

DICTIONNAIRE

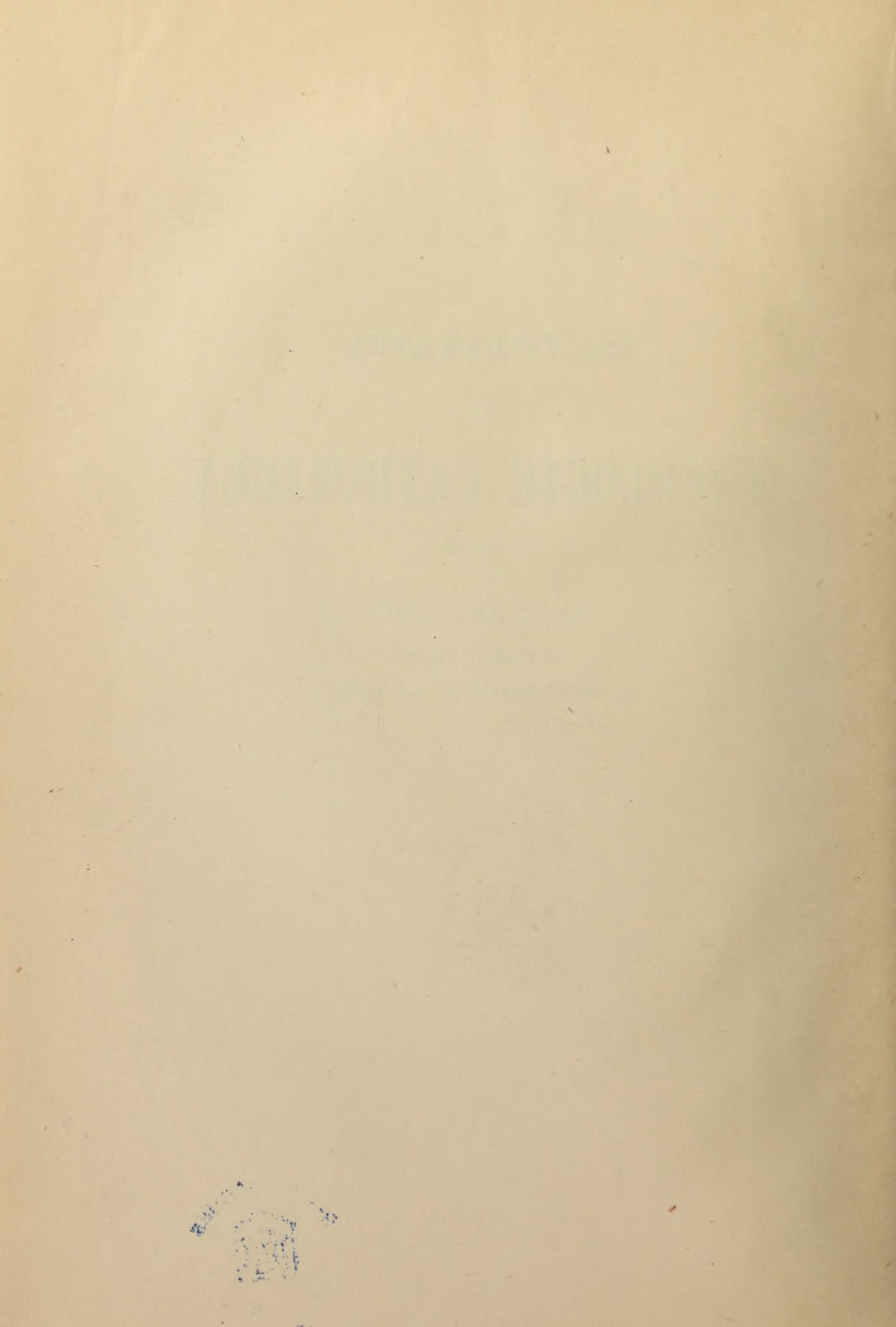
DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME NEUVIÈME

PREMIÈRE PARTIE

LAUBRUSSEL — LYRE



DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

E. AMANN
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME NEUVIÈME

PREMIÈRE PARTIE

LAUBRUSSEL — LYRE



PARIS-VI
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ
87, Boulevard Raspail, 87

—

1926





Imprimatur

Argentorati, die 28ª Junii 1926.

CAROLUS JOSEPHUS EUGENIUS.

Ep. Argent.



DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

L (Suite)

LAUBRUSSEL (Ignace de), jésuite, né à Verdun, en 1663, reçu au noviciat de Pont-à-Mousson en 1679, enseigna avec succès la philosophie et la théologie à l'université de Pont-à-Mousson et à Strasbourg. Il a laissé, entre autres écrits, un *Traité des abus de la critique en matière de religion*, Paris, 1710, 2 vol. in-12, d'un incontestable mérite, en dépit de quelques préjugés. Le P. de Laubrussel mourut en 1730 à Puerto de Santa Maria, en Espagne, où il avait été envoyé pour diriger les études du prince des Asturies.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1555 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col 1089; *Journal des savants*, 1711, p. 385, 392; *Mémoires de Trévoux*, 1711, p. 1311-1338.

P. BERNARD.

LAUGEOIS ou BENOIT DE PARIS, frère mineur capucin, que les bibliographes confondent parfois avec des auteurs de même nom, avait pris l'habit religieux au noviciat de la rue Saint-Jacques, à Paris, le 5 septembre 1632; il mourut au couvent de la rue Saint-Honoré, le 8 juin 1689. Cette longue vie religieuse fut en grande partie consacrée au ministère de la prédication, et ce n'est que vers la fin que le P. Laugeois se donna à la composition de ses ouvrages, dont le titre indique suffisamment le but. Il publia : *La science universelle de l'Écriture sainte, fondée sur l'union et la concordance de l'Ancien Testament avec le Nouveau, de la doctrine et de la méthode des prophètes de la loi de Moïse avec celle des évangélistes et des apôtres de la loi de grâce : commencée dans la loi de nature.., figurée dans les ombres de la loi écrite... perfectionnée et accomplie depuis Notre-Seigneur Jésus-Christ jusqu'à nous pour l'éternité. Toutes les trois lois ne faisant qu'une seule Église et une même doctrine dont Jésus-Christ est l'objet, le commencement et la fin*, in-4°, Paris, 1675. — *Explication littérale et française de toute la Bible, selon la méthode que Notre-Seigneur Jésus-Christ a enseignée à ses apôtres. Qui est la science universelle de toute l'Écriture sainte...*, *ibid.*, 1682. Bien que le titre soit différent, ce second volume n'est que la suite du premier. Le chancelier Le Tellier, auquel l'auteur avait dédié ces ouvrages, lui avait exprimé le désir d'en avoir un abrégé, mais il ne le vit pas, car il ne parut que l'année qui suivit sa mort : *L'esprit de la religion ou l'abrégé du livre de la science universelle des Saintes Écritures*, Paris, in-12, 1686.

Journal des savants, 1682, p. 128; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 459.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

LAULAHNIER (Michel-Joseph de), controversiste, né au Cheylard, dans le Vivarais, en 1718. Nommé évêque d'Égée *in partibus*, il fut sacré en 1776. Il mourut en 1788. L'occupation de toute sa vie fut la défense de la religion : il publia, sous le nom d'un ancien militaire, plusieurs ouvrages contre les philosophes du temps : *Essai sur la religion chrétienne et sur les systèmes des philosophes modernes, accompagné de quelques réflexions sur les campagnes, par un ancien militaire retiré*, Paris, 1770. — *Pensées sur différents sujets, par un ancien militaire*, Langres et Paris, 1773. — *Réflexions critiques et patriotiques pour servir principalement de préservatif contre les maximes de la philosophie*, Paris, 1780.

Feller, *Dictionnaire historique*, 8e édit., 1835, t. VII, p. 329; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 302-303.

L. MARCHAL.

1. LAUNOY (Jean de), (1603-1678), naquit à Valdecie, au diocèse de Coutances, le 21 décembre 1603, et non point à Valognes, comme le disent Ellies du Pin et Moréri; il commença ses études à Coutances et il vint à Paris faire ses cours de philosophie et de théologie; en 1636, il était docteur de Navarre et il fut ordonné prêtre la même année; dès cette époque, il inaugura la série innombrable de ses écrits. Il voyagea en Italie, visita les bibliothèques, fréquenta et interrogea les savants et se fit remarquer par son érudition; de retour en France, il poursuivit ses recherches; en 1643, le chancelier Séguier le choisit pour un des quatre censeurs royaux dont la fonction était de supprimer les livres qui tendraient à propager la doctrine de Jansénius et d'Arnauld; en 1648, il fut exclu du collège de Navarre, pour avoir, dit-on, déclaré que la récitation du bréviaire n'était pas obligatoire, mais seulement de dévotion. Il séjourna presque constamment à Paris, où il publia un grand nombre d'écrits sur des matières de critique, d'histoire et de discipline ecclésiastique; il eut des relations avec les savants du temps qu'il recevait chez lui tous les lundis. Ces conférences, où l'on discutait de tout, furent supprimées par ordre du roi en 1676. Il mourut dans l'hôtel du cardinal d'Estrées le 10 mars 1678.

Les *Œuvres complètes de Launoy* ont été éditées à Genève par l'abbé Granet, en 5 tomes et 10 volumes in-fol., 1731-1733, sous ce titre : *Joannis Launoii opera omnia, ad selectum ordinem revocata, ineditis opusculis aliquot, notis nonnullis dogmaticis, historicis et criticis, auctoris vita, variis monumentis tum ad Launoium, tum ad scripta ipsius pertinentibus, præfatio-*

nibus cuique volumini affixis, indicibus locupletissimis aucta et illustrata. Accedit Tractatus de varia Launoii librorum fortuna. D'ailleurs, Launoy lui-même avait dressé le catalogue de ses écrits dans son *Regii Navarræ gymnasii Parisiensis historia*, t. II, p. 852 sq.

Les œuvres de Launoy sont particulièrement intéressantes au point de vue historique et critique; cependant la théologie positive et la théologie dogmatique et morale y occupent une place notable. Nous nous contenterons d'indiquer les principaux travaux de Launoy à ce sujet, en suivant de préférence l'ordre chronologique, car presque tous ces écrits furent composés à l'occasion de polémiques et inspirés par des circonstances du moment.

Le premier opuscule de Launoy étudie une question de philosophie et de théologie : *Syllabus rationum quibus causa Durandi, de modo conjunctionis concursuum Dei et creaturæ defenditur et inofficiosa quorumdam recentiorum censura refellitur*, in-8°, Paris, 1636. D'accord avec Durand de Saint-Pourçain, Launoy soutient que Dieu ne concourt pas immédiatement aux actions mauvaises des créatures libres. A la fin de son traité, Launoy pose un cas de conscience, qui évidemment faisait allusion à des controverses contemporaines. « Le jugement rendu à Rome contre le sentiment de Galilée qui n'a point encore été envoyé et notifié à l'Université de Paris, oblige-t-il les professeurs de cette Faculté, plus que le jugement porté par le concile de Paris et le pape Grégoire IX contre certains livres d'Aristote ? »

Dès 1641, Launoy inaugura les critiques qui lui ont valu la réputation de « dénicheur de saints et de destructeur des privilèges monastiques ». Il intervint dans la question soulevée par le P. Sirmond dans ses *Concilia antiqua Galliæ* (1639) : Denys l'Aréopagite n'est pas l'apôtre de Paris; en faveur de cette thèse, Launoy publia quatre dissertations. Launoy attaqua également la tradition provençale de la venue et du séjour dans le midi de la France de Lazare, Maximin, Marthe et Madeleine; il contesta et discuta vivement l'authenticité des bulles de Jean XXII et d'Alexandre V sur les privilèges du scapulaire après la vision de saint Simon Stock; il combattit certaines traditions des chartreux relatives à la vie de saint Bruno; il fit une critique très sévère des privilèges monastiques des religieux de Saint-Germain-des-Prés, de Saint-Médard de Soissons, des prémontrés; enfin il composa trois dissertations pour montrer que la Gaule n'avait été évangélisée que dans la seconde moitié du IIe siècle. Cette œuvre critique de Launoy a été diversement jugée. Les *Remarques sur le dictionnaire de Bayle* disent que Launoy « écrivait beaucoup et ne pensait pas assez..., ses ouvrages sont difficiles à lire, remplis d'érudition et de citations très longues. » Dans les *Mélanges d'histoire et de littérature*, recueillis par Vigneul Marville, 2 vol. in-12, Rouen, 1700, on dit que « Launoy soutenait les plus mauvaises causes avec opiniâtreté. » Par contre, le *Journal des savants* du 13 juin 1701, p. 265, dit : « Son caractère particulier était d'aimer la vérité sur toutes choses, de la chercher sans prévention, de la découvrir librement, quand il l'avait trouvée : *vixit amans veri, falsi osor, certus et judex.* »

Au point de vue théologique proprement dit, Launoy a étudié en particulier l'autorité et l'infaillibilité du pape, l'Immaculée Conception et l'Assomption de la sainte Vierge et surtout les sacrements.

Launoy n'a composé aucun traité sur l'*infaillibilité pontificale;* mais dans sa volumineuse correspondance, il en parle souvent et il proteste énergiquement contre cette infaillibilité; il soutient la supériorité du concile, attaque avec violence les adversaires de sa thèse, spécialement Cajétan, et surtout Bellarmin. Ces lettres se trouvent presque toutes au t. v des *Opera omnia* et ont été éditées sous le titre : *Epistolæ omnes, octo partibus comprehensæ*, 8 vol. in-8°, Paris, 1664-1673, rééditées en 1689, en un volume in-fol. à Cambridge, *cum præfatione apologetica pro reformatione Ecclesiæ anglicanæ*. La *Bibliothèque universelle et historique* de l'année 1690, p. 237-287, donne une analyse détaillée des 82 lettres qui combattent l'autorité des papes au nom de l'histoire, discutent les thèses de Bellarmin et les passages de l'Écriture sur lesquels on prétend appuyer l'infaillibilité du pape.

Dans ses *Præscriptiones de conceptu B. Virginis*, in-12, Paris, 1676 et 1677, Launoy expose diverses opinions touchant l'*Immaculée Conception*, qui n'est point un dogme de foi et qui paraît même contraire aux paroles de l'Écriture et aux sentiments de plusieurs théologiens. En 1709, parut un vol. in-4° ayant pour titre : *Réfutation d'un libelle imprimé en 1676 qui a pour titre : Prescription touchant la conception de Notre Dame.* L'auteur n'entreprend point de prouver la vérité de la Conception immaculée qui, dit-il, est un mystère, mais il veut montrer que Launoy s'est très certainement trompé, et, pour le prouver, il réédite le traité de Launoy avec la réfutation. *Journal des savants*, du 10 juin 1709, p. 353-357.

En 1668, le chapitre de Notre-Dame décida d'insérer de nouveau au martyrologe de Paris le texte du martyrologe d'Usuard qui s'y trouvait jusqu'au XVIe siècle, au sujet de la *Dormition de la sainte Vierge.* Usuard dit que le corps de la sainte Vierge ne se trouve pas sur la terre, mais l'Église, dans sa sagesse, a déclaré qu'elle ignore où se trouve son corps. Launoy justifia la décision du chapitre dans sa *Controversia super conscribendo Parisiensi Martyrologio exorta, ubi de Dormitione et Assumptione Virginis agitur*, in-8°, Laon, 1670, et 1671. Launoy fait remarquer que le mot Assomption peut se rapporter à l'âme aussi bien qu'au corps. La thèse du critique fut attaquée par Jacques Gaudin, docteur de Sorbonne, dans *Assumptio Mariæ virginis vindicata*, in-12, 1672, et par Nicolas Ladvocat Billiad dans *Vindiciæ Parthenicæ*, in-12, 1670; tandis que Claude Joly, chantre de Notre-Dame, répondait au premier : *Traditio antiqua Ecclesiarum Franciæ de verbis Usuardi ad festum Assumptionis B. M. B. vindicata adversus Jacobum Gaudinum*, in-12, Sens, 1672; Launoy réfutait le second : *Diversi generis erratorum quæ in Parthenicis Nicolai Advocati Billiadi Vindiciis exstant specimen*, in-8°, Paris, 1671.

Enfin Launoy a étudié les sacrements au point de vue historique. Il ne parle que très incidemment du baptême dans son ouvrage intitulé : *De vera notione plenarii apud Augustinum concilii in causa rebaptizantium dissertatio*, in-8°, Paris, 1644, 2e édit., 1662, 3e édit., 1666, et dans les diverses *Dissertationes* qu'il composa pour défendre ses positions attaquées par le dominicain Nicolaï et Jean David, abbé commendataire des Bons-Hommes-lez-Angers.

Launoy s'est occupé du sacrement de pénitence dans son travail : *De mente concilii Tridentini circa satisfactionem in sacramento pænitentiæ dissertatio*, in-8°, Paris, 1644. L'auteur prouve, contre les thèses jansénistes, que, d'après le concile de Trente et la pratique de l'Église, l'absolution dans le sacrement de pénitence peut précéder la satisfaction, laquelle n'est pas obligatoire avant l'absolution. L'ouvrage semble avoir fort embarrassé les jansénistes et G. Hermant. dans ses *Mémoires*, édit. Gazier, t. I, p. 300, dit simplement : « Cet écrit ne parut pas assez important pour y répondre et on le négligea comme plusieurs autres. » Launoy compléta d'ailleurs sa thèse antijanséniste

dans le *De mente concilii Tridentini circa contritionem et attritionem in sacramento pænitentiæ liber, quo scilicet duplici theologorum de contritione et attritione opinioni præjudicium nullum fecisse sed utrumque scholæ liberam reliquisse demonstratur*, in-8°, Paris, 1653. Ce traité, adressé à Vialard, évêque de Châlons-sur-Marne, fut provoqué par une dispute survenue dans ce diocèse; la conclusion est que le concile n'a rien décidé sur cette question qui reste libre; cependant, après avoir donné huit raisons de cette thèse, Launoy semble dire que l'opinion qui exige la contrition est la plus ancienne et la plus universelle. Dans une autre dissertation, Launoy prêche ouvertement la fréquentation des sacrements : *De frequenti confessionis et eucharisticæ communionis usu atque utilitate liber*, in-8°, Paris, 1653.

Launoy s'occupa de la juridiction épiscopale pour l'administration du sacrement de l'ordre dans le *De recta Nicæni canonis 6, et prout a Rufino explicatur, intelligentia, dissertatio*, in-8°, Paris, 1640 et 1662; il s'agit du droit que Mélèce, évêque de Lycopolis, prétendait avoir de faire des ordinations dans toute l'Égypte, tandis que ce droit appartenait certainement au patriarche d'Alexandrie, qui, sur ce point, pouvait être comparé à l'évêque de Rome. Cette thèse fut attaquée par Henri de Valois et défendue par Launoy dans un nouveau travail : *De recta Nicæni canonis 6 intelligentia dissertationis propugnatio*, in-8°, Paris, 1671.

C'est surtout la question du mariage que Launoy a étudiée. Pour lui, le mariage est un contrat civil; donc l'autorité séculière a le droit d'établir des empêchements dirimants, même depuis que l'Église a élevé ce contrat à la dignité de sacrement, et l'Église n'a aucun pouvoir sur ce point : *Regia in matrimonium potestas vel tractatus de jure sæcularium principum christianorum in sanciendis impedimentis matrimonium dirimentibus*, in-4°, Paris, 1674. Launoy soutint cette opinion au sujet du mariage de Gaston d'Orléans. Cette thèse singulière fut attaquée par Dominique Galésius, évêque de Ruvo (royaume de Naples), dans un écrit intitulé : *Ecclesiastica in matrimonium potestas Dominici Galesii contra Joannis Launoii doctrinam*, in-4°, Rome, 1676, mais Launoy maintint ses thèses dans un nouvel écrit : *Contentorum in libro sic inscripto : Dominici Galesii... ecclesiastica in matrimonium potestas, erratorum index locupletissimus*, in-4°, Paris, 1677. Un livre anonyme qu'on a attribué à Leuillier, docteur de Sorbonne, contesta aussi la doctrine de Launoy dans des *Observationes*, in-8°, Louvain, 1678. Il faut ajouter d'ailleurs que l'ouvrage de Launoy fut condamné à Rome le 10 décembre 1688. Le volume des *Œuvres complètes* de Launoy contient encore quelques autres écrits posthumes dans lesquels sont reprises les mêmes opinions. T. IV *b*.

Enfin Launoy a parlé de l'extrême-onction dont il a indiqué les rites dans l'Église grecque et l'Église latine, en même temps que les usages qui ont accompagné l'administration de ce sacrement aux diverses époques : *De sacramento unctionis infirmorum liber, ubi græci et latini ritus primæ, mediæ et postremæ ætatis referuntur et explicantur; deinde notatur quamdiu unctionem subsecutum est viaticum; tum refertur status morientium in cinere et cilicio*, in-8°, Paris, 1673.

Launoy fut-il janséniste ? La chose est fort douteuse, bien que son nom soit inscrit dans le *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, t. I, p. 171-172, et dans le *Supplément au nécrologe de l'abbaye de Notre-Dame de Port-Royal des Champs*, p. 454-455. Launoy ne semble pas avoir embrassé les théories jansénistes, au moins dans leur ensemble. Sans doute, il critiqua la conduite de la Sorbonne à l'égard d'Arnauld, en 1656, dans les *Notationes in censuram Antonii Arnaldi propositionum quorum una facti, altera juris appellatur*, et dans une *Lettre contre la censure des deux propositions de M. Arnauld*, mais il se place uniquement au point de vue de l'illégalité et de l'injustice commises par la Sorbonne. On lui a attribué la *Véritable tradition de l'Église sur la prédestination et la grâce*, écrite sous le pseudonyme de Louis Marais, in-12, Liége, 1702. Richard Simon, dans sa *XXXI*e *lettre choisie*, donne à Launoy la paternité de cet écrit, mais un docteur en théologie, par une lettre adressée au *Journal des savants* du 14 novembre 1701, p. 441-444, conteste l'affirmation de Simon, car, dit-il, cette dissertation « expose des idées absolument contraires à celles de Launoy, lequel avait déclaré au P. Sirmond mourant qu'il ne pouvait, sur ce point, accepter son opinion. » Plusieurs fois, Launoy avait déclaré qu'on n'était pas obligé de suivre la doctrine de saint Augustin sur la grâce et qu'on pouvait suivre les Pères grecs. Le P. Daniel publia une *Défense de saint Augustin contre un livre paru depuis peu sous le nom de M. Launoy*, où l'on fait passer ce Père pour un novateur sur la prédestination et la grâce, in-12, Paris, 1704. Le P. Daniel, en défendant saint Augustin, rappelle qu'on ne doit pas toujours prendre d'une manière absolue les expressions des Pères, mais qu'il faut leur tenir compte des hérésies qu'ils combattent. *Mémoires de Trévoux*, de janvier 1704, p. 3-17, et *Journal des savants* du 11 février 1704, p. 76-83. Le P. Serri, dominicain, réfuta le même libelle attribué à Launoy, *Journal des savants* du 11 mai 1705, p. 249-254. De son côté, G. Hermant, dans ses *Mémoires*, édit. Gazier, t. III, p. 453-454, à propos des *Remarques sur le Formulaire du serment de foi qui se trouve dans le procès-verbal du clergé*, écrit : « Il n'y a personne de ceux qui le connaissent qui ne sût qu'il faisait profession d'être tout à fait éloigné de suivre la doctrine de saint Augustin sur la matière de la grâce, parce qu'il était attaché à celle des Pères grecs, de sorte qu'il n'y avait rien de plus ridicule que de vouloir le faire passer pour janséniste... »

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, p. 353-357; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXIX, col. 911-915; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. VI *b*, p. 197-198; Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 617; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire historique*, t. IX, p. 555-557; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t. III, p. 62-68; Chauffepié, *Nouveau dictionnaire historique et critique*, t. III, p. 43-44; Jean Leclerc, *Bibliothèque universelle et historique de l'année 1690*, t. XVI, p. 237-287; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXXII, p. 84-139; Ellies du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVII*e *siècle*, IIIe partie, *des auteurs qui ont fleuri depuis 1650 jusqu'en 1675*, p. 98-184; *Journal des savants*, années 1664, 1665, 1667, 1668, 1698, 1701, 1704, 1705, 1706, 1726, 1731; A. Arnauld, *Elogium J. Launoii Constantiensis, Parisiensis theologi*, in-12, Londres, 1685; Reiser, *J. Launoius... vindicatus*, in-4°, Amsterdam, 1685; Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres; époque moderne*, t. IV, 1907, p. 1-35.

On trouve le catalogue manuscrit des ouvrages écrits par Launoy à la *Bibliothèque Mazarine, 10 988 A;* Nicéron, *op. cit.*, donne les titres de 86 ouvrages composés par Launoy, dont Guy Patin, dans sa lettre CLI, *Lettres choisies*, 3 vol. in-12, Cologne, 1691, raconte qu'on « disait autrefois de lui qu'il ôtait tous les jours un saint du paradis et qu'il fallait que Dieu se gardât qu'enfin il ne l'ôtât lui-même. »

J. CARREYRE.

2. LAUNOY (Mathieu de), controversiste du XVIe siècle. — Né à La Ferté-Alais (Seine-et-Oise), il embrassa la Réforme à Genève en 1560, et fut admis au ministère évangélique, après s'être marié. De Thou et Maimbourg semblent dire qu'il avait été auparavant prêtre catholique; Bayle en doute. Pasteur en divers endroits, à Heidelberg en 1573, puis à Sedan, il dut s'enfuir de cette dernière ville à cause d'une accusa-

tion d'adultère portée contre lui; sa fuite lui valut une condamnation par contumace. Il rentra alors dans l'Église catholique, devint prêtre, s'il ne l'était déjà, et reçut un canonicat à Soissons, les *Mémoires de la Ligue* disent même la cure de Saint-Merry à Paris. Il fut un des fondateurs de la Ligue et l'un des plus fougueux ligueurs, membre du conseil des Quarante, finalement des Seize; de Thou n'hésite pas à le rendre responsable de l'assassinat juridique de Barnabé Brisson, président au Parlement de Paris (15 novembre 1591). Obligé de s'enfuir pour éviter les représailles de Mayenne qui fit pendre les plus compromis des Seize, Launoy se retira en Flandre et ne se hasarda plus à revenir à Paris, bien que compris dans l'amnistie proclamée par Henri IV après la capitulation de Paris (mars 1594). On ignore l'endroit et la date de sa mort. Il publia pour justifier son retour au catholicisme : *La déclaration et réfutation des fausses suppositions et perverses applications d'aucunes sentences des saintes Écritures desquelles les ministres se sont servis en ces dernier temps à diviser la chrétienté, avec une exhortation auxdits ministres d'en réunir et ramener leurs auditeurs à l'Église catholique, apostolique et romaine..., par Mathieu de Launoy et Henri Pennetier naguère ministres de la religion prétendue réformée et à présent retournés au giron de l'Église catholique*, Paris, 1577. Cet écrit ayant amené les calvinistes à soulever sur le compte de Launoy de fâcheuses imputations, le converti répondit par une *Défense de Matthieu de Launoy tant pour lui que pour Henri Pennetier contre les fausses accusations et perverses calomnies des ministres*, Paris, 1578; les extraits qu'en donne Bayle montrent que la défense de Launoy est assez faible. D'une inspiration moins personnelle est la *Réplique chrétienne en forme de commentaire sur la réponse tirée de la moelle des saintes Écritures et de toute bonne doctrine et faite par les ministres calviniques*, Paris, 1579, in-12 de 1000 pages. Quelques années plus tard, Launoy donna encore une *Réponse chrétienne à XXIV articles pleins de blasphèmes et absurdités dressés par P. Pineau, dit Desaigues, prédicant zwin-calvinian, contre l'article de la surnaturelle et miraculeuse transsubstantiation*, Paris, 1581, in-12 de plus de 500 pages (la foliotation n'est pas poussée jusqu'au bout).

De Thou, *Historia sui temporis*, l. LXXXVI, an. 1587, édit. de Francfort, 1658, p. 112*b*; l. XCV, an. 1589, p. 280*a*; l. CII, an. 1591, p. 441 sq.; Maimbourg, *Histoire de la Ligue*, Paris, 1683, p. 56 sq.; ces deux historiens, nettement opposés à la Ligue, sont naturellement portés à noircir les chefs ligueurs; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, édit. de Bâle, 1741, t. III, p. 60-62, abonde dans le sens des deux précédents; de même l'art. *Launoy (Matthieu de)*, de l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, 1880, t. X, p. 14-15; la *Biographie universelle* de Feller-Pérennes, 1834, t. VII, p. 520, semble admettre la culpabilité de Launoy; Mgr Räss, *Die Convertiten seit der Reformation*, t. II, Fribourg-en-B., p. 195 sq., innocente au contraire ce personnage; voir dans ce livre des extraits assez copieux, traduits en allemand, du premier ouvrage de Launoy; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 14, emboîte le pas à Räss.

E. Amann.

LAURENS (Louis du) (1589-1671), naquit à Montpellier en 1589, fut ministre de l'Église réformée dans sa ville natale; mais il se convertit jeune encore et reçut l'ordination. Il vint à Paris où il se fit une réputation dans la chaire. Le cardinal de Richelieu le logea dans son palais pour l'employer à la conversion des protestants. Le cardinal lui demanda de rédiger un cours de controverses pour servir de base aux conférences qu'il voulait entreprendre avec les principaux ministres. Pour cette rédaction, du Laurens demanda à Richelieu de lui adjoindre un docteur de Sorbonne, un jésuite et un Père de l'Oratoire; le cardinal lui fit une réponse que Richard Simon déclare avoir lue : « Les docteurs de Sorbonne étaient bons pour les hérétiques du temps passé; je ne veux point me servir des jésuites dans cette affaire; pour ce qui est des Pères de l'Oratoire, ils sont trop mystagogiques. Travaillez seul. » Après de longues discussions, il fut convenu que, dans les conférences avec les protestants, afin d'éviter toute contestation et de se placer sur le terrain des protestants, on ne ferait pas appel à la tradition, mais seulement à l'Écriture, et, pour l'Écriture même, on prendrait la version française de Calvin et non point le texte original. Mais le cardinal mourut en 1642. Du Laurens entra à l'Oratoire le 9 janvier 1649 et se fixa à la maison Saint-Honoré où il fut l'ami et le commensal de Richard Simon : deux fois par semaine, les deux amis discutaient, en forme de conférence, les matières de controverses; Richard Simon tenait la place du ministre protestant et du Laurens celle du docteur catholique. Alors du Laurens tenta de reprendre auprès de Mazarin le projet de Richelieu, mais le nouveau ministre n'attachait pas la même importance à cette question du protestantisme. Du Laurens rédigea un mémoire qui est resté manuscrit (30 pages in-4°) où il indique la méthode et le plan des conférences projetées. Du Laurens composa d'autres écrits pour la conversion des protestants. Il mourut à Paris le 1er juillet 1671.

Parmi les écrits laissés par du Laurens, on peut citer : *Réponse au livre du Pierre Du Moulin, intitulé : Opposition de la parole de Dieu à la doctrine de l'Église romaine*, in-8°, Paris, 1625. — *Trente journées de retraite en mémoire et à l'honneur des trente années de la vie cachée de Notre-Seigneur Jésus-Christ, touchant les diverses misères de l'homme*, in-4°, Paris, 1649. Ce sont des dialogues de l'homme avec Jésus dans lesquels l'homme expose ses misères spirituelles et intérieures et Jésus lui répond, en lui faisant sentir davantage ces misères et en lui indiquant le remède pour les guérir. — *Quatre sermons pour le vendredi saint*, in-8°, Paris, 1651. Ces sermons ont pour objet : 1. les juifs curieux et envieux; 2. la Vierge compatissante et zélée; 3. Jésus-Christ mourant; 4. le chrétien affligé et pénitent. Ces sermons furent prêchés, les deux premiers à Saint-Jean-en-Grève; les deux derniers à Saint-Gervais, avant l'entrée de du Laurens à l'Oratoire; ils sont déclamatoires et remplis d'apostrophes, de descriptions et de figures d'assez mauvais goût. — *Dispute touchant le schisme et la séparation que Luther et Calvin ont faite de l'Église romaine*, in-fol., Paris, 1655. L'épître dédicatoire au clergé de France étudie le schisme, ses causes, ses progrès et ses suites funestes. L'ouvrage est le compte rendu d'une discussion sur les matières controversées entre M. Jean Mestrezat, ministre de Charenton, et Louis du Laurens; ce compte rendu n'a été publié qu'après avoir été lu et approuvé par Mestrezat. Du Laurens poursuivit son travail, au sujet de la transsubstantiation, qui, d'après le ministre protestant, était la cause principale de la séparation, dans la *Dispute touchant le mystère de l'eucharistie*, mais ce travail est resté inédit. — *Huit sermons de l'eucharistie sur ces paroles : Vere Dominus est in loco isto et ego nesciebam*, prononcés durant l'octave du Saint-Sacrement dans l'église Saint-Gervais, in-8°, Paris, 1662; ces sermons sont encore remplis d'images brillantes et d'érudition profane. — *Le triomphe de l'Église romaine contre ceux de la religion prétendue réformée par six démonstrations qui font voir clairement combien il est impossible de se sauver dans leur communion*, in-12, Paris, 1667. Dans cet écrit dédié à MM. de Charenton, l'auteur montre que l'Église réformée est schismatique; elle est divisée en partis opposés; elle enseigne des propositions entièrement contraires à l'Écriture et aux Pères de

l'Église; elle renouvelle trente hérésies condamnées déjà par l'Église ancienne; elle est étrangère à toute vraie religion. Enfin du Laurens a laissé quelques ouvrages manuscrits, outre la *Dispute touchant le mystère de l'eucharistie*, le P. Louis Batterel cite : un *Traité des trois devoirs de l'homme envers Dieu, envers le prochain et envers soi-même* et une *Harangue funèbre pour le maréchal de Toyras*, imprimée à la fin de l'*Histoire du maréchal de Toyras*, par Baudier, in-fol., Paris, 1644.

Michaud, *Biographie universelle*, art. *Dulaurens*, t. XI, p. 491 ; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XV, col. 126-127; Ingold et Bonnardet, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, t. II, *Les Pères de l'Oratoire recommandables par la piété ou par les lettres qui ont vécu sous les PP. de Condren et Bourgoing*, par le P. Louis Batterel, in-8°, Paris, 1903, p. 515-526.

J. Carreyre.

1. LAURENT JUSTINIEN (Saint), premier patriarche de Venise, écrivain ascétique et mystique (1381-1456). — Il naquit à Venise, de l'illustre famille des Giustiniani, le 1er juillet 1381. Très pieusement élevé par sa mère, restée veuve de bonne heure, il se décida, à l'âge de dix-neuf ans, à renoncer au monde et aux honneurs qu'il lui réservait, et entra dans la congrégation des chanoines réguliers de Saint-Augustin de Saint-Georges *in Alga*. Il ne tarda pas à s'y faire remarquer par ses hautes vertus; aussi, dès 1413, le voit-on élire à la charge de prieur général de la congrégation, dignité qui lui fut renouvelée en 1421. Les efforts qu'il fit pour assurer l'observance régulière dans cette famille religieuse et pour en assurer la diffusion lui ont valu d'en être considéré comme le deuxième fondateur. Le pape Eugène IV, qui connaissait le mérite de Laurent (il avait fait lui-même partie du couvent de Saint-Georges), nomma le saint religieux, le 12 mai 1433, évêque de Castello. Castello, une petite île tout près de Venise, était pour lors la résidence épiscopale et le titre de l'évêché qui va devenir le siège patriarcal de Venise. Le 8 octobre 1451, en effet, le pape Nicolas V transférait dans la ville des doges le siège de Castello à qui il donnait le titre patriarcal retiré au siège de Grado désormais supprimé. Voir les références dans C. Eubel, *Hierarchia catholica medii ævi*, t. II, p. 134, 177, 290. Le nouvel évêque déploya le plus grand zèle dans l'administration de son important diocèse et se fit aussi remarquer tant par son incroyable libéralité envers les malheureux que par la pratique de toutes les vertus. Il était mort le 8 janvier 1456, et dès 1472 on commençait son procès de béatification; diverses circonstances vinrent malheureusement l'interrompre, en sorte qu'en 1524 Clément VII, sans refaire le procès dont les pièces avaient disparu dans un incendie, autorisa le culte de Laurent à Venise et sur tout le territoire de la Sérénissime République. A la demande de cette dernière, le procès fut repris en 1613 sous Paul V, mais il traîna en longueur; les œuvres du pieux évêque furent approuvées en 1647, enfin la canonisation solennelle fut prononcée le 16 octobre 1690 par Alexandre VIII. Innocent XII fixa la fête au 5 septembre.

Saint Laurent Justinien a laissé une œuvre de théologie ascétique et mystique considérable (2 vol. in-fol. dans l'édit. de 1751), qui le classe parmi les grands écrivains spirituels de la fin du Moyen Age, à côté de Gerson et de Pierre d'Ailly. L'abbé Trithème possédait déjà treize traités dont il donne l'énumération et une quarantaine de sermons. On connaît au moins deux de ces traités imprimés antérieurement à 1500 : une édition italienne de la *Dottrina della vita monastica* publiée à Venise en 1494, Hain, *Repertorium*, n. 9477, Copinger, n. 3384, et une édition latine du *De contemptu mundi*, Copinger, n. 3383, s. l., s. d. Les œuvres complètes furent rassemblées beaucoup plus tard, édit. de Bâle, 1560; Lyon, 1568; Venise, 1606; Cologne, 1616; Lyon, 1628. La plus accessible est celle de Venise, 1751, due aux soins du bénédictin Nicolas Antoine Giustiniani. On y a groupé les œuvres suivantes : 1° *Lignum vitæ*, suite de considérations rapides sur les principales vertus chrétiennes; crainte de Dieu, foi, continence, prudence, justice, charité, patience, obéissance, espérance, persévérance, pauvreté, sobriété, humilité, prière. — 2° *De disciplina et perfectione monasticæ conversationis*, dont le titre indique suffisamment l'objet; on a vu ci-dessus qu'il en a paru de bonne heure une traduction italienne. — 3° *De spirituali et casto connubio Verbi et animæ*, plus proprement mystique, et célébrant l'union de l'âme à Dieu dans la contemplation. — 4° *Fasciculus amoris*, véritable traité de l'amour de Dieu. — 5° *De triumphali Christi agone :* les luttes que le Christ eut à soutenir sont un encouragement pour l'âme chrétienne dans les difficultés intérieures et extérieures qu'elle rencontre. — 6° *De interiori conflictu* traite un sujet sensiblement analogue. — 7° *De compunctione et complanctu christianæ perfectionis*, court opuscule où est définie la componction. — 8° *De vita solitaria*, sur les avantages de la solitude extérieure et la nécessité de la solitude intérieure. — 9° *De contemptu mundi*. — 10° *De spirituali interitu animæ :* de tous les biens de ce monde, l'âme est le seul qui compte; sa mort par le péché est le plus grand des maux. — 11° *De regimine prælatorum*, plutôt œuvre pastorale que mystique. — 12° *De obedientia*. — 13° *De humilitate*. — 14° *De perfectionis gradibus*. — 15° *De incendio divini amoris*. — Entre les n. 7 et 8, l'éditeur a intercalé une quarantaine de sermons sur les principales fêtes de l'année. En tête du t. II figurent aussi quelques lettres du saint.

La doctrine ascétique et mystique de Laurent Justinien ne semble rien présenter de particulièrement saillant. Il y aurait pourtant intérêt à l'étudier, ce que nous ne pensons pas qui ait été fait, pour voir à quel courant de pensée elle peut se rattacher. La manière de l'auteur est abondante et fleurie, très éloignée du schématisme scolastique que l'on trouve souvent chez les auteurs de l'époque, la langue n'est pas sans grâce, et le latin de Laurent est, en général, très supérieur à celui de ses contemporains.

Il y a une vie presque contemporaine de Laurent Justinien, rédigée par son neveu Bernard Justinien (Giustiniani); elle est reproduite dans les diverses éditions des œuvres ci-dessus mentionnées et dans les *Acta sanctorum*, janvier, t. I, p. 551 sq.; Daniel Rosa rassembla aussi les divers témoignages sur le saint : *Summorum pontificum, illustrium virorum de B. Laurentii vita, sanctitate ac miraculis testimoniorum centuria*, Venise, 1614, et 1630; ces deux sources ont été utilisées dans plusieurs vies du saint parues au XVIIe siècle sous les noms de F. Malipiero, Venise, 1638; S. Pietralata, Rome, 1647; Maffei, Padoue, 1691, réédit. de Venise, 1819 et de Lorette, 1858, etc.

Notices littéraires dans Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, n. 721; et dans Fabricius, *Biblioth. lat. mediæ et infimæ ætatis*, édit. de Hambourg 1735, t. IV, p. 616-617, où l'on trouvera aussi une notice sur Bernard Justinien, neveu du patriarche, p. 614-615.

E. Amann.

2. LAURENT D'AOSTE, Pierre-Thomas Lachenal, frère mineur capucin, né le 15 août 1809, dut sa vocation religieuse à une étourderie de collégien. Élève du collège de sa ville natale, il avait été, pour un manquement à la discipline, envoyé faire une retraite au couvent des capucins de Châtillon. Peu après il recevait l'habit au noviciat d'Yenne, le 7 juillet 1828. Il parcourut toutes les étapes de la vie religieuse, passa par toutes les charges de sa province de Savoie et fut envoyé pour diriger celle de France qui renaissait alors. Sous sa prudente et ferme direction

de 1847 à 1865, elle fit de rapides progrès. Pendant ces années, le P. Laurent monta dans beaucoup de chaires importantes, prêcha des stations et des missions dans nombre de grandes villes, faisant reparaître avec honneur l'habit de son ordre jadis si populaire, mais disparu depuis plus d'un demi-siècle. En 1867, il rentrait en Savoie, mais bientôt, sur un ordre du pape, il quittait son couvent pour aller prêter son concours à Mgr Jans, évêque d'Aoste. Celui-ci le plaça à la tête de son grand séminaire, le nomma vicaire général honoraire, et l'emmena comme théologien au concile du Vatican. En 1872, il était appelé à Rome pour y remplir les fonctions de procureur général de son ordre, il n'y resta que quelques mois et revint prendre la direction du séminaire d'Aoste. Ses frères ne consentaient pas à se priver de ce sujet remarquable, et au chapitre de 1875, le P. Laurent était élu provincial. Les trois ans de sa charge expirés, l'évêque d'Aoste le rappelait de nouveau, mais en 1880, ses infirmités le forcèrent au repos. Il se retira alors au refuge des pauvres qu'il avait lui-même fondé dans cette ville. C'est là qu'il rendit son âme à Dieu, le 27 septembre.

Membre de la Société géologique de France, de l'Académie de Savoie et de celle d'Aoste, dont il était président depuis 1868, le P. Laurent a publié les ouvrages suivants : *Les ombres de Descartes, Kant et Jouffroy, à M. Cousin*, in-12, Lyon, 1844, fiction dans laquelle il suppose que ces personnages apparaissent à M. Cousin, alors grand maître de l'Université, et lui reprochent ses erreurs philosophiques; *Manuel du tiers ordre de saint François*, in-18, Lyon, 1848; 3ᵉ édition, 1850, 1855, 1865; *Dissertation sur l'indulgence de la Portioncule*, in-12, Lyon, 1850; Bruges, 1854; Paris, 1864, traduit en flamand sous ce titre : *Verhandelung over der oflaat van Portiuncula*, Bruges, 1854; *Études géologiques, philologiques et scripturales sur la cosmogonie de Moïse*, in-8° Paris, 1863; *Conférences ecclésiastiques prêchées dans un grand nombre de diocèses à propos des retraites pastorales*, 2 in-8°, Paris, Bruxelles, Genève, 1881; commencée par l'auteur, cette édition fut achevée par l'abbé Fenoil, prêtre du diocèse d'Aoste. On lui attribue encore un *Traité élémentaire de géologie*.

En 1861 le P. Laurent commençait la publication des *Annales franciscaines*, revue mensuelle destinée aux tertiaires de saint François; c'était pour eux, comme pour ses confrères qu'il éditait la *Vie du P. Ange de Joyeuse*, in-12, Paris, 1863, ouvrage dénué de critique historique et *Le bienheureux Laurent de Brindes, général de l'ordre des fr. min. capucins*, Paris, 1867; ces deux biographies furent traduites en italien, *Storia del P. Angelo da Giojosa*, Milan, 1890; *Vita di S. Lorenzo da Brindisi*, Rome, 1881.

Annales franciscaines, t. XII; E. Duc, *Le clergé d'Aoste de 1800 à 1870;* Eugène de Bellevaux, *Nécrologe et annales biographiques des frères mineurs capucins de la province de Savoie*, Chambéry, 1902.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

3. LAURENT DE PARIS revêtit l'habit des frères mineurs capucins dans les premières années de leur établissement en France, le 7 octobre 1581. De bonne heure nous le voyons entrer dans les dignités et jusqu'à la fin de sa vie il était gardien, définiteur et custode. Il fut en outre lecteur en philosophie et en 1611, après que le pape Paul V eut ordonné dans tous les ordres religieux l'étude de l'hébreu, du grec et de l'arabe, le P. Laurent fut le premier chargé du cours d'hébreu. Dans la préface de son *Traité de l'amour de Dieu*, saint François de Sales, passant en revue les ouvrages sur le même sujet, écrivait : « Nous voyons de plus un grand et magnifique palais que le R. Père Laurent de Paris, prédicateur de l'ordre des capucins, bastit à l'honneur de l'amour divin, lequel estant achevé sera un cours accompli de la science de bien aimer. » Quand l'évêque de Genève écrivait ces lignes, le P. Laurent avait déjà publié *Le palais d'amour divin de Jésus et de l'âme chrétienne, où toute personne tant religieuse que séculière peut apprendre à aimer Dieu en vérité*, in-4°, Paris, 1602, 1614. Ce tome premier devait être suivi de la *Salle de l'amour divin* en deux tomes et du *Cabinet de l'amour divin* en un tome. Ces ouvrages ne furent jamais publiés par l'auteur qui donna seulement : *Les tapisseries du divin amour ou la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ Rédempteur des humains, Fils de Dieu vivant, selon la vérité de l'histoire*, in-4°, Paris, 1631. La même année le P. Laurent, mourait au couvent de Meudon, où il était gardien, le 12 avril, sans avoir achevé ce dernier ouvrage. Loué par saint François de Sales, le *Palais de l'amour divin* l'a été également par le docte et pieux cardinal Bona, *Via compendii ad Deum*, c. XX, *De amore Dei*, 4; néanmoins ces livres, aujourd'hui fort rares, sont d'une lecture difficile et le style de l'auteur, prétentieux et ampoulé, est loin d'avoir la grâce qui caractérise les bons écrivains de son époque. On y rencontre cependant de fort belles pages sur le Sacré-Cœur, qui font placer à bon droit le P. Laurent parmi les précurseurs de sainte Marguerite-Marie.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; *Annales franciscaines*, juin 1891, t. XVII, p. 433 sq.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

4. LAURENT DE SAINTE-THÉRÈSE, carme déchaussé et théologien du XVIIᵉ siècle. — Fils unique de parents nobles et catholiques, il naquit à Drogheda (Irlande), en 1626. Son père, chef de milice, ayant été tué, toute l'éducation de l'enfant retomba sur la pieuse veuve; celle-ci l'éleva si bien dans la crainte de Dieu que Laurent, nonobstant sa grande jeunesse et la persécution religieuse, se joignit aux carmes déchaussés, qui, traqués par les fanatiques adeptes de Cromwell, habitaient la moitié de sa maison maternelle. Ayant prononcé ses vœux, il fut envoyé en France pour faire ses études philosophiques et théologiques, études qu'il acheva à Rome au séminaire des Missions, alors séminaire de Saint-Paul ou de la Victoire; il s'y préparait avec ardeur à la vie de missionnaire, objet de tous ses vœux. Au chapitre général de 1650, il soutint avec grand succès des thèses publiques et se gagna tous les cœurs autant par son humilité que par la perspicacité et vivacité de son intelligence. Le nouveau général, François du Saint-Sacrement, désirant doter sa province de Lombardie d'un sujet aussi remarquable, le nomma professeur de théologie au collège de Bologne. Laurent s'acquitta si parfaitement de son lectorat que les supérieurs le conservèrent dans sa charge tant à Bologne, qu'à Crémone; et, malgré sa jeunesse, ils l'élurent définiteur provincial. Afin de mettre un terme aux revendications de la province romaine sur le séminaire des Missions, d'accord avec la Sacrée Congrégation de la Propagande, le général Dominique de la Très-Sainte-Trinité, de la province de Paris, abandonna en 1662 à la province romaine le séminaire de Saint-Paul ou de la Victoire; il décida de transférer ailleurs le séminaires des Missions et de ne le faire dépendre que du général, du définitoire général et de la Sacrée Congrégation de la Propagande. Le cardinal Maidalchi, abbé commendataire du monastère de Saint-Pancrace-hors-les-Murs, fit don à l'ordre des carmes déchaussés de l'église Saint-Pancrace, du monastère et des terres adjacentes, donation qui fut confirmée par une bulle pontificale, le 1ᵉʳ mars 1662. Dès le 6 du même mois eut lieu la prise de possession. Le général soucieux du progrès du nouveau séminaire, jeta les yeux sur le jeune Laurent de Sainte-Thérèse, l'agrégea

à la province romaine et le nomma lecteur des controverses et recteur du séminaire de Saint-Pancrace.

Malgré ses nombreuses occupations de recteur et de lecteur, Laurent était un des plus assidus aux offices du chœur et trouvait le moyen d'ajouter une heure d'oraison mentale supplémentaire aux deux heures prescrites par les constitutions. En même temps, sur l'ordre de ses supérieurs, il travaillait à composer un grand ouvrage de controverses, qu'il pensait intituler *Elucidarium thomisticum*. Mais, épuisé avant le temps, il fut frappé d'apoplexie et mourut au mois d'avril 1670, à peine âgé de quarante-quatre ans. Son disciple, Adéodat des Saints-Pierre-et-Paul (4 juillet 1626-15 février 1691), rassembla les fragments de son maître et les copies des étudiants et publia à Rome, 1682-1683, en cinq tomes in-fol. : *Speculum theologicum seu difficiliores controversiæ selectæ ex Summa sancti Thomæ discussæ, et resolutæ ad mentem ejusdem Angelici Doctoris*. Dans le t. I (1682) sont commentées les douze premières questions de la *Somme théologique* de saint Thomas formant les trois traités : *De la théologie* (112 pages); *De Dieu* (170 p.) et *De la vision béatifique* (144 p.). Dans le t. II (1683) se continue le commentaire de la *Somme* depuis la question XIV constituant les traités : *De la science* et *De la volonté de Dieu* (488 p.). Dans le t. III (1683) se trouvent les traités : *De la prédestination et de la réprobation*; et *De la Trinité* (584 p.). Le IVe (1683) comprend les traités : *Des actes humains; De la justice et du droit;* et *De la pénitence* (488 p.). Enfin le Ve (1682) traite *Du Verbe incarné* (488 p.).

Martial de Saint-Jean-Baptiste, C. D., *Biblioth. carm. excalc.*, Bordeaux, 1730, p. 273-274; Louis de Sainte-Thérèse, C. D., *Les Annales des carmes déchaussés de France*, nouv. édit., Laval, 1891, t. II, p. 578-583; Cosme de Villiers, carme, *Biblioth. carmel.*, Orléans, 1752, t. II, col. 230-231, n. 31; Joseph-Albert Ximenez, *Bullarium carmelitanum*, t. III, Rome, 1768, p. 587*a*-595*a*; Barthélemy de Saint-Ange et Henri du Saint-Sacrement, C. D., *Collectio scriptor. O. carm. excalc.*, Savone, 1884, t. I, p. 372-374; Hurter, S. J., *Nomenclator literarius*, 3e édit., t. IV, col. 30; Anastase de S. Paul, C. D., *Cursus theologiæ mystico-scholasticæ P. Josephi a Spiritu Sancto*, Bruges, 1924, t. I, app., p. 296.

P. Anastase de Saint-Paul.

5. LAURENT D'ORLÉANS, voir LORENS.

LAURIA (Brancati de), frère mineur conventuel et cardinal, était né le 10 avril 1612, dans la petite ville de Lauria (Calabres). Réduit à la dernière extrémité par une maladie grave, il avait fait vœu à saint François d'entrer dans son ordre, s'il revenait à la santé. En exécution de cette promesse, le 2 juillet 1630, il recevait l'habit religieux et changeait son nom de Jean-François en celui de Laurent. Après avoir achevé le cours de ses études et conquis le titre de maître en théologie, il enseignait à son tour dans plusieurs couvents et même à l'université de la Sapience à Rome. De bonne heure ses connaissances théologiques et canoniques lui valurent les charges de consulteur des Indulgences, des Rites, de la Visite, du Saint-Office, de la Consistoriale, d'examinateur du clergé et des évêques et de premier custode de la bibliothèque vaticane. Très estimé des papes Alexandre VII, Clément IX et Clément X, le P. Laurent était créé cardinal, du titre des Saints-Apôtres, par Innocent XI, au consistoire du 1er septembre 1681, et bientôt après il était nommé bibliothécaire de la sainte Église. Il méritait cette dignité par ses précédents travaux, car, à peine investi de ces fonctions, il dédiait à ses collègues du Sacré-Collège le dixième volume de ses œuvres. Sous la pourpre, le cardinal Brancati continua sa vie laborieuse; l'étude, disait-il, avait toujours été son meilleur repos, et, véritable enfant de saint François, il ne perdait pas pour cela l'esprit de sainte oraison et de dévotion. Sa charité était proverbiale, si bien qu'on l'accusait de prodigalité. Une inscription placée au couvent des Douze-Apôtres rappelle qu'il fut le bienfaiteur de cette maison, dont en particulier il avait fait construire la bibliothèque. Il contribua encore largement aux frais de la béatification de son confrère, l'humble Joseph de Cupertino. Enfin, plein de jours et de mérites, le cardinal Brancati s'endormit pieusement dans le Seigneur, le 30 novembre 1693.

Il laissait les ouvrages suivants : *Epitome canonum omnium qui in conciliis generalibus ac provincialibus, in decreto Gratiani, in Decretalibus, in epistolis, in constitutionibus romanorum pontificum usque ad SS. D. N. Alexandri VII annum quartum continentur*, in-fol. Rome, 1659, 2e édition, Venise, 1673, 1689, 1706; Cologne, 1683, 1684. Cet ouvrage est un simple index alphabétique, dans lequel il renvoie aux collections indiquées dans les préliminaires. Le barnabite Jean-Paul Paravicini, vicaire provincial d'Allemagne, le rééditait en y ajoutant les décisions principales, sous ce titre *Polyanthea sacrorum canonum coordinatorum... olim opera Em. ac Rev. DD. Brancati de Laurea... in epitomen redacti... sublata fontis adeundi necessitate*, 3 in-fol., Prague, 1708; Cologne, 1728. Son œuvre principale est la suivante : *Commentaria in III et IV librum sententiarum Joannis Duns Scoti*, 9 in-fol., Rome, 1653, 1682. Ces commentaires parurent dans un ordre assez bizarre, il commença par le IVe livre et le tome premier sur le IIIe livre parut le dernier. Roccaberti a inséré trois *Disputationes, de decretis Ecclesiæ, de objecto materiali fidei in questionibus facti, de proponente legitime res fidei*, extraites du t. III des Commentaires *in IIIum librum*, dans sa *Biblioth. maxima pontificia*, t. XV, p. 1-141, Rome, 1698.

Il publia ensuite *Opuscula octo de oratione christiana ejusque speciebus, in tyronum orantium gratiam edita ab eorum amantissimo*, in-8°, Rome, 1685; Venise, 1687; Brescia, 1697; Montreuil-sur-Mer, 1696, ouvrage très estimé et dont Benoît XIV faisait le plus grand cas déclarant ne pas connaître l'auteur « *qui materiam orationis clarius, subtilius et tutius explicaverit* »; *Opuscula tria de Deo quoad opera prædestinationis, reprobationis et gratiæ actualis, in commodum tyronum S. Augustini doctrinæ studiosorum elucubrata*, in-4°, Rome, 1687; dans ces traités, écrit Hurter, il défend la grâce efficace par elle-même et la prédestination purement gratuite, comme la doctrine évidente de saint Augustin. Nous avons en témoignage de la piété du savant cardinal : *Devota ad D. N. Jesum Christum precatio; Devota laudis ad SS. Trinitatem oratio; Gratulatoria humilis et devota oratio ad omnes cælestium civium ordines; Devota ad beatam semper virginem Mariam salutatio*, in-12, 1688, 1689, 1695

Brancati avait composé pour son usage un *Index alphabeticus rerum et locorum omnium memorabilium ad annales card. Baronii*, qu'il avait confié à un de ses admirateurs, le portugais Jean de Lima et Mello, marquis de Samandria, avec la permission de le faire imprimer; l'impression était commencée quand mourut l'auteur. L'*Index* parut à Rome en 1694, in-4°. Dans sa préface l'éditeur annonçait que le P. Barthélemy Comando, conventuel, curé perpétuel des Douze-Apôtres, allait publier un autre ouvrage du cardinal dont il donnait un titre abrégé. C'est la *Vita et opera Jesu Christi, manu sanctorum evangelistarum scripta vel Contextus evangelicus, uno quatuor evangelistarum calamo sacram Jesu Christi describens historiam*, in-12, Rome, 1695. Jean de Saint-Antoine rapporte que le même Comando édita un *Compendium Nicolai de Lyra*, du même auteur. Nous ne parlerons pas des manuscrits que Brancati laissait en mourant, ni d'autres œuvres littéraires; ce que nous avons dit suffit à justifier le jugement de l'historien de la litté-

rature italienne : « Il était tenu pour l'un des plus savants théologiens de son époque. »

Pour avoir confondu le cardinal Brancati, Brancatus, avec son contemporain et quasi homonyme Brancacci, Brancatius, également cardinal († 1675), Jean de Saint-Antoine lui a attribué plusieurs dissertations, dont celui-ci est l'auteur. La plus connue est celle qui a pour titre *De chocolatis potu diatribe*, in-4°, Rome, 1664; il y étudie cette question : *an chocolates aqua dilutus, prout hodierno usu sorbetur, ecclesiasticum frangat jejunium*, et répond que pris en petite quantité le chocolat ne rompt pas le jeûne. Éditée plusieurs fois, elle se trouve dans le volume des *Dissertationes*, de Brancacci, in-4°, Rome, 1672, avec les suivantes : *De privilegiis quibus gaudent cardinales in propriis capellis; De optione sex episcopatuum S. R. E. cardinalium; De pactionibus cardinalium quæ vocantur conclavis capitula; De sacro Viatico in extremo vitæ periculo certantibus exhibendo; De regulis sanctorum Patrum; De benedictione diaconali; De altarium consecratione.*

Le P. Comando publia *Vita F. Laurentii Brancati de Laurea cardinalis bibliothecarii*, in-4°, Rome, 1698; elle était aussi écrite en italien par l'abbé Gabriel Baba, in-4°, *ibid.*, 1699.

Franchini, *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori conventuali*, Modène, 1693; Eggs, *Purpura docta*, Munich, 1714, l. VI, n. 98; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732; Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, Bologne, 1734, l. III, c. XVI; Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia*, Brescia, 1763, t. II, 4e part.; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Modène 1780, t. VIII; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 351-355.

P. EDOUARD d'Alençon.

LAUTER (Georges), théologien allemand (1610†). — Originaire d'Ehingen (Wurtemberg), il étudia à l'université d'Ingolstadt, où il prit en 1561 le grade de maître ès-arts; en 1562, il est prédicateur de l'église Notre-Dame à Ingolstadt, en 1563 prédicateur de la cour du duc Albert de Bavière. Ayant pris ses grades théologiques en Italie, il reçoit un canonicat à la cathédrale de Munich, dont il devient doyen, 1571, puis prévôt, 1577; il meurt en 1610. — On a de lui : 1° *De sacrificio missæ*, Munich, 1565. — 2° *Refutatio falsæ gratulationis Jac. Andreæ lutherani, quod concionatores et doctores ducatus Bavariæ lutheranam doctrinam susceperint*, ibid., 1569. — 3° Une traduction allemande abrégée de l'*Enchiridion controversiarum* de Jean Eck, Ingolstadt, 1565. Enfin, trois volumes de *Sermons*, Munich, 1572, et quelques opuscules de piété.

Jöcher-Rotermund, *Gelehrten Lexikon*, t. III, Delmenhorst, 1810, col. 1417; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 442.

E. AMANN.

1. LAVAL (Jean), jésuite, né à Ussel (Corrèze) en 1602, mort à Limoges en 1691. Auteur ascétique estimé, on a de lui divers ouvrages de piété et un solide ouvrage de doctrine : *Maximes fondamentales de l'état spirituel*, in-8°, Paris, 1657.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1575 sq.

P. BERNARD.

2. LAVAL (Antoine de), sieur du Belair, humaniste et théologien français (1550-1631). — Originaire d'une famille noble du Bourbonnais, il devint en 1583 géographe du roi, après avoir été maître des eaux et forêts et capitaine du parc et château de Beaumanoir-lès-Moulins. Vrai type d'humaniste, au sens large de ce mot, il était fort versé dans les langues, l'histoire, la géographie et même la théologie. C'est pour ses connaissances dans cette discipline, qu'il fut invité à diverses conférences contradictoires avec les protestants, à celle de 1587 tenue à Paris sous les auspices du cardinal de Gondi, à celle de 1593, présidée à Mantes par le cardinal Duperron. De ces conférences on trouve un écho dans le *Traité du grand chemin de la vraie Église*, Paris, 1615, où l'on démontre par l'origine et la suite des traditions ecclésiastiques l'autorité de l'Église romaine. Ce fut aussi à la suite de ses discussions avec les protestants que du Belair entreprit de traduire un certain nombre d'écrits de l'ancienne littérature chrétienne : *Homélies de saint Chrysostome avec les catéchèses* (mystagogiques) *de saint Cyrille*, Paris, 1620. Cet auteur a publié aussi une *Paraphrase des CL Psaumes de David tant littérale que mystique avec annotations nécessaires*, Paris, 1610, plusieurs fois réimprimée, 1613, 1620, 1629, 1630. Un autre de ses écrits plus curieux que les précédents n'intéresse que de loin la théologie : *Desseins des professions nobles et publiques, contenant plusieurs traités divers et rares avec l'histoire de la maison du connétable de Bourbon, écrite par son secrétaire Marillac*, Paris, 1605, autres éditions en 1613, 1622.

Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VI, p. 187-188; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXXVII; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXIX, col. 961.

E. AMANN.

LAVEMENT DES PIEDS. — I. Faits bibliques. II. Faits liturgiques. III. Question théologique : le lavement des pieds est-il un sacrement ?

I. FAITS BIBLIQUES. — 1° *Le lavement des pieds acte d'hospitalité.* — L'usage en Palestine étant de marcher pieds nus ou en sandales sur un sol souvent poudreux, on comprend que se laver les pieds soit la première précaution à prendre en rentrant au logis. C'est pourquoi, quand David veut conseiller à Urie de passer au moins une nuit au domicile conjugal, il lui dit : « Descends dans ta maison et lave tes pieds. » II Reg., XI, 18. D'autre part, quand on a fait cette opération, on hésite à salir de nouveau ses pieds, et c'est pourquoi l'épouse s'excuse ainsi de ne pas aller ouvrir à l'amoureux qui frappe à sa porte : « J'ai ôté ma tunique, comment la remettre ? J'ai lavé mes pieds, comment les salir ? » Cant., V, 3.

On comprend qu'une des premières règles de l'hospitalité orientale exige que l'on offre à l'hôte de quoi se laver les pieds. Ainsi fait Abraham pour ses trois visiteurs, Gen., XVIII, 4; ainsi Lot à Sodome, Gen., XIX, 2; ainsi Laban à l'égard d'Éliézer, Gen., XXIV, 32; ainsi l'intendant du Pharaon à l'égard des frères de Joseph, Gen., XLIII, 24; ainsi le vieillard de Gabaa à l'égard du lévite d'Éphraïm. Jud., XIX, 21. Aussi Jésus-Christ a-t-il pu, sans étonner personne, se plaindre que cette règle n'ait pas été observée à son égard. Luc., VII, 38, 44.

Il y avait d'ailleurs une nuance très notable dans la courtoisie selon qu'on laissait à l'hôte le soin de se laver les pieds lui-même ou qu'on lui faisait rendre ce service par ses esclaves, au besoin par sa femme. III Reg., XXV, 41. Mais le comble de la politesse était que le maître de la maison s'acquittât lui-même de cet humble soin. C'est précisément par une condescendance de ce genre que le Christ a voulu, au dernier jour de sa vie, inculquer fortement à ses disciples une leçon de charité, d'humilité et de respect mutuel. Joa., XIII, 15.

Cette leçon était si présente à l'esprit des premiers chrétiens que saint Paul mettait au nombre des devoirs de la veuve qui aspire à être consacrée à Dieu l'habitude déjà contractée de « laver les pieds des saints ». I Tim., V, 10, c'est-à-dire, selon toute apparence, de ces frères selon la foi, voyageant de ville en ville, dont la réception, d'après la *Didachè*, IX, était un des devoirs les plus onéreux, mais aussi les plus nettement ressentis des premières communautés chrétiennes.

2° *Le lavement des pieds, acte rituel.* — Le lavement des pieds n'est pas seulement dans la Bible une mesure de propreté. C'était aussi un rite de purification prescrit aux prêtres par la Loi avant d'approcher du tabernacle ou de l'autel. Ex., xxx, 18-21; xl, 30-32. La « mer d'airain » était destinée à cet usage. Ex., *ibid.*, III Reg., vii, 23-26; II Paral., iv, 6. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, t. ii, p. 278; *Jewish Encyclopædia*, t. v, col. 357.

On a relevé dans l'antiquité chrétienne quelques traces d'imitation de ces usages rituels. Cf. Tertullien, *De Orat.*, xiii, *P. L.*, t. i, col. 1167.

Ainsi d'après Eusèbe, *Hist. eccl.*, X, iv, *P. G.*, t. xx, col. 864, 865, cf. éd. Grapin, t. iii, p. 108, n. 40, le panégyriste de l'évêque de Tyr le loue de ce qu'il n'a pas permis qu'on entrât dans le sanctuaire « avec des pieds souillés et non lavés, » et a placé à cet effet des fontaines à l'entrée. Paulin de Nole, *Epist.*, xxxii, *ad Severum*, 15, *P. L.*, t. lxi, col. 337, parle d'un *cantharus* ou bassin placé à l'entrée d'une basilique. Il est vrai que ce bassin ne paraît destiné qu'à l'ablution des mains. Mais ailleurs les ablutions ont dû être plus abondantes, chaque pays gardant en cela ses usages. Socrate, *H. E.*, II, xxxviii fin, *P. G.*, t. lxvii, col. 332, parle d'un puits placé dans la cour d'une église. Ces usages se sont conservés avec une fidélité particulière dans l'islamisme, dont l'art religieux est issu de Byzance.

II. Faits liturgiques. — Nous les rangerons sous deux chefs : 1° Le lavement des pieds comme rite post-baptismal dans la liturgie du samedi saint. 2° Le lavement des pieds comme cérémonie spéciale du jeudi saint. Le premier de ces faits appartient à l'histoire des liturgies latines avant Charlemagne; le second, sauf en Espagne et peut-être en Gaule, n'est attesté qu'après cette époque.

1° *Le lavement des pieds dans le rituel du baptême solennel du samedi saint.* — Mgr Duchesne, dans son ouvrage classique sur les *Origines du culte chrétien*, c. ix, § 2, fin, 2e édit., 1898, p. 314; 5e édit., 1920, p. 345, résume ainsi l'état des faits pour la période antérieure à Charlemagne : « Le rite du lavement des pieds s'observait en Gaule et à Milan, mais non en Espagne, où il avait été formellement proscrit par le concile d'Elvire (can. 48). On n'en trouve pas trace en Orient et il est très sûr qu'on ne l'admettait pas à Rome. C'est une particularité locale, introduite d'abord dans les Églises du midi de la Gaule ou de Haute-Italie. » Il nous faut indiquer ici les principaux textes sur lesquels s'appuient ces constatations sommaires dont une étude assez longue nous a démontré l'exactitude, sans nous étonner d'ailleurs, vu le nom dont elles étaient signées. Nous parcourrons les diverses contrées de l'Occident et nous finirons par Rome.

1. *Afrique.* — Saint Augustin, dans sa lettre lv *ad Januarium*, c. xviii, n. 33, *P. L.*, t. xxxiii, col. 216, énumère divers usages liturgiques à propos desquels on a relevé des divergences notables entre les usages des différents pays. Arrivé au lavement des pieds, il s'exprime ainsi : « Quant au lavement des pieds, le Seigneur l'ayant recommandé comme un modèle de l'humilité qu'il était venu enseigner, ainsi qu'il l'a déclaré tout au long, on a demandé à quel moment de préférence il convenait d'ajouter sur un point de cette importance l'exemple au précepte, *quonam tempore potissimum res tanta etiam facto doceretur*. La réponse obvie, c'est de le faire au moment où la recommandation s'impose davantage au respect, *quo ipsa commendatio religiosius inhæreret*. Mais, de peur que cet usage parût appartenir au rite même du baptême, *ad ipsum sacramentum baptismi*, beaucoup n'ont pas voulu l'accepter. Quelques-uns même n'ont pas craint de l'abolir. D'autres, voulant à la fois et recommander cette pratique par la sainteté du temps, *ut hoc et sacratiore tempore commendarent*, et la distinguer du rite même du baptême, ont choisi pour cet effet soit le troisième jour de l'octave, parce que le nombre trois se fait particulièrement remarquer par sa place en beaucoup de rites symboliques, *quia et ternarius numerus in multis sacramentis maxime excellit*, soit le jour même de l'octave. »

Remarquons que dans ce texte il n'est nullement question du lavement des pieds du jeudi saint, mais de celui du samedi, pratiqué en certaines Églises, aboli en d'autres, et renvoyé dans quelques-unes au troisième ou au dernier jour de l'octave de Pâques. Ce n'est que par suite d'une confusion grossière que beaucoup d'auteurs (la plupart de ceux qui nous ont précédés ont cru pouvoir citer saint Augustin comme un témoin du lavement des pieds liturgique du jeudi saint. Ils renvoient à ce propos à un autre texte qu'il suffit de relire pour s'apercevoir qu'il y est question, non de lavement des pieds, mais de bain complet, non d'un usage liturgique, mais d'une simple pratique de propreté, elle aussi d'ailleurs ordonnée en vue du baptême. Ce texte se trouve à la fin de la première lettre *ad Januarium* ou plutôt de la première partie de la lettre que nous venons de citer. *Epist.*, liv, n. 9-10, *P. L.*, t. xxxiii, col. 204. Saint Augustin, après avoir longuement examiné la question de savoir s'il faut ou non jeûner le jeudi saint, donne la raison pour laquelle d'après lui il est d'usage en certaines Églises de rompre le jeûne ce jour-là et même de n'offrir le sacrifice qu'après le repas. *Hoc tamen non arbitror institutum nisi quia plures et prope omnes in plerisque locis eo die lavare consueverunt. Et quia nonnulli etiam jejunium custodiunt, mane offertur propter prandentes, quia jejunia simul et lavacra tolerare non possunt, ad vesperam vero propter jejunantes.* Le paragraphe suivant donne la raison de cet usage universel du bain du jeudi saint. C'est uniquement une raison de propreté, qui s'est étendue d'ailleurs des catéchumènes aux fidèles. Cf. H. Leclercq, article *Bains* dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*.

Quant au témoignage de saint Augustin, il est d'autant plus précieux qu'il vaut, non seulement pour l'Afrique, mais indirectement pour Milan, où Augustin avait lui-même reçu le baptême des mains de saint Ambroise.

2. *Haute-Italie.* — Nous avons de saint Ambroise, sous le titre *De mysteriis liber unus*, une exposition des rites du baptême qui nous permet de nous rendre compte de l'usage milanais du ive siècle.

Aussitôt les catéchumènes sortis des fonts et munis de l'onction du chrême, on leur rappelle la scène évangélique du lavement des pieds : *Ascendisti de fonte, memento evangelicæ lectionis. De myst.*, c. vi, n. 31, *P. L.*, t. xvi, col. 398. Le dialogue entre Jésus et Pierre est rapporté tout au long et on en donne un commentaire sur lequel nous aurons à revenir en étudiant le sens et la portée du rite que nous ne songeons actuellement qu'à décrire. Pierre, nous dit-on, était pur de péchés actuels, mais il lui restait à effacer la souillure originelle. *Ideo planta ejus abluitur, ut hæreditaria peccata tollantur : nostra enim propria per baptismum relaxantur. Ibid.*, n. 32. Suit une recommandation morale sur l'imitation de l'exemple d'humilité donné par le Sauveur. Puis on passe au rite suivant en ces termes : *Accepisti post hæc vestimenta candida...*

De cette description de saint Ambroise, on doit rapprocher le passage parallèle du *De sacramentis*, ouvrage que l'on a renoncé aujourd'hui à revendiquer pour le grand évêque de Milan, mais qui reflète certainement les usages de la Haute-Italie et d'une époque à peine postérieure. Cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 1912, t. iii, p. 536.

Ascendisti de fonte, quid secutum est ? Audisti lectionem. Subcinctus summus sacerdos... pedes tibi lavit. De sacr., l. III, c. I, n. 4, *P. L.*, t. XVI, col. 432. Ces termes sont plus nets que ceux du *De mysteriis*, en ce qu'ils isolent mieux le simple fait liturgique du commentaire doctrinal qui suit. Les mots : *Audisti lectionem*, permettent de supposer qu'après l'ablution baptismale on lisait tout au long le récit de saint Jean et éclairent dans ce sens les termes beaucoup moins clairs du *De mysteriis : Ascendisti de fonte, memento evangelicæ lectionis.* C'est évidemment le même usage, mais il est ici plus clairement décrit.

Ce qu'il y a de particulièrement intéressant pour nous dans le *De sacramentis*, c'est la petite dissertation polémique qui suit et qui nous fait connaître les motifs de la diversité d'usages qui séparait Rome de Milan et que signalait déjà saint Augustin. « Nous n'ignorons pas, dit l'auteur, que l'Église romaine n'a pas cet usage, alors qu'en toute chose nous suivons ses exemples et sa pratique : elle n'a pas cette coutume du lavement des pieds. Peut-être bien est-ce à cause du grand nombre (des catéchumènes) qu'elle y a renoncé. *Vide ergo, forte propter multitudinem declinavit.* Il y a cependant des gens qui cherchent une excuse. Ce n'est pas, disent-ils, à titre de rite symbolique, *in mysterio*, qu'il faut pratiquer le lavement des pieds, ce n'est pas dans le baptême, dans la régénération, c'est aux hôtes qu'il faut laver les pieds, *sed quasi hospiti pedes lavandi sint.* Autre est la pratique de l'humilité, autre le rite qui sanctifie. Mais écoutez pourquoi ce doit être aussi un rite symbolique et sanctificateur, *audi quia mysterium est et sanctificatio.* » Et, ayant cité les paroles du Christ : « Si je ne te lave pas les pieds, tu n'auras pas de part avec moi, » l'auteur continue : « Je dis cela, non pour blâmer les autres, mais pour recommander mes propres usages, *sed mea officia ipse commendem.* En toutes choses, je désire suivre l'Église romaine. Mais cependant nous aussi nous sommes hommes et nous avons l'intelligence, *sed tamen et nos homines sensum habemus.* C'est pourquoi ce qui ailleurs se fait mieux, nous aussi nous l'observons comme meilleur, *quod alibi rectius servatur et nos rectius custodimus.* C'est l'apôtre Pierre que nous suivons, c'est à sa dévotion que nous nous attachons. »

« A cela que répond l'Église romaine? » « Oui, c'est l'apôtre Pierre qui fut évêque, *sacerdos*, de l'Église romaine, c'est lui-même qui est pour nous le garant de cette doctrine, *auctor hujus assertionis.* C'est lui qui a dit : « Seigneur, non seulement les pieds, mais aussi les mains et la tête. » Voyez sa foi. Auparavant il s'excusait, et c'était humilité; maintenant, il s'offre, et c'est l'effet de sa dévotion et de sa foi. Le Seigneur lui répond, parce qu'il a parlé des mains et de la tête : « Celui qui s'est déjà baigné n'a pas besoin de se laver de nouveau, il n'a besoin que de se laver les pieds. » Pourquoi cela ? Parce que dans le baptême toute faute est effacée. La faute donc s'en va, *recedit ergo culpa.* Mais Adam ayant été « supplanté » par le diable, le venin a été répandu sur ses pieds. Et c'est pourquoi tu laves tes pieds pour que cette partie attaquée par le serpent reçoive un plus grand secours de sanctification qui rende ensuite la « supplantation » impossible. Tu laves donc tes pieds pour effacer le venin du serpent. Et l'humilité aussi trouve son profit à ce que nous ne rougissions pas de faire symboliquement, *in mysterio*, ce qui nous répugne comme service. » *Ibid.*, n. 5-7, col. 433.

On a reconnu dans ces dernières phrases la raison symbolique déjà donnée par saint Ambroise et on a mieux compris sans doute comment elle se rattachait dans l'esprit du temps à une exégèse allégorique de l'Évangile. Nous devrons plus loin essayer de fixer l'exacte portée doctrinale de ces passages. Pour le moment, ce qui nous intéresse, c'est la diversité des usages baptismaux de l'Occident au v[e] siècle et la polémique qu'elle soulevait entre les tenants de l'usage milanais et ceux de l'usage romain.

On voudrait être mieux renseigné sur l'exacte délimitation des deux usages. Mais il ne faut pas s'attendre pour cette époque relativement reculée à posséder des informations liturgiques très complètes. Que l'on songe à l'obscurité qui pèse encore aujourd'hui sur des questions aussi importantes que la préhistoire du canon de la messe. En liturgie, il n'y a que préhistoire jusqu'à l'apparition des livres liturgiques proprement dits. Or, on sait combien ceux-ci sont rares avant l'époque de Charlemagne. Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5[e] édit., p. 124 : « Il n'y a rien à demander en ce genre aux provinces du Danube et de l'Illyricum latin... Ils ont sans doute leur histoire liturgique, mais elle commence très tard, au IX[e] siècle.. L'Afrique non plus n'a rien à nous donner... L'ancienne liturgie espagnole n'a été connue jusqu'à ces derniers temps que par le missel mozarabe (du XVI[e] siècle). »

3. *Gaule.* — *a*) *Textes liturgiques.* — Le lavement des pieds des nouveaux baptisés a sa place dans les trois plus anciens textes conservés de la liturgie gallicane. Ces trois textes sont connus sous les noms très inexacts de *Missale gothicum*, *Missale gallicanum vetus* et *Sacramentarium gallicanum* (celui-ci plus souvent désigné aujourd'hui sous le nom plus exact de *Missel de Bobbio*). Les deux premiers, en effet, ne sont pas des missels, mais des sacramentaires; le troisième au contraire, n'est pas un sacramentaire, mais un missel. Tous trois ont été publiés par Mabillon (les deux premiers d'après Tommasi, leur premier éditeur) et réimprimés par Migne, *P. L.*, t. LXXII, où le troisième texte est faussement attribué à Muratori.

Sur ces trois textes, on trouvera une notice sommaire, mais suffisante, dans L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, c. v (5[e] édit., p. 159, 160, 166), qui date les deux premiers, d'après L. Delisle, des environs de l'an 700 et le troisième du VII[e] siècle, sans autre précision. Pour le Missel de Bobbio, compléter par l'étude de dom Wilmart, qui le date du VIII[e] siècle, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II, col. 939-962. Dom Wilmart a modifié quelques-unes de ses vues en 1912 dans la *Revue Charlemagne*, t. II, p. 1-16. Cf. G. Morin, *Revue bénédictine*, 1914-1919, t. XXXI, p. 326-332; Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. II, p. 285. Les mss. sont : pour le *Missale gothicum* au Vatican, fonds de la Reine, n. *317*; pour le *Missale gallicanum* au Vatican, fonds palatin, n. *493*; pour le *Missel de Bobbio* à la Bibliothèque nationale de Paris, *lat.* n. *13 246.*

Voici les trois textes fournis par nos documents. On peut se reporter, pour les lire d'un seul coup d'œil et en même temps constater l'absence du rite dans les documents parallèles des autres liturgies, au tableau inséré par le R. P. Galtier dans l'article IMPOSITION DES MAINS de ce Dictionnaire, t. VII, col. 1351-1354.

a. Missale gothicum, *P. L.*, t. LXXII, col. 275. Aussitôt après le : *Baptizo te* et l'onction du chrême, suit l'indication :

DUM PEDES EJUS LAVAS, DICIS : Ego tibi lavo pedes. Sicut Dominus noster Jesus Christus fecit discipulis suis, tu facias hospitibus et peregrinis ut habeas vitam æternam. Suit l'imposition des vêtements blancs, et enfin deux « *collectio* » pour la persévérance des néophytes.

b. Missale gallicanum vetus, *P. L.*, t. LXXII, col. 370. Au même moment, mais après une formule d'onction toute différente : *AD PEDES LAVANDOS : Dominus et Salvator noster Jesus Christus apostolis suis pedes lavit : ego tibi pedes lavo, ut et tu facias hospitibus et*

peregrinis qui ad te venerint. Hoc si feceris, habebis vitam æternam in sæcula sæculorum. Amen. Suit, sans aucun rappel de l'imposition des vêtements, une oraison *post baptismum.*

c. *Missale Bobbiense* (*Sacramentarium gallicanum*, de Mabillon), *P. L.*, t. LXXII, col. 502.

Ici une particularité notable. Au lieu de précéder l'imposition des vêtements comme dans le *Gothicum* (et c'était déjà l'ordre indiqué par saint Ambroise), le lavement des pieds vient après ce rite, qui suit immédiatement l'onction. *COLLECTIO AD PEDES LAVANDOS : Ego tibi lavo pedes, sicut Dominus noster Jesus Christus fecit discipulis suis, ita tu facias hospitibus et peregrinis. Dominus noster Jesus Christus de linteo quo erat præcinctus tersit pedes discipulorum suorum, et ego facio tibi : tu facies peregrinis, hospitibus et pauperibus.* Suivent, sous les titres *Post baptismum* et *Item alia*, deux oraisons ou plus exactement (car le titre *item alia* paraît bien un contre-sens) une monition et une oraison pour la persévérance des néophytes.

On aura remarqué que dans nos trois textes le lavement des pieds est postérieur à l'onction. Dans les deux premiers, il précède l'imposition des vêtements; dans le troisième, il lui fait suite.

b) Textes patristiques. — Outre les textes liturgiques, nous possédons, comme attestation du lavement des pieds baptismal en Gaule, des textes de saint Césaire d'Arles (470-543), longtemps édités sous le nom de saint Augustin, et que la critique de notre temps a rendus à leur véritable auteur. Cf. dans ce dictionnaire, l'article CÉSAIRE, t. II, col. 2170 sq.

Ce ne sont que des allusions, mais, qui rapprochées des textes liturgiques retrouvent toute leur valeur : *Serm.*, CLXVIII. *In pascha X*, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2071, n. 3 : « Que les parrains rappellent souvent à leurs filleuls les engagements pris au baptême. *Admoneant ut caritatem custodiant..., peregrinos excipiant et secundum quod ipsis in baptismo dictum est, hospitum pedes lavent.* »

Serm., CCLVII, *ibid.*, col. 2220. C'est un examen de conscience sur les innombrables négligences qu'ont à se reprocher ceux-là mêmes qui ne sont pas coupables de fautes graves. *Cogitemus ex quo sapere cœpimus... quid pro eo quod tarde aut difficile Christum in carcere visitavimus, quod peregrinos negligenter excepimus, quod secundum promissionem nostram in baptismo hospitibus pedes lavare neglexímus.*

Serm., CXLIX, *Cœna Domini*, *ibid.*, col. 2035. Ce sont des reproches à ceux qui croient au-dessous d'eux de laver les pieds des pauvres et des voyageurs. Le rite du baptême n'y est pas rappelé, mais on reconnaît facilement le thème des passages déjà cités. D'autre part, nous voyons apparaître l'idée qui reviendra ailleurs, que laver les pieds des pauvres est un moyen d'expier ses propres péchés.

... *Quam excusationem prætendere poterimus qui dedignamur impendere peregrinis quod ille dignatus est impendere servis suis ?*

... *Timeamus ergo, fratres, illud quod beatus apostolus Petrus timuit quando audivit Dominum dicentem : Si non lavero te, non habebis partem mecum... Inclinemus nos potius ad sanctorum vel peregrinorum vestigia : quia cum hoc sancta humilitate complemus, illorum quidem pedes manibus nostris tangimus, sed animarum nostrarum sordes et maculas per fidem et humilitatem abluimus et non solum minuta, sed etiam capitalia peccata purgamus.*

4. *Pays de rite celtique* (Cornouaille, pays de Galles, Irlande, Écosse, Bretagne continentale ou Armorique). — L'existence du lavement des pieds postbaptismal en ces pays nous est attesté par le document connu sous le nom de *Missel de Stowe*. Nous en empruntons la description à dom P. de Puniet, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, art. *Baptême*, t. II, col. 334.

« Ce manuscrit, trouvé au XVIII[e] siècle en Allemagne, a successivement séjourné dans la bibliothèque du duc de Buckingham à Stowe, puis dans celle de lord Ashburnham, d'où il est passé récemment (sous la cote *D, II, 3*) à l'Académie royale de Dublin. Il a été primitivement en usage dans une église, sans doute monastique, de Munster, dans le sud de l'Irlande. Par son écriture cursive et l'ornementation de ses lettres, il semblait appartenir à l'art irlandais du VI[e] siècle. Dom Bäumer le croyait du VII[e] siècle. Mais aujourd'hui, on le considère comme datant du VIII[e] ou du IX[e] siècle avec des additions du X[e] (E. Bishop. *Journal of theological studies*, 1903, t. IV, p. 574, note 1). » Cf. la description de dom Gougaud dans le même *Dictionnaire*, art. *Celtiques* (*liturgies*), t. II*b*, col. 2973. Le Missel de Stowe a été édité par F. E. Warren, *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church*, Oxford, 1881. Notre rite est décrit à la page 217 de cette édition.

Après l'ablution baptismale, l'onction du chrême, l'imposition des vêtements blancs et l' « *apertio manus* » (un rite presque exclusivement celtique et qui consiste dans un signe de croix tracé par le prêtre dans la main droite du baptisé, on retrouve ce rite à Jumièges au XI[e] siècle. Martène, *De ant. Eccl. ritibus*, t. I, p. 73).

TUNC AD LAVANDUM PEDES EJUS ACCEPTO LINTEO.

Alleluia. Lucerna pedibus meis verbum tuum, Domine.

Alleluia. Adjuva me Domine et salvus ero.

Alleluia. Visita nos Domine in salutare tuo.

Alleluia. Tu mandasti mandata tua custodiri nimis.

Mandasti misericordiam tuam, opus manum tuarum ne despicias.

Si ego lavi pedes vestros dominus et magister vester et vos debetis alterutrius pedes lavare : exemplum enim dedi vobis ut quemadmodum feci vobis et vos facitais (*sic*) *aliis.*

Dominus et salvator noster Jesus Christus, pridie quam pateretur, accepto linteo splendido, sancto et immaculato, præcinctis lumbis suis misit aquam in pelvim, lavit pedes discipulorum suorum. Hoc et tu facias exemplum Domini nostri Jesu Christi hospitibus et peregrinis tuis.

Suit immédiatement la formule de la communion du nouveau baptisé : *Corpus et sanguis D. N. J. C. sit tibi in vitam æternam. Amen.*

C'est peut-être, comme le conjecture Warren à cet endroit, cet usage gallican du *pediluvium* que saint Augustin de Cantorbéry demandait aux évêques bretons d'abandonner quand, entre autres conditions d'union, il leur offrait celle-ci : *Ut ministerium baptizandi, quo Deo renascimur, juxta morem sanctæ romanæ Ecclesiæ compleatis.* Bède, *H. E.*, II, 12, *P. L.*, t. XCV, col. 83; Haddon et Stubs, *Councils and ecclesiastical documents of Great Britain and Ireland*, t. I, p. 153; cf. Wilson, dissert. IV, dans A. J. Mason, *The mission of S. Augustin to England*, Cambridge, 1897.

5. *Espagne.* — Toute l'histoire du lavement des pieds en ce pays tient entre deux canons conciliaires, le canon 48 d'Elvire, qui l'interdit dans les premières années du IV[e] siècle, et le canon 3 de Tolède qui le prescrit en 694. Mais dans le premier cas il s'agit du rite baptismal et dans le second de la cérémonie annuelle du jeudi saint, dont il sera question plus loin.

Voici le canon d'Elvire, qui a passé dans le *Décret*, causa I, quæst. I, c. 104 : *Emendari placuit, ut hi qui baptizantur, ut fieri solebat, nummos in concha non mittant, ne sacerdos quod gratis accepit pretio distrahere videatur, NEQUE PEDES EORUM LAVANDI SUNT a sacerdotibus vel clericis.* F. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien...* Fribourg-en-B. et Leip-

zig, 1896, p. 21. La dernière ligne a été parfois lue : *sed clericis.* Il ne paraît pas qu'il faille accepter cette lecture, qui donnerait un sens tout différent à notre canon. Quant à la date du concile d'Elvire, ordinairement placé en 306, elle a été controversée. Mais les limites extrêmes du doute ne dépassent pas le IVe siècle. Notre présente enquête ne requiert pas une plus grande précision. Cf. Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, t. I *a*, p. 249. En tout cas on ne s'étonnera pas de ne pas trouver de trace du rite postbaptismal du lavement des pieds dans les textes qui nous sont conservés de la liturgie wisigothique. Cf. M. Férotin, *Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du Ve au XIe siècle,* dans les *Monumenta Ecclesiæ liturgica,* publiés sous la direction de dom Cabrol et dom Leclercq, Paris, 1904, t. V, col. 34.

Les quatre textes que nous avons rapportés, à savoir les trois documents gallicans et le Missel de Stowe sont, à notre connaissance, les seuls livres liturgiques complets qui contiennent le rite baptismal du lavement des pieds. Le fait n'a rien d'étonnant, si l'on se rappelle qu'il n'existe aucun livre liturgique gallican, pur de toute infiltration romaine. Ceux-là mêmes que nous venons d'étudier témoignent de ce mélange de rites qui ira croissant à partir de Charlemagne.

Il faut notamment remarquer que les livres milanais, dits ambrosiens, sont tous de basse époque : aucun n'est antérieur au Xe siècle. Cf. P. Lejay, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* art. *Ambrosien (rite),* t. I, col. 1375. Le rite milanais n'apparaît dans l'histoire, en tant que rite local, qu'à l'occasion des crises que lui a fait subir la concurrence du romain. Et de ces crises, — dont la plus ancienne, attestée d'ailleurs par des souvenirs en partie légendaires, se rattache à une tentative de Charlemagne, — le rite n'est jamais sorti indemne, si bien qu'il n'est, dans son état historique, qu'un mélange de romain et de gallican, témoin la présence du canon romain de la messe. Rien d'étonnant dès lors si le rituel baptismal, moins résistant que la messe, a perdu les particularités jadis attestées par saint Ambroise et que le *De sacramentis* nous montrait déjà fortement battues en brèche par la concurrence de l'usage romain.

Il y aurait évidemment lieu de se demander si les usages gallicans (au sens large du mot qui s'applique à la Gaule Cisalpine ou Haute-Italie aussi bien qu'à notre Gaule Transalpine, aujourd'hui la France), usages que nous voyons s'opposer au rite romain du IVe et du Ve siècle (cf. la lettre du pape saint Innocent à Décentius, *P.L.*, t. XX, col. 554), ne témoigneraient pas eux-mêmes d'un usage romain ancien, qui serait la source commune de tous les rites occidentaux. La question a été posée, on le sait, mais elle déborde de beaucoup le cadre de notre étude et elle paraît bien, dans l'état actuel des documents, insoluble.

Conclusion. — A quelle époque a disparu le lavement des pieds postbaptismal dans les régions où il a été en usage ? Voilà une question à laquelle il est difficile de répondre. On a déjà dit qu'à Milan il a dû disparaître entre le Ve et le Xe siècle. Ce sont des limites bien larges. En Espagne, on n'en trouve pas de trace après le concile d'Elvire au début du IVe siècle. En Gaule, Alcuin, au IXe siècle, n'en fait pas la moindre mention là où il énumère en détail les rites du baptême. *Epist.*, XC et CXIII, *P. L.*, t. C, col. 292. Rien non plus dans Amalaire, *De cæremoniis baptismi, P. L.*, t. XCIX, col. 899.

Il suffit d'ailleurs de réfléchir un instant pour se rendre compte que le lavement des pieds, rite touchant et instructif dans les baptêmes d'adultes, ne pouvait guère s'appliquer aux enfants. Le baptême des enfants devenant le cas général, le rite devait tomber de lui-même. Et peut-être ne faut-il pas chercher d'autre cause pour expliquer la disparition de cet usage. Qui sait même si à Rome, où il n'est pas attesté, il n'avait pas pour ce motif disparu depuis longtemps à l'époque de nos plus anciens documents ? On s'explique en tout cas que les seuls textes qui nous le montrent encore en vigueur viennent des régions qui, en bordure de l'Empire, ont vu longtemps encore des baptêmes d'adultes.

Mentionnons cependant pour mémoire une survivance du rite à Milan. Voici ce que nous lisons dans un cérémonial du XIIe siècle, édité par Muratori, t. IV, p. 898, et réédité par Magistretti, *Beroldus sive Ecclesiæ ambrosianæ Mediolanensis kalendarium et ordines sæc. XII ex codice ambrosiano,* Milan, 1894, p. 112. Après l'exposé des rites de la bénédiction des fonts et du baptême solennel du samedi saint, immédiatement après l'onction du saint chrême, accompagnée de la prière *Deus Pater omnipotens... qui vos regeneravit ex aqua et Spiritu Sancto,* on lit la rubrique suivante : *Prædicti custodes debent suscipere prædictos pueros baptizatos de manibus patrum suorum qui eos traxerunt de fonte; et duo custodes majores de octo minoribus debent esse præparati, unus cum vase aquæ, alter cum manutergio sumpto de camera archiepiscopi. Et tunc archiepiscopus lavat pedes pueris tribus prædictis et extergit eos cum manutergio et osculatur, et tunc imponit calcaneos uniuscujusque super caput suum.*

Cette dernière rubrique ne nous était pas encore connue. Qui sait s'il ne faut pas y voir une allusion tardive aux spéculations de saint Ambroise sur l'*iniquitas calcanei* ? Magistretti, dans sa note à cet endroit (238), nous renvoie à J. Vicecomès, *De antiquis baptismi ritibus et cæremoniis,* l. II, c. XVII et XX; Joan. Steph. Durandus, l. I, c. XIX, n. 44.

2° *Le lavement des pieds comme cérémonie spéciale du jeudi saint.* — Il était naturel qu'au jour anniversaire de la dernière Cène on voulût reproduire le geste touchant du Sauveur. L'idée a dû en venir de bonne heure et en divers lieux. Mais elle n'a inspiré dans la plupart des cas que des actes purement privés, tout au plus, dans les familles monastiques, des actes de la vie conventuelle. A ce titre, l'histoire de la liturgie et, à plus forte raison, de la théologie, n'a pas à s'en occuper. Comme usage liturgique, nous ne trouvons aucune mention du lavement des pieds dans les plus anciennes descriptions que nous ayons des rites de la semaine sainte, notamment dans cette *Peregrinatio Silviæ* ou *Etheriæ* qui ne nous a rien laissé ignorer de ce qui se pratiquait en ces jours à Jérusalem au cours du IVe ou du Ve siècle. Nous avons montré plus haut, col. 18 qu'il n'y a rien à tirer à cet égard de la lettre de saint Augustin *ad Januarium.*

1. *Les plus anciennes traces en Espagne.* — La plus ancienne mention que nous ayons d'un rit du lavement des pieds pratiqué le jeudi saint est cette prescription d'un concile de Tolède en 694 :

... Si Dominus Redemptorque noster discipulorum non dedignatus est ablutione aquæ pedes ablui, protestante evangelista (suit la citation de Joa., XIII, 3-14), cur non piæ actionis exhibitione imbuti, exemplorum ejus non simus devotissimi sectatores ? Denique coruscante sanctæ operationis exemplo, partim desidia, partim consuetudine, *in quibusdam ecclesiis in cœna Domini ablutione pedes fratrum a sacerdotibus non lavantur,* nihil aliud obtendentes nisi *solam traditionis consuetudinem,* cum veritas objurgans dicat : Quare vos transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram ? Itemque precellentissimus martyr prosequens ait : Frustra qui ratione vincuntur consuetudinem nobis opponunt, quasi consuetudo...

Nam licet eadem ablutio pedum omni tempore ut fiat expedibile habeatur, necesse est ut specialius in eodem die quo a Christo gestum est omnimode observetur. Proinde hæc sancta synodus dicernit atque instituit ut deinceps non aliter per totius Hispaniæ et Galliarum Ecclesias eadem solemnitas celebretur, nisi pedes unusquisque pontificum

seu sacerdotum secundum hoc sacrosanctum exemplum suorum lavare statuat subditorum. Quod si quisquam sacerdotum hoc nostrum distulerit adimplere decretum, ... mensium spatiis sese noverit a sanctæ communionis præceptione frustratum. Can. 3, Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 97-98.

On a pu remarquer que le concile parle de l'usage du lavement des pieds au jeudi saint comme d'un usage ancien que la négligence des pasteurs aurait laissé tomber en désuétude, *partim desidia, partim consuetudine.* Nous n'en connaissons pas cependant d'attestation antérieure. En particulier on doit remarquer que saint Isidore de Séville, mort en 636, c'est-à-dire cinquante-huit ans avant notre concile, n'en fait aucune mention dans l'exposition, pourtant détaillée, qu'il a laissée des rites du jeudi saint. *De ecclesiasticis officiis*, I, 29, 2, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 764.

Par contre on en constate l'existence dans les monuments qui nous sont parvenus de la liturgie wisigothique ou mozarabe, en usage en Espagne jusqu'au XIe siècle.

Le plus ancien de ces monuments est le *Liber ordinum* ou pontifical mozarabe édité par dom Férotin *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1904, t. v, col. 190. La rubrique, il est vrai, dont il s'agit, est rédigée en termes fort obscurs, que nous ne pouvons que reproduire, en renvoyant à Férotin pour un essai d'explication.

Eodem vero die (in Cena Domini) ad missam omni tempore monendum erit signum ad sex semipedes. Et incipienda erit lectio legere ad septimum. Et erit post totum officium expletum, sive altare expoliatum, exiendum ad viginti duos pedes; et accedendum est ad cenam post pedes lavatos, sole jam occidenti.

Suivent deux oraisons *post pedes lavatos.* Passons sur la bizarrerie de l'expression *sex semipedes* pour désigner les pieds de douze hommes (ou peut-être un seul pied de chacun des six premiers). Ce n'est pas la seule énigme de ce texte dont la fin nous parle non moins bizarrement de « vingt-deux pieds ». (On excluait peut-être un apôtre en mémoire de Judas). Quel que soit le sens de telle ou telle des rubriques précitées (on peut voir là-dessus les notes de dom Férotin, *loc. cit.*), l'existence du rite est très clairement attestée.

On en trouve une mention très brève dans un des manuscrits étudiés par dom Férotin pour son édition du *Liber mozarabicus sacramentorum* (même collection, t. VI, col. 686) : *Incipiunt versus ad pedes lavandos. Ant. Diligamus nos invicem.* A ce propos, dom Férotin renvoie au *Rituale antiquissimum* de Silos et au *Breviarium gothicum, P. L.*, t. LXXXVI, col. 946-960.

Ce bréviaire mozarabe, publié à Madrid, 1775, contient au jeudi saint (*in Cena Domini*) après vêpres et le dépouillement des autels, sous le titre : *Ad pedes lavandos*, une antienne et deux oraisons, dont la seconde du moins (édit. originale, p. 359-360 et *P. L.*, t. LXXXVI, col. 603-604) mérite d'être reproduite ici comme donnant avec ampleur le symbolisme du rite.

Ant. — Bone magister, lava me ab injustitia mea, et a peccato meo munda me. Si enim ego lavi pedes vestros, Magister et Dominus, et vos debetis aliorum lavare pedes. Exemplum enim relinquo ut, quemadmodum ego facio, et vos similiter faciatis.

℣. Beati immaculati in via : qui ambulant in lege Domini.

Oratio — Unigeniti Dei Patris Filius...

Alia oratio. — Domine Jesu Christe, Filius Dei, qui tempore nuntiatus et ante omnia tempora ex Patre genitus, quique etiam post multa sæcula nasci dignatus es de Virgine Matre, quique formam servi accipiens in similitudinem hominis nunquam abfuisti de sinu ingeniti Patris; quique non dedignatus pedes tuorum lavare discipulorum; qui es etiam Dominus Angelorum : quæsumus omnipotentiam tuam, clementissime Deus, ut cujus nitimur imitari exemplum, ejus mereamur fieri participes regni : quatenus abluti ab omnibus nostrorum vitiis peccatorum, serviamus nomini sancto tuo. Lava mores nostros unda verbi tui, et a contagione sordium gratia purifica salutari; et qui Unigeniti tui humilitatem annuo recolimus opere, dum aqua fraternos pedes abluimus, humilitatem sedulo prosequamur : et quod visibiliter nos impendimus pedibus tu invisibiliter nostris impertias animabus. Amen.

Le missel mozarabe de Ximenès *(Missale mixtum)*, reproduit par Migne, *P. L.*, t. LXXXV, donne au jeudi saint un rite complet *ad lavandos pedes.* C'est à des prêtres que l'évêque lave les pieds *clausis ostiis et laicis omnibus foris projectis*, col. 420 sq.

2. *Les plus anciennes traces dans les pays de rite romain.* — De l'Espagne, passons aux pays de rite romain, qui s'étendent, à partir de l'époque de Charlemagne, à l'Occident entier. A l'époque, en effet, où l'Église d'Espagne se servait encore des livres mozarabes que nous venons de citer, la liturgie gallicane avait depuis longtemps disparu de la Gaule proprement dite par le fait de Charlemagne. Rien d'étonnant donc si nous ne trouvons rien dans les livres gallicans étudiés plus haut à propos du baptême. Rien d'ailleurs non plus dans les sacramentaires romains antérieurs à l'époque carolingienne. On trouvera sans doute des mentions du lavement des pieds dans les documents de l'histoire monastique. Mais il n'y a rien là qui ressemble à un usage liturgique : c'est une simple pratique de piété ou de propreté, et qui aussi bien se fait en dehors du jeudi saint : la règle de saint Benoît la prescrit tous les samedis pour la communauté (c. XXXV) et en outre à l'occasion de la réception des hôtes (c. LIII). Ces prescriptions ont donné lieu à différents usages que Martène a étudiés *(De antiquis ritibus monachorum)* et dont le développement a donné naissance à la cérémonie liturgique du jeudi saint.

A l'époque carolingienne, il semble bien que le lavement des pieds n'était encore représenté dans le cérémonial du jeudi saint que par un rite éminemment symbolique, le lavement des murs et du pavé de l'église. Pseudo-Alcuin, *De divinis officiis*, c. XVI, *P. L.*, t. CI, col. 1205. *Eodem die altaria templi et parietes sive pavimenta ecclesiæ lavantur et vasa Domino sacrata purificantur. Quamvis ornatui possit congruere lavatio eorum, tamen non deest aliquid mysticum... Lavatio domus... signum est lavationis pedum fratrum. Lavatio pedum fratrum signum est remissionis peccatorum, sive quando a Domino remittuntur seu invicem a nobis ipsis.* Cf. Rupert, *P. L.*, t. CLXX, col. 143 et Benoît d'Aniane, *P. L.*, t. CIII, col. 1201.

Notre cérémonie existait-elle déjà à l'époque mérovingienne ? Le seul témoin qu'on ait pu alléguer est saint Éloi, évêque de Noyon sous le roi Dagobert. *Homilia VIII. In die Cœnæ Domini, P. L.*, t. LXXXVII, col. 623. *Et quia in hac die sacratissima fiunt plurima in sancta Ecclesia quæ necessario debet scire vestra industria, sicut pænitentium reconciliatio, sacri olei benedictio, sancti chrismatis confectio, fraterna pedum ablutio, ecclesiarum quoque et sacrorum purificatio, dignum judicavimus quantum Dominus dederit, hæc vestræ fraternitati disserere.*

Dans la suite du développement, il ne revient pas sur le lavement des pieds comme sur un rite en usage, mais il rattache à l'exemple du Sauveur l'usage de laver le pavé et les murs de l'église, ainsi que les vases sacrés. Pour nous, en présence du silence de tous les textes contemporains, nous nous défendons mal contre l'impression que les mots *fraterna pedum ablutio* ont dû être ajoutés au texte par des copistes postérieurs, choqués de ne pas voir mentionné ici un des rites les plus caractéristiques du jeudi saint.

Il semble qu'au XIVe siècle encore, le fameux Durand de Mende, dont le *Rational* est comme la synthèse de

tout le symbolisme liturgique du Moyen Age, ne connaît pas autrement le lavement des pieds. *Rationale divinorum officiorum*, l. VI, c. 76. *De denudatione altarium. In plerisque locis lavantur altaria vino et aqua... In quibusdam etiam locis pavimentum ecclesiæ etiam mundatur, per quod pauperes Christi significantur... Pavimentum ergo mundat qui pauperibus vel fratribus propter Deum pedes lavat et illis cetera misericordiæ opera exhibet. Inde est quod parietes domus quamvis vocabulum ecclesiæ habent pro eo quod continent ipsam, non tamen ipsi sed homines sunt ecclesia, et pavimentum est quasi hominum pedes.*

Dans ce texte, on le voit, il ne s'agit pas d'un lavement des pieds liturgique symbolisant un rapport de charité, mais bien d'un acte réel de charité symbolisé lui-même par le lavage du pavé de l'église.

Pour rencontrer la fonction liturgique du jeudi saint, il faut descendre jusqu'aux *Ordines romani*. Ces documents publiés par Mabillon (*Musæum italicum*, t. II) et réédités par Migne, *P. L.*, t. LXXVIII, s'échelonnent entre le IXe et le XVe siècle. Ils décrivent par le menu les cérémonies suivies par le pape et la chapelle papale. Ce sont essentiellement des témoins de l'usage romain local. Mais vu la force de rayonnement dont a toujours joui le centre de la chrétienté latine, il était fatal que ces usages, plus ou moins adaptés, se répandissent au loin. Et de fait, c'est dans les *Ordines romani* que nous voyons naître et se développer la plupart des prescriptions qui seront plus tard codifiées dans le *Cérémonial des évêques* et qui se fusionneront avec les usages locaux pour former les différents cérémoniaux diocésains et monastiques.

3. *Le rite d'après les missels.* — Les derniers *Ordines romani* sont contemporains des premiers missels pléniers. On appelle ainsi les livres où toutes les prières de la messe sont pour la première fois contenues in extenso, au lieu d'être dispersées comme précédemment entre divers livres (ce qui est encore l'usage des rites orientaux) : sacramentaire ou livre du prêtre, antiphonaire ou livre du chœur, évangéliaire, épistolier, etc. Si naturelle que paraisse l'idée de réunir en un seul livre toutes les prières de la messe, idée qui a donné naissance aux missels pléniers, elle a attendu pour produire son effet le grand développement de la messe privée qui caractérise le Moyen Age.

Ne pouvant analyser ici tous les missels manuscrits qui encombrent nos bibliothèques, nous passerons directement à celui qui est presque seul en usage aujourd'hui dans l'Église latine, — le missel romain. Le missel romain actuel contient pour le jeudi saint, après la messe, les vêpres et le dépouillement des autels, sans autre indication d'heure que ces mots : *post denudationem altarium, hora competenti, facto signo cum tabula* (en fait c'est ordinairement l'après-midi), une cérémonie très solennelle que le cérémonial des évêques regarde comme obligatoire dans les cathédrales; on la considère comme facultative dans les autres églises. Elle est tombée en désuétude en beaucoup d'endroits.

Pour la décrire, rien de mieux que de traduire la rubrique précise qui l'introduit : « Après le dépouillement des autels, à une heure convenable, on donne un signal avec la crécelle et les clercs se réunissent pour faire le *mandatum* (ce mot devenu usuel pour désigner la cérémonie elle-même, n'est que le premier mot de l'antienne destinée à l'accompagner). Le prélat ou le supérieur se revêt, par-dessus l'amict et l'aube, d'une étole et d'un pluvial de couleur violette; il est assisté d'un diacre et d'un sous-diacre parés en blanc comme pour la messe; dans le lieu destiné à cette cérémonie, il impose d'abord l'encens dans l'encensoir; puis le diacre tenant sur sa poitrine le livre des Évangiles, se met à genoux devant le supérieur et lui demande sa bénédiction. L'ayant reçue, et entouré de deux acolytes qui tiennent des chandeliers allumés, face au sous-diacre qui tient le livre, il fait d'abord le signe de la croix sur le livre, puis il l'encense et chante, comme de coutume, l'évangile de la messe, *Ante diem festum Paschæ*. Celui-ci terminé, le sous-diacre porte le livre ouvert à baiser au supérieur, qui est encensé par le diacre comme à l'ordinaire. Ensuite le supérieur dépose le pluvial; aidé par le diacre et le sous-diacre, il se ceint d'un linge et, toujours assisté par eux, il procède au lavement des pieds, parcourant la rangée de ceux à qui il doit les laver. Les clercs lui présentent le bassin et l'eau ; le sous-diacre tient le pied droit de chacun; le supérieur se met à genoux devant chacun, leur lave les pieds, les essuie, et les baise, tandis que le diacre lui tend la serviette pour les essuyer. Pendant ce temps, on chante ce qui suit. »

a) Les chants. — Suit le texte de neuf antiennes à chanter, accompagnées pour la plupart du premier verset d'un psaume, après lequel on répète l'antienne comme à l'introït de la messe. On ne dit pas de *Gloria Patri* à cause du deuil spécial des jours saints. On entend ainsi le commencement des psaumes *Beati immaculati*, *Magnus Dominus* et *Benedixisti*. Quant aux antiennes, elles sont tirées du chapitre XIII de saint Jean. Une quatrième antienne, qui est le dialogue de Jésus et de Pierre, se répète trois fois de suite, les deux premières fois avec un verset tiré du même chapitre (ce récitatif est plutôt celui d'un répons que d'une antienne). Viennent ensuite deux autres antiennes également tirées de saint Jean et accompagnées, l'une d'un verset de psaume, *Audite hæc*, l'autre d'un verset de l'Évangile, une septième antienne tirée de l'épître aux Corinthiens, *Maneant in vobis fides, spes, caritas...*, une huitième antienne à la gloire de la sainte Trinité, *Benedicta sit*, avec commencement du psaume *Quam dilecta*. Une neuvième antienne d'une structure toute particulière, est un centon biblique assez remarquable, coupé d'ailleurs de versets de composition ecclésiastique. Cette pièce était autrefois beaucoup plus considérable et était connue sous le nom d'Hymne de la charité; elle a existé longtemps à part sans avoir de lien spécial avec la cérémonie du *Mandatum*. Les bénédictins la chantent encore aujourd'hui pour la réception des novices. dom Wilmart a esquissé récemment l'histoire de ce remarquable morceau de poésie liturgique dans un article de la revue *La vie et les arts liturgiques* (1924), p. 250-259. Nous résumerons ici ses conclusions.

« Ce morceau, dit dom Wilmart, qui découle de la plus pure doctrine de l'Évangile, a une histoire littéraire dont n'apparaît plus dans la liturgie que le dernier terme. En parcourant les anciens exemplaires imprimés du Missel romain qui précédèrent la publication du pape saint Pie V, on s'aperçoit que la série totale, depuis 1474 jusqu'aux approches de 1570, offre pour la cérémonie du *Mandatum* un ensemble d'antiennes qui ne se distingue de notre texte officiel que par son étendue. Aussi retrouvons-nous dans le Missel de 1474 la suite des « versets » auxquels l'antienne *Ubi caritas* sert de refrain. La disposition des strophes est la même, matériellement, mais, au lieu de trois strophes, nous en avons neuf, c'est-à-dire un poème ou un cantique qui semble complet, à première vue du moins. La réforme de 1570 a consisté, en la circonstance, à retenir seulement la première, la quatrième et la dernière strophes sans autre intention apparente que de raccourcir un développement censé trop long.

« Au reste les premières éditions du XVe et du XVIe siècles n'apportaient rien de nouveau. Elles se tiennent rigoureusement dans les limites d'une tradition qui est celle de la « Curie romaine ». Le missel de la Curie ou romano-franciscain, composé en la seconde

moitié du XIIIe siècle, adopté par le pape Nicolas III (1277-1280) pour les églises de Rome et dès lors partout répandu, présente un office du *Mandatum* qui est quant au texte celui-là même que je viens d'indiquer. On peut donc s'étonner, en passant, que les éditeurs de notre morceau en 1914 n'aient point eu l'idée de recourir aux anciens missels. Les franciscains trouvèrent-ils à Rome déjà en usage les chants destinés à la cérémonie du lavement des pieds ou bien sont-ils proprement responsables de leur insertion dans le missel du XIIIe siècle ? C'est là un détail qu'il ne devrait pas être malaisé de vérifier, mais que je n'ai pas eu le moyen d'éclaircir. ... Quoi qu'il en soit de la pratique de Rome en la première moitié du XIIIe siècle, divers recueils liturgiques d'Italie qui remontent au XIe et au XIIe siècles, ceux du Mont-Cassin notamment, nous montrent les versets déjà appliqués à la solennité du jeudi saint. Ils y tiennent la même place qui leur est attribuée dans le missel de la Curie et se développent pareillement depuis l'antienne reprise avant chaque groupe de versets. Toutefois une nouvelle strophe inédite nous est fournie, la huitième de la rédaction primitive : *Tota ergo*, ce qui fait maintenant un total de dix strophes.

« ... Au Mont Cassin, avant le XIe siècle, les beaux versets ne sont plus attestés. De l'Italie centrale ou méridionale nous sommes reportés dans la région du Nord de chaque côté des Alpes. ... Quatre collections de poésies rythmiques et métriques renferment notre pièce, lui donnant enfin son vrai nom : hymne de la charité, et rapportant sa forme exacte en douze strophes dans lesquelles le refrain n'est plus une antienne initiale, mais un cinquième verset constant : *Ubi caritas est vera* (au lieu de la répétition banale : *Ubi caritas et amor, Deus ibi est).* Quatre strophes sont nouvelles : plus précisément seize versets nous sont restitués, car la rédaction postérieure avait laissé échapper deux demi-strophes. La première strophe de cette rédaction, qui est aussi la dernière, — le troisième groupe du texte officiel, — disparaît. Elle est remplacée par une doxologie originale qu'inclut très opportunément au regard de l'histoire une prière pour les « seigneurs » ... Ces souverains sont vraisemblablement Charlemagne († 814) et ses fils par l'effet du partage de l'empire qui eut lieu en 806.

« La huitième strophe, déjà signalée pour le XIIe siècle, perdue par la suite, formait un indice de grande valeur. *Et illius nihil amori præponamus.* Ce vers fait écho certainement à une recommandation de saint Benoît dans sa règle : *Nihil amori Christi præponere*, c. IV, 23 ; cf. V, 2 ; LXXII, 13, édition Butler. Et ainsi l'origine de la pièce est avérée. Pour le reste, il est assez évident que cet éloge de la charité fraternelle, *fraternus amor*, cette fière définition de la vie commune, *congregavit nos in unum Christi amor*, cet appel répété à la concorde, *Ne nos mente dividamus caveamus... Unum omnes indivise sentiamus* ne s'entendent bien que dans la perspective d'un monastère bénédictin.

« Si je ne m'abuse, l'hymne *Ubi caritas* fut un de ces essais imaginés à l'époque carolingienne pour accompagner le Mandatum *ordinaire* (hebdomadaire) des moines quand les compositions, soit métriques soit rythmiques, trouvèrent tant de crédit, notamment sous l'influence de Paulin d'Aquilée.

« ... De quel centre nous vient l'hymne de la charité, puisqu'il faut renoncer à en connaître l'auteur lui-même ? Nos manuscrits fournissent trois noms : Saint-Gall de l'Appenzell, Reichenau sur le lac de Constance, Vérone à mi-chemin entre Milan et l'Aquilée. Saint-Gall est une désignation fort séduisante : la poésie et les arts y fleurirent merveilleusement au IXe siècle. Mais il convient de se rappeler que, des hauteurs de Saint-Gall aux plaines d'Italie, l'échange était fréquent. D'autre part, contrairement à ce que l'on pourrait croire tout d'abord, le texte écrit à Reichenau n'est pas celui de Saint-Gall, mais celui de Vérone. ... Or un autre hymne de la même forme singulière que l'hymne *Ubi caritas* nous a été conservé : une pièce sur la résurrection en quatorze strophes avec refrain au cinquième vers. ... L'hymnaire de Vérone est seul à la faire connaître. Cette circonstance détermine suffisamment la provenance italienne de l'hymne de la charité... Et c'est de fait en Italie qu'elle fit fortune jusqu'au moment où le Missel curial la reçut pour la transmettre en définitive au Missel de saint Pie V. »

b) Les cérémonies. — A quand remontent le cérémonial et les autres textes ? Le cérémonial est tout simplement celui que nous avons vu naître et se développer dans les *Ordines romani*. Pour le texte des prières, tel on le lit dans le Missel romain réformé par Benoît XV, imprimé par la Typographie vaticane et authentiqué par décret de la Congrégation des rites du 25 juillet 1920 (c'est le seul qui fasse loi aujourd'hui pour toute l'Église latine, sauf les exceptions très restreintes et bien connues de Milan, de Tolède, de Lyon et de quelques ordres religieux; chartreux, dominicains, carmes chaussés), tel on le lisait déjà dans les éditions officielles et successives de Pie V, de Clément VIII, d'Urbain VIII et de Léon XIII. On peut donc dire que ce texte n'a pas d'histoire depuis le concile de Trente, au nom duquel Pie V promulgua son édition officielle, qui devait peu à peu éliminer les missels locaux et réaliser l'unité liturgique de l'Église latine.

Pour les temps qui précèdent immédiatement le concile de Trente, l'enquête est un peu plus compliquée. Car on n'a plus affaire à une édition officielle unique, mais à des éditions diverses, toutes de caractère plus ou moins local et qui, sur le fond romain identique, affirmé dès le titre même, *missale secundum consuetudinem curiæ romanæ*, brodent toutes des variations plus ou moins considérables, dont les plus notables ou du moins les plus apparentes sont généralement d'origine franciscaine, les frères mineurs ayant été durant trois siècles les grands propagateurs de l'usage liturgique romain. Le missel romain en ces temps-là n'est pas du tout un être de raison, car on le distingue au premier abord des missels locaux parisien, lyonnais, dominicain, cartusien, monastique de toutes provenances, etc. Mais ce n'est pas non plus une individualité littéraire déterminée comme le sera le Missel de saint Pie V.

Si donc nous avions à faire ici l'histoire du Missel romain ou même de tel ou tel de ses rites, nous n'aurions pas de sitôt fini. Pour le sujet très restreint qui nous occupe, le problème se simplifie ou plutôt s'évanouit. Car, sans avoir vu, ni même cherché à voir tous les missels imprimés (le travail serait long et le résultat mince), nous pouvons affirmer qu'il ne se rencontre aucune variante de quelque importance dans ceux que nous avons pu collationner avec le Missel de Pie V et dont nous transcrivons ici les titres, en descendant depuis l'édition princeps.

a. Missale romanum, Mediolani, 1474 (titre mis après coup au dos de l'exemplaire unique conservé à l'Ambrosienne de Milan sous la cote *S. Q. N. 111.14* et dont le titre complet, depuis longtemps disparu par lacération, était sans doute comme dans la réimpression de 1480 : *Missale completum secundum consuetudinem romanæ Curiæ.* Je n'atteins d'ailleurs cette édition, la première connue, que par la réimpression très soignée de Robert Lippe, dans la collection de la *Henry Bradshaw Society*, t. XVII, Londres, 1899.) Voir le lavement des pieds aux pages 158-161. La rubrique qui l'introduit est très courte : *Post nudationem alta-*

rium hora competenti facto signo cum tabula conveniunt fratres ad faciendum mandatum : majores abluunt pedes et osculantur et interim hæc subscripta cantantur vel omnia vel in parte pro dispositione cantoris.

Suivent dix-huit antiennes où l'on retrouve les neuf de notre missel actuel avec quelques variantes.

Après la première antienne, cette rubrique : *Et sic aliæ antiphonæ cum psalmis vel versus repetuntur. Et nota quod de quolibet psalmo non dicitur nisi unus versus.* Après les antiennes, il n'y a aucune rubrique. Rien non plus des versets et oraisons qui aujourd'hui terminent la fonction.

b. Ces derniers éléments apparaissent cent ans après dans l'édition de Plantin, Anvers, 1574; cf. Lippe, t. II, p. 75, qui sert à Lippe d'étalon pour l'édition réformée de Pie V (1570).

c. On les trouve *la même année* dans l'édition de Paris (chez Jacques Kerner, via Jacobæa, *sub signo Unicornis*, avec privilège de Pie V, de Grégoire XIII et de Charles IX, Bibliothèque des Bollandistes, Fol. Lib. lit. *55*). Cependant, dans ce dernier exemplaire, la rubrique est plus courte qu'aujourd'hui.

Post lotionem qui aliis abluit pedes capite detecto dicit : Pater noster, etc...	Post lotionem Superior vel qui aliis abluit pedes lavat manus et abstergit alio linteo : deinde rediens ad locum ubi prius fuerat, accipit pluviale et stans capite detecto dicit : Pater noster, etc...

Ces mots se trouvent dans Lippe. Dans l'oraison finale sont ajoutés ces mots : *ut ubi hic nobis et a nobis exteriora abluentes.*

d. Missale romanum, édition de Venise, *apud Andream et Jacobum Spinellos...* 1556 : *Post nudationem altarium, hora competenti,... (ut supra). Majores abluant pedes minoribus et tergant et osculentur. Et interim*, etc.

A cette étude sur l'histoire du *Mandatum* dans le rite romain on pourrait ajouter quelques spécimens de missels non romains, choisis à peu près au hasard de nos rencontres et dans le seul but, de faire entrevoir à quelle infinie complication de détails secondaires se heurterait quiconque voudrait faire une histoire complète de cette fonction liturgique. Le théologien peut d'ailleurs ignorer ces menues variantes.

III. Question théologique : le lavement des pieds est-il un sacrement ? — 1° *Sens large du mot SACRAMENTUM.* — Cette question nous paraît aujourd'hui presque saugrenue. D'une part, beaucoup de personnes ignorent que ce rite a fait autrefois partie de l'*Ordo Baptismi;* d'autre part nous sommes tellement habitués à l'énumération des sept sacrements, classique depuis Pierre Lombard, et dogmatique de par les conciles de Florence et de Trente, que nous sommes toujours choqués de voir d'anciens auteurs appliquer la dénomination de *sacramentum* à des rites qui sont tout au plus ce que nous appelons aujourd'hui des *sacramentaux.* Pour peu cependant qu'on ait feuilleté les théologiens du XIIe siècle, on sait combien était fréquent cet usage d'un mot qui, depuis la Bible latine, a une histoire très complexe ! Cette histoire, que nous ne pourrions retracer ici même sommairement, vient d'être écrite avec toute l'ampleur et la précision nécessaires pour la période anténicéenne par le R. P. J. de Ghellinck, S. J. *Pour l'histoire du mot SACRAMENTUM*, Louvain, 1924.

De cette histoire du mot *Sacramentum*, il résulte clairement qu'au XIIe siècle encore il avait deux sens principaux :

1. Celui de *mystère* de la foi, et on l'appliquait par exemple à l'Incarnation, dans le sens où on lisait en saint Paul : *sacramentum absconditum a sæculis in Deo.* Maître Roland Bandinelli, qui devait devenir pape sous le nom d'Alexandre III, énumère dans sa *Summa sententiarum* sept « sacrements » et le premier des sept est l'Incarnation. Cf. A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg-en-B., 1891, p. 157 : *De sacramentis itaque tractaturi ab illo præcipue sacramento, Verbi videlicet incarnatione exordiamur.* Les six autres sacrements sont les nôtres, l'ordre seul est omis dans l'énumération, mais traité dans la suite du développement sous ce titre : *De clavibus sacerdotalibus.*

2. Celui de rite symbolique, et en ce sens on l'appliquait aussi bien aux sept rites sanctificateurs que le siècle suivant devait mettre à part comme causes instrumentales de la grâce qu'aux innombrables rites que nous appelons aujourd'hui sacramentaux : bénédiction de l'eau, imposition des cendres, etc..

2° *Application du sens large de SACRAMENTUM au lavement des pieds.* — Or, à ce double titre, le lavement des pieds mériterait la qualification de *sacramentum.*

Tel qu'on le pratiquait dans la liturgie du jeudi saint, ce rite méritait d'être comparé aux autres rites symboliques de la liturgie, comme l'imposition des cendres. Mais de plus, tel qu'on le voyait dans l'Évangile, il apparaissait comme une leçon du Sauveur pleine de sens profond, comme un « mystère » de sa vie, analogue à la multiplication des pains, à la guérison de l'aveugle-né et à tels autres récits qui, particulièrement dans saint Jean, peuvent paraître encore plus destinés à nourrir la contemplation du chrétien qu'à enregistrer des souvenirs du passé. C'est ce sens principalement que nous trouverons dans un sermon de saint Bernard qui fait ordinairement les frais de la discussion, et dont nous reproduisons l'essentiel :

« Voici les jours que nous devons révérer, *observare*, jours pleins de pitié et de grâce, qui provoquent au repentir jusqu'aux âmes des criminels. Si grande, en effet, est la force des *mystères, sacramentorum*, rappelés en ces jours, qu'ils seraient capables de briser jusqu'à des cœurs de pierre et à amollir des poitrines d'airain. Nous voyons qu'aujourd'hui encore la passion du Christ émeut non seulement le ciel, mais la terre : les pierres encore se fendent et les tombeaux s'ouvrent par la confession des péchés. Mais, comme il arrive pour les nourritures du corps, parmi les aliments de l'âme, les uns sont facilement savoureux, les autres demandent pour être goûtés quelque labeur : les choses évidentes n'ont pas besoin que nous travaillions à les expliquer, il n'en est pas de même pour les choses cachées, elles demandent à être méditées avec soin. La mère ne donne pas à l'enfant une noix entière, elle la casse et donne l'amande. Ainsi, mes frères, aurais-je dû, si je le pouvais, vous ouvrir les mystères cachés. Mais comme mes forces ne vont pas loin, demandons à notre mère commune, la Sagesse, de nous rompre ces noix, les noix spirituelles, veux-je dire, produites par la verge d'Aaron, que Dieu a fait pousser en Sion. Il y a beaucoup de mystères, *sacramenta*, et une heure ne suffit pas pour les scruter tous... De trois d'entre eux qui conviennent assez bien à ce temps, il faudra dire ce que Dieu nous inspirera.

« On appelle *sacramentum* un signe sacré ou une chose à la fois sacrée et secrète. Beaucoup de choses n'ont d'autre but qu'elles-mêmes; mais quelques-unes ne se font que pour en faire connaître d'autres, ce sont les signes... Ainsi l'anneau que l'on donne, non pour lui-même, mais pour investir quelqu'un d'un héritage. Ainsi le Seigneur, approchant de sa passion, a voulu nous investir de sa grâce en cachant le don invisible sous un signe visible. C'est dans ce but qu'ont été institués tous les *sacramenta*, la réception de l'eucharistie, *le lavement des pieds*, le baptême lui-même, principe de tous les sacrements, qui nous assimile à la mort du Christ. De là la triple immersion, à l'image des trois jours que nous allons maintenant célébrer. De

même, en effet, que dans les choses extérieures il y a des signes différents... et, par exemple, l'investiture des chanoines à l'aide d'un livre, des abbés à l'aide de la crosse, des évêques par la crosse et l'anneau tout ensemble, ainsi il y a une diversité de grâces attachées à différents *sacramenta*.

« Mais cependant, que faisons-nous, alors que dans ce corps de péché et dans ce temps mauvais nous ne pouvons être sans péché ? Faudra-t-il désespérer ? Loin de là ! Si nous nous disons sans péché, dit saint Jean, nous nous trompons et la vérité n'est pas en nous. Mais si nous avouons nos péchés, Dieu est fidèle, qui les remet et nous purifie de toute iniquité. I Joa., I, 8-9. Et, en effet, pour que nous ne doutions pas de la rémission des péchés quotidiens, nous en avons la figure dans le lavement des pieds, *sacramentum ejus habemus, pedum ablutionem*.

« On me demandera peut-être comment je sais que c'en est bien la figure, le *sacramentum*. Surtout étant donné que le Seigneur lui-même a fait à saint Pierre cette promesse : « Ce que je fais, tu ne le comprends « pas encore, tu le sauras plus tard. » Il n'a rien dit du *sacramentum*, il a seulement parlé d'exemple donné. Mais c'est qu'il avait beaucoup de choses à leur dire qu'ils ne pouvaient encore porter. Et c'est pourquoi, ne voulant pas les laisser totalement anxieux et en suspens, il ne leur a pas dit non plus ce qu'ils n'auraient pu comprendre. Mais voulez-vous savoir que c'est comme une figure, et non un simple exemple ? *vis autem nosse quia pro sacramento illud est, non pro solo exemplo factum ?* Faites attention à ce qui est dit à Pierre : *Si non lavero te, non habebis partem mecum*. Il y a donc là quelque chose de caché, nécessaire au salut, puisque sans cela Pierre lui-même ne peut avoir de part au royaume du Christ et de Dieu. Voyez, en effet, comme Pierre prend peur à cette menace : n'y reconnaît-il pas un mystère de salut, quand il répond : *Domine, non tantum pedes meos, sed et manus et caput ?*

« Et comment savons-nous que le lavement des pieds a rapport à la purification de ces péchés qui ne sont pas *ad mortem* et que nous ne pouvons complètement éviter avant la mort ? C'est par ce fait qu'à Pierre offrant à l'ablution ses mains et sa tête il est répondu : *Qui lotus est non indiget nisi ut pedes lavet*. Celui-là est lavé qui n'a pas de péchés graves, dont la tête, c'est-à-dire l'intention, et les mains, c'est-à-dire l'opération et la conversation, sont pures. Mais les pieds, qui sont les affections de l'âme, ne peuvent être tout à fait purs tant que nous marchons dans la poussière ; il ne se peut pas que nous ne cédions, ne fût-ce qu'un moment, à la vanité, à la volupté, à la curiosité au delà de ce qu'il faudrait : *In multis offendimus omnes*, Jac., III, 2. » *Sermo in Cœna Domini*, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 271 sq.

Ce sermon de saint Bernard que nous avons tenu à citer presque en entier a reçu du côté catholique deux interprétations différentes. Charles du Plessis d'Argentré, dans ses notes additionnelles aux dissertations de Martin Grandin, proposait de voir dans le lavement des pieds la confession des péchés véniels. Il était dominé par la préoccupation d'expliquer au sens strict et moderne la qualification de *sacramentum* attribuée par saint Bernard au rite qui nous occupe. Le cardinal Franzelin, *Tractatus de sacramentis in genere*, 2ᵉ édit., Rome, 1873, p. 287 sq., réfute cette interprétation et en propose une autre, qui semble devoir rallier tout le monde. Le mot *sacramentum*, dit-il, n'a pas ici le sens de rite *producteur* de la grâce, mais uniquement de *symbole*. Le lavement des pieds, tel qu'il a été pratiqué par Jésus-Christ (car il s'agit uniquement dans le sermon de saint Bernard du fait évangélique et nullement du rite que nous observons le jeudi saint), a été une figure, un symbole éloquent de la purification de nos moindres fautes *(Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet)*. De là vient la préoccupation du saint docteur d'expliquer que nous devons mettre nos efforts à nous purifier de nos fautes légères, sans que rien trahisse en lui cette idée que la reproduction *matérielle* du geste du Sauveur puisse le moins du monde contribuer à cette purification.

S'il pouvait y avoir quelque doute sur la vraie pensée de saint Bernard, il semble qu'il suffirait de la comparer avec la doctrine un peu plus explicite, mais au fond identique, d'un contemporain, Ernauld, abbé de Bonneval (1156). Dans un livre *De cardinalibus operibus Christi*, attribué jadis à saint Cyprien et édité à ce titre par Nicolas Rigault, Paris, 1648, reproduit par Migne, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1610-1678, il commente le lavement des pieds après les autres « mystères » ou *sacramenta* de la vie du Christ.

« Déjà le Seigneur avait distribué aux apôtres les *sacramenta* de son corps, déjà Judas était sorti (ce détail paraît contraire au texte de saint Jean) quand tout à coup, se levant de table il se ceint d'un linge et, s'agenouillant devant Pierre, il rendit, lui, Maître, au serviteur le service d'une parfaite humilité. Et pour que rien ne manquât à la perfection de son enseignement, entre les préceptes fixes et immuables et ceux que l'on peut changer et modifier, il établit une distinction ; de la sorte, les uns étant établis pour toujours, en dernier lieu une sorte de bain est offert aux fidèles pour leurs expiations quotidiennes.

« Voilà pourquoi, Seigneur très bon, vous lavez les pieds de vos disciples : c'est qu'après le baptême, que le respect défend de réitérer, vous nous avez ménagé un autre bain qui ne connaît pas d'intermittence, *aliud lavacrum procurasti quod nunquam debeat intermitti*. Mais, ce que vous enseignez, vous commencez par le faire, afin que nous apprenions de votre bonté quel avantage il y a dans cette œuvre, *quanti quæstus hoc opus sit*.

« Le Seigneur lui dit : *Nisi lavero te, non habebis partem mecum*. Peu à peu il déclare la nécessité de ce mystère, déjà établie par la condition posée. Si nous ne pouvons avoir de part avec le Christ qu'à la condition que lui-même nous lave les pieds, nous voilà forcés à consentir. Qu'il nous les lave donc, qu'il les essuie et nous expose les virtualités de ce mystère, *sacramenti hujus nobis virtutem exponat*. Nous avons dit plus haut que ceux qui sont une fois lavés par le baptême n'ont plus besoin d'un autre bain. Mais celui-ci a été institué en vue de nos fautes quotidiennes, *sed hoc lavacrum quotidianis est excessibus institutum*. Notre examen attentif, *jugis retractatio*, doit aller jusqu'au bout, scruter la moindre de nos œuvres et de nos pensées, corriger et laver l'âme mobile et instable dont les passions se donnent libre cours jusqu'au vice. Nous ne devons rien laisser dans notre vie qui ne soit soumis à l'examen, qui ne soit expié par nos gémissements et nos soupirs. » *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1650 sq.

On le voit clairement par ces derniers mots, il s'agit ici beaucoup plus d'examen de conscience que de sacrement, au sens moderne du mot.

Ces textes de saint Bernard et d'Arnauld de Bonneval (sous le nom de saint Cyprien), avec celui de saint Ambroise cité plus haut (col. 18) forment une des difficultés les plus ressassées contre la doctrine du septénaire. Il y a longtemps d'ailleurs que cette discussion, après avoir été un des lieux communs de la polémique protestante au XVIᵉ siècle, n'est plus qu'une tradition d'école que les auteurs se transmettent pieusement sans qu'elle passionne les esprits.

A l'argument patristique on ajoute ordinairement une raison théologique tirée de la définition générale du sacrement. Signe sensible de la grâce institué par

Jésus-Christ : ne semble-t-il pas que les deux parties de cette définition conviennent admirablement au lavement des pieds, et bien mieux même qu'à tel ou tel des rites admis dans le septénaire officiel ?

Une circonstance particulière devait, en effet, attirer l'attention sur le lavement des pieds. C'est que cette pratique semble clairement et formellement prescrite par Jésus-Christ : *Exemplum enim vobis dedi ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis.* Si l'on avait en faveur de tel de nos sacrements, de la confirmation, par exemple, un texte évangélique aussi formel, on n'hésiterait pas à y voir l'institution divine du sacrement. De là une difficulté que les controversistes protestants du XVIe siècle ont fait valoir contre la doctrine du septénaire.

Bellarmin a rencontré cette difficulté et y a répondu dans les *Controverses*, t. II, *De sacramentis in genere*, l. III, c. XXIV, *De numero septenario.* Après avoir expédié sans trop de peine différentes objections tirées de l'usage extensif du mot *sacramentum* chez les Pères, il ajoute : *De lotione pedum major est difficultas.* Et il donne les raisons de l'objection, empruntées principalement à Chemnitz : N'avons-nous pas ici la promesse de la grâce, *si non lavero te non habebis partem mecum*, l'institution divine, *exemplum dedi vobis... et vos debetis*, un mystère *quod ego facio tu nescis modo*, enfin des autorités patristiques, saint Ambroise, saint Cyprien, saint Bernard ?

La réponse est donnée brièvement : on en retrouvera la substance dans tous les théologiens postérieurs : Le lavement des pieds a été un *sacramentum largo modo, quemadmodum sacramenta dicuntur omnia quæ mysticum sensum habent, et figuræ sunt ac typi aliarum rerum.* Mais, pour être un sacrement proprement dit, il lui manque : *a)* Une promesse de grâce sanctifiante, car la parole *Nisi lavero* n'est qu'une menace de châtiment pour une désobéissance. *Si enim Petrus obstinate recusasset illam lotionem, periisset in æternum; non quia illi deerat lotio pedum, sed quia peccaverit contra Christum et deerat illi obedientia.* Ce qui n'empêche pas le sens mystique exposé par saint Augustin, *etiam justos indigere ut Christus eos quotidie lavet a peccatis venialibus.* Mais cette purification n'exige pas la *gratia gratum faciens.* C'est pourquoi le Christ ajoute, de celui-là même dont les pieds ne sont pas lavés : *est mundus totus.* Le péché véniel n'empêche pas la grâce sanctifiante, encore que le juste puisse avoir besoin d'une purification plus complète. D'ailleurs, si le lavement des pieds opérait efficacement la purification des péchés véniels, c'est tous les jours qu'il faudrait le pratiquer. Au contraire, le rite unique pratiqué par Jésus-Christ figure pour toujours l'ablution intérieure que nous recevons de lui.

b) Il manque encore à ce rite l'institution divine : *alioquin peccarent fere omnes homines qui non utuntur ista cæremonia.* Le commandement du Christ *et vos debetis* doit s'entendre au figuré : *præcipit humilitatem et caritatem, non autem ipsam materialem lotionem pedum, ut patet ex praxi Ecclesiæ : nunquam enim Christiani putarunt se habere speciale mandatum de lotione pedum.*

Quant aux textes des Pères, ils se laissent expliquer. Saint Ambroise ne parle pas de la purification du péché proprement dit, mais seulement de *quasdam reliquias peccati originalis.* D'ailleurs il se garde bien de blâmer l'Église romaine, où le lavement des pieds postbaptismal n'était pas en usage (il s'agit ici de l'auteur du *De sacramentis*, attribué alors couramment à saint Ambroise). Saint Cyprien et saint Bernard, *si attente legantur*, ne parlent pas d'un rite sacramentel à pratiquer matériellement parmi nous, mais seulement d'un geste symbolique de Jésus-Christ ; *et sane si putarent lotionem pedum esse sacramentum, oporteret nos quotidie ex eorum sententia lavare invicem pedes : id enim ipsi dicunt, hoc sacramentum esse quotidianarum culparum expiationem.*

Voilà en deux colonnes (199 et 200) du t. III de la dernière édition des *Controverses*, revue par Bellarmin lui-même, Cologne, 1619, la réponse qui a passé substantiellement identique dans tous les théologiens postérieurs. On nous dispensera de les énumérer.

En somme, à la difficulté systématique exposée plus haut et qui se tire de la notion abstraite du sacrement combinée avec le fait de l'institution par le Christ, la meilleure réponse est encore aujourd'hui celle de Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 4e édit., t. III, p. 222 : *in re sacramentaria optimam esse interpretem Ecclesiæ praxim. Cum ergo ex hac constet pedum lotionem nunquam habitam fuisse pro vero proprioque sacramento, manifestum quoque est verba Joa. XIII, 14, de sacramenti alicujus institutione non esse intelligenda.*

Les encyclopédies religieuses contiennent toutes un article sur le lavement des pieds *(Fusswaschung, Feetwashing, Ablutions).* Voir surtout A. Fränk-Nighe dans *Encyclopædia of Religion and Ethics*, t. V, p. 81 sq. — Pour les usages monastiques, outre les commentateurs de la règle de S. Benoît, c. 35 et 53, et Martène, *De ritibus monachorum*, voir dom U. Berlière, *Le Mandatum*, dans la *Revue liturgique et monastique*, 1920, p. 134-139. — L'histoire du *Mandatum* proprement dit a été esquissée par D. Stiefenhofer dans *Festgabe Aloïs Knöpfler zur Vollendung des 70 Lebensjahres gewidmet*, travail que nous avons utilisé en le rectifiant au besoin d'après les sources citées au cours de l'article.

A. MALVY.

LA VILLE (Léonard de), auteur français du XVIe siècle. — Originaire de Charolles, maître d'école à Lyon. On connaît de lui : 1° *Complainte et Quérimonie de l'Église à son époux Jésus-Christ contre les hérétiques et les Turcs, sur* DA PACEM DOMINE IN DIEBUS NOSTRIS, *ensemble une déploration de la France à Jésus-Christ, sur le psaume,* DEUS VENERUNT GENTES IN HÆREDITATEM TUAM, Lyon, 1567. — 2° *Traité de la prédestination contre Calvin*, Lyon, sans date. — 3° *Dacrygélasie spirituelle du roi Charles IX sur les combats et victoires obtenues contre les séditieux et rebelles hérétiques, extraite des psaumes de David*, Lyon, 1572. — La Ville a aussi traduit du latin en français les *Antiquités de Lyon* de Simphorien Champier (Pierchanus) et des *Lettres envoyées des Indes orientales...*, par le dominicain Fernand de Sainte-Marie, Lyon, 1571.

La Croix-du-Maine et du Verdier, *Bibliothèque française*, édit. Rigoley de Juvigny, t. II, Paris, 1772, p. 37, t. IV, 1773, p. 586; Papillon, *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, Dijon, 1745, t. II, p. 353; Höfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXIX, col. 1016; *Revue du Lyonnais*, t. IV, p. 57.

E. AMANN.

LAVINHETA (Bernard), franciscain est assez peu connu ; Wadding lui consacre deux lignes et encore le nomme-t-il Bernardin. Son continuateur se contente d'ajouter qu'il était conventuel et docteur en théologie. Le P. Bernard s'adonna de façon spéciale à l'étude des œuvres du « Docteur illuminé » (R. Lulle), et il contribua largement à mettre le lullisme en vogue au commencement du XVIe siècle. Lefèvre d'Étaples, qui le qualifie *sacræ paginæ doctor egregius*, atteste qu'il l'enseignait à l'Université de Paris, en 1515, *favorabili auditorio.* Il l'enseignait également dans des ouvrages devenus fort rares; voici ceux que nous avons pu rencontrer : *Ars brevis illuminati doct. mag. Raymundi Lulli, quæ est ad omnes scientias pauco et brevi tempore assequendas introductorium et brevis via : una cum figuris illi materie deservientibus : necnon et illius scientie approbatione. In cuius castigatione attendat lector quod castigatissime mag. Bern. de Lavinheta artis illius fidissimus interpres insudarit. Quia si elementum aut demas aut addis (ipsum vel iota) totius

rei summam immutas : et ad alios artis huiusce libros quos propediem in eadem facultate sumus emissuri te reddis inhabilem, in-4°, Lyon, 1514. C'est le même ouvrage, pensons-nous, qui reparut sous ce titre : *Janua artis Lulli... Introductorius ad omnes scientias*, Cologne, 1516. — *Illuminati sacre pagine professoris, amplissimi magistri Raymundi Lulli Ars magna, generalis et ultima, quarumcunque artium et scientiarum ipsius Lulli assecutrix et clavigera, et ad eas aditum faciliorem præbens, antehac nusquam arti impressorie emunctius commendata : et per magistrum Bernardum la Vinheta, artis illius fidelissimus interpretem elimata. Una cum figuris suo situ decenter intextis et totius operis enucleativis. Insertis præterea cuilibet parti capitulo et rubrico, titulis et annotationibus, adjecto indice alphabetico sive repertorio sententias electiores complectente, ad folia remissivo*, in-4°, Lyon, 1517.—*Dialectica seu logica nova ven. eremitæ Ræmundi Lulli diligenter reposita : restitutis quæ nuper fuerant sublata. Et additis tractatu de inventione medii, item trac. de conversione subiecti et prædicati per medium, per M. Bernardum Lavinhetam*, in-4°, s. l., (Paris), 1518. — *Practica compendiosa artis Raymundi Lul. Explanatio compendiosaque applicatio artis illuminati doctoris magistri Raymundi Lulli ad omnes facultates : per reverendum magistrum Bernardum de Lavinheta, artium et theologiæ doctorem, lucubrata, et ad communem omnium utilitatem edita. Hujus operis novem sunt libri...*; à la fin du volume : *Ad laudem Jesu Christi... et ad utilitatem rei publicæ finivit Bernardus de Lavinheta hoc opus in conventu sancti Francisci, alias sancti Bonaventuræ Lugduni 1 martii anno 1523*, in-4°, Lyon, 1523. L'érudit protestant Jean-Henri Alsted réédita une partie de la *Practica compendiosa* dans son volume faussement intitulé : *Bernhardi de Lavinheta opera omnia*, in-12, Cologne, 1612, car il en retrancha, ainsi qu'il avertit lui-même son lecteur, *tractatus quosdam theologicos, puta de septem sacramentis, de potestate summi Pontificis et consimiles*. Il remarque aussi que Lavinheta écrivait *more suo et sui sæculi, i. e. barbare et papistice*, et il met le lecteur en garde contre ce double écueil. On trouve encore une partie de cet ouvrage, ainsi que la *Dialectica*, dans le recueil de Valère de Valeriis intitulé *Raymundi Lullii opera ea quæ ad inventam ab ipso artem universalem pertinent cum diversorum commentariis*, in-8°, Strasbourg, 1651. Nous trouvons encore sur le catalogue du British Museum, au nom de Lavinheta, *De Incarnatione Verbi, contra magistrum sententiarum et sectatores eius : una cum impugnatione secte nominalium et confutatione Hebreorum et Sarrhocenor.*, in-fol., Cologne, 1516.

Wadding-Sharaglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Lefèvre d'Étaples, *Proverbia Ramundi*, *Philosophia amoris*, Paris, 1516; Salzinger, *B. Raymundi Lullii opera*, Mayence, 1721, t. I, prolégomènes; *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1885, t. XXIX, p. 62.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

LAXISME. — On peut considérer le laxisme comme un état de conscience ou comme un système qui se rapporte à la question du probabilisme :

I. LE LAXISME, ÉTAT DE CONSCIENCE. — I. DESCRIPTION. — Le laxisme consiste dans une disposition morale qui porte à nier l'obligation de faire une chose, d'en éviter une autre ou du moins à en diminuer la gravité. Sur des raisons insuffisantes, méprisables même, on juge et l'on conclut que tel acte réellement défendu ne l'est pas, ou que tel péché n'est pas si grave qu'on le dit. Il y a une différence marquée entre le pécheur vulgaire et le laxiste; le pécheur ne nie point l'obligation, il la transgresse, il ne nie point sa faute; le laxiste nie l'obligation, il supprime ou du moins abaisse la barrière morale que Dieu a élevée entre ce qui est permis et ce qui est défendu. On ne doit pas non plus confondre le laxisme avec la conscience large. La conscience large équivaut à un probabilisme sérieux qui juge sur de bonnes raisons que dans tel cas la loi n'oblige pas, bien que les raisons en sa faveur soient aussi fortes ou même plus fortes. Le terme laxisme doit donc se traduire par conscience relâchée qui juge : 1. léger ce qui est grave, c'est le premier degré; 2. permis ce qui est certainement défendu, deuxième degré; 3. qui refuse plus ou moins consciemment de voir le bien pour n'avoir pas à le faire, en arrive à ne plus vouloir voir, à ne plus pouvoir voir : *Noluit intelligere ut bene ageret*. Ps., XXXV, 4.

II. CAUSES. — Cet état de conscience a des causes multiples qu'on peut ramener aux suivantes, en suivant l'ordre à la fois logique et historique : 1° le milieu dans lequel on vit, avec ses influences extrêmement variées et très puissantes de l'éducation familiale, de l'école, de l'atelier, de la société dans laquelle on a grandi et vécu, dispose à atténuer les vérités religieuses; on a été habitué dès l'enfance à les considérer, non comme Dieu les a enseignées et l'Église les a définies, mais comme le monde les voit. On a eu sous les yeux de mauvais exemples, on n'a entendu que des réflexions malsaines; tous les préceptes paraissent dénués de fondement, on n'y croit plus. — 2° L'absence habituelle de réflexion sur soi-même en résulte et devient une deuxième cause. On agit dans les choses morales par impulsion, sans pensée, et, sur toutes choses, on en arrive à former un faux jugement dans l'ordre spéculatif et pratique, on vit dans une erreur perpétuelle, dans une ignorance plus ou moins invincible sur la valeur de ses actes passés, présents, futurs. — 3° La violence des passions s'augmente par l'absence totale de réflexion; on n'est plus sensible qu'à l'amour-propre qui ne voit plus que le plaisir, l'intérêt, l'ambition; « Au lieu de régler, dit Bourdaloue, nos désirs par nos consciences, nous nous faisons des consciences de nos désirs. » *Sermon sur la fausse conscience*, 1° part. — 4° Les fautes commises font contracter l'habitude du mal dans lequel on vit comme dans son élément. Comment alors apprécier le péché à sa juste valeur puisqu'il est devenu une seconde nature ? — 5° Une raison plus avouable, en tout cas plus spécieuse et qui peut se rencontrer chez de vrais croyants, est une confiance présomptueuse en la miséricorde de Dieu. On l'appelle le bon Dieu, se dit-on, il ne me damnera pas pour cela... Il sait bien de quelle étoffe nous sommes faits, etc..., oubliant ainsi que la justice de Dieu est aussi parfaite que sa miséricorde est infinie.

III. ESPÈCES. — De ces causes et selon les milieux résulte un laxisme qui peut s'appeler d'abord : 1° *paresseux*. Ne parlons pas des ignorants, mais de ceux qui ont étudié, prêtres ou laïques instruits. Par une généralisation trop complète, trop habituelle des principes réflexes, on se range habituellement sinon toujours du côté de l'opinion bénigne : « Les auteurs, dit-on, ne s'entendent pas; » par crainte d'effort plus encore que par mauvaise volonté, on se refuse à examiner le cas sérieusement. On ne voit plus que l'adage : *lex non obligat cum tanto incommodo*, et l'on oublie la contre-partie : *dura lex, sed lex*. Et puis, tout le monde, n'agit-il pas ainsi ? Ainsi, de degré en degré on arrive : 2° au laxisme *révolté*, disposition habituelle de la conscience à abonder dans le sens égoïste de son orgueil, de son intérêt, de son plaisir, révolte de l'esprit, révolte de la chair; « on a bien le droit, dit-on, de jouir, de vivre à sa guise. » etc... On tombe ainsi : 3° dans le laxisme *aveugle* et l'on piétine sans hésiter les préceptes les plus clairs, les plus formels de la loi naturelle, de la loi divine, de la loi ecclésiastique. La conscience est frappée de cécité, d'anesthésie, de léthargie morale, et cet état est volontaire au moins

dans sa cause; si l'on y est arrivé, si l'on s'est empoisonné, c'est qu'on l'a voulu, si l'on ne voit plus, c'est qu'on s'est crevé les yeux, on vit dans l'état habituel du péché grave. Au commencement du XIXe siècle, saint Alphonse de Liguori paraissait trop bénin, aujourd'hui on le trouve quelquefois trop sévère, on cherche des accommodements à tout : « L'Église finira, dit-on, par s'adapter à la loi du divorce, » etc.

Le laxisme se résout donc habituellement en une ignorance (voir ce mot) plus ou moins vincible. Si elle est vincible et qu'on s'en rende compte, il y a obligation de s'instruire et de ne pas agir tant que la conscience ne sera pas redressée. Si elle est invincible et c'est, d'après l'énoncé des causes, le cas le plus habituel, le mal paraît irrémédiable, il est du moins très grave. L'agent n'est peut-être pas ou n'est peut être plus coupable dans l'acte même, il le reste dans la cause, plus souvent sans doute qu'on ne croit.

IV. Conséquences. — En tout cas, que l'on soit ou non coupable en agissant, les conséquences sont redoutables pour la famille, la société, l'Église entière. C'est que d'abord il y a : 1° *Mal matériel*, or le péché matériel est un mal véritable, un outrage à Dieu et à sa Providence, un profond désordre introduit dans le monde par la créature, à l'encontre de la sagesse que le Créateur a voulu mettre dans ses œuvres. Une bête déchaînée dans un beau jardin qu'elle dévaste, un feu mis par imprudence qui dévore tout, un malencontreux restaurateur qui gâte un édifice sous prétexte d'embellir ne sont pas coupables personnellement, le mal est cependant commis. Il a pour conséquence : 2° Un *scandale* souvent très grand. Combien sont impuissants à se diriger par eux-mêmes et ne peuvent avoir d'autre règle que l'exemple qu'ils ont sous les yeux : les enfants, ceux qui n'ont pas suffisamment étudié, en sont là. Qui peut alors mesurer les conséquences qu'entraînent les maximes relâchées répandues dans notre société ? Nous touchons ici à un des maux les plus profonds de notre époque en ce qui concerne le mariage, la justice, la charité, etc. Sans compter que le péché matériel peut fort bien : 3° se transformer *en péché formel*. Quand il s'agit du droit naturel, on n'est sans doute jamais tout à fait sûr de ne pas pécher, la bonne foi complète doit être bien rare sauf chez le vulgaire complètement ignorant. Un jour ou l'autre, une circonstance imprévue, une lecture, un sermon, une réponse inattendue à une question posée éclairent la conscience malgré elle. Mais l'habitude mauvaise est prise, il faudrait pour y résister plus de force qu'on n'est capable d'en déployer, et l'on pèche formellement.

V. Remèdes. — Sans doute, il y a des remèdes que tout le monde connaît : la prière, la réflexion avant d'agir, l'examen de conscience, un bon directeur, la maîtrise des passions, la communion, etc. Ces remèdes en eux-mêmes sont tout ce qu'il y a de plus efficace, mais la conscience relâchée est tout ce qu'il y a de plus incapable d'en faire son profit. On a besoin d'une forte nourriture, elle ne manque pas, mais on n'a point d'estomac pour la prendre. Aussi, pour l'empêcher d'exister faut-il dire comme saint Paul : « Prêche la parole, insiste à temps et à contre-temps, reprends, menace, exhorte, avec une entière patience et toujours en instruisant. » II Tim., IV, 2.

II. LE LAXISME, SYSTÈME DE MORALE. — Cet état de conscience pratique est aussi ancien que le monde et durera sans doute autant que lui. Au XVIIe siècle, l'Église eut à réagir contre certaines tendances théoriques et dut condamner des propositions erronées qu'elle releva dans les ouvrages de nombreux théologiens. Nous étudierons d'abord très brièvement : les circonstances qui expliquent l'apparition du laxisme. — Avec des détails plus abondants l'histoire de la querelle du laxisme (col. 41).

I. Circonstances qui expliquent l'apparition du laxisme. — Nous n'avons pas à exposer ici les systèmes imaginés depuis le XVIe siècle pour résoudre le problème de la conscience douteuse, pour transformer le doute théorique sur l'obligation morale de faire ou d'éviter quelque chose en certitude pratique pour agir sans crainte de péché. Voir Probabilisme. Qu'il suffise de dire que, s'ils doutaient de la certitude d'une obligation, les Pères conseillaient de résoudre le cas avec humanité : « Quand on ne sait pas si une viande a été immolée aux idoles, dit saint Augustin, on peut la manger sans scrupule. » *Epist.*, XLVII, *ad Publicolam*, n. 6, *P. L.*, t. XXXIII, col. 187. Il aurait été, et avec lui la plupart des autres, *probabiliste* avant la lettre.

Saint Thomas et les docteurs du Moyen Age auraient incliné plutôt vers le *probabiliorisme*. Au XVIe siècle, les principes réflexes restés jusque-là à l'état latent dans les différents auteurs ont commencé d'être formulés dans un système théologique. En 1577, Médina, O. P., résume ainsi sa pensée : *Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit.* Il entend par là que, si une opinion a pour elle de *bonnes raisons*, on peut la suivre, même quand l'opinion contraire a pour elle de *meilleures raisons*. C'est, exprimé en quelques mots, le probabilisme sage auquel, après de très longues discussions qui ont occupé le XVIIe et le XVIIIe siècle, on aboutit de nos jours. Selon la tournure d'esprit des théologiens qui suivront, ce probabilisme revêtira trois formes principales : 1. Les uns, comme Suarez, Amort, Sylvius, etc., diront : on ne peut suivre l'opinion qui favorise la liberté si elle n'est pas clairement probable, si elle l'est vraiment moins que celle qui oblige à suivre la loi : c'est presque du probabiliorisme. — 2. D'autres, Lugo, les docteurs de Salamanque, ... diront : quand l'opinion qui favorise la liberté a pour elle de sérieuses raisons, on peut la suivre, quand même l'opinion qui plaide pour la loi serait mieux appuyée. On reconnaît le système de Médina qui prévaudra au XIXe siècle. — 3. Quelques-uns se contenteront pour exempter de la loi d'une raison, quelque faible qu'elle fût, ou bien appliqueront leur système à l'un des trois cas dans lesquels l'Église a déclaré qu'il fallait toujours être tutioriste : choses nécessaires de nécessité de moyen, validité des sacrements, danger d'ordre temporel ou spirituel que l'on est tenu d'éviter en justice ou en charité. On peut citer Sanchez († 1624), Bauny S. J. († 1649), Leander, O. SS. Trin. († 1663), Diana, théatin († 1663), Tamburini, S. J. († 1675), Moya, S. J., († 1684), Jean Caramuel, cistercien († 1682), le plus relâché de tous, selon le sentiment de saint Alphonse de Liguori. Voir ces mots et t. VIII, col. 1079 sq.

Vers 1640, la casuistique se trouvait en présence de problèmes très graves, et infiniment délicats; il s'agissait de concilier les exigences de la vie moderne avec les prescriptions de la morale chrétienne : ainsi, la théologie avait jusque-là condamné non seulement l'usure, mais le prêt à intérêt; et voici que le crédit est né, les banques vont s'ouvrir... Les catholiques seront-ils condamnés à rester hors de la richesse qui se crée ? Le but des casuistes, en cherchant une conciliation entre la loi religieuse d'hier et la nécessité économique d'aujourd'hui, n'était pas du tout d'énerver la morale, de « tout permettre aux chrétiens », mais de leur permettre de n'être plus les hommes d'une civilisation disparue, de les empêcher de devenir des êtres d'exception. Pour ménager la transition entre le passé et l'avenir, ils ont introduit la probabilité qui, bien comprise, est acceptable.

Le reproche le plus mérité que l'on puisse faire à la théologie de cette époque, est autre. La casuistique ne cherche pas du tout à « mettre des coussins sous les bras des pécheurs »; il y a même dans Escobar et les autres que cite Pascal des décisions sévères, et la morale, s'en trouverait très bien, dit saint Alphonse de Liguori, si les chrétiens pratiquaient tous les devoirs que les casuistes leur imposent. Mais ils ont le tort de se représenter la théologie morale comme un *code* auquel on est tenu de se soumettre extérieurement et presque par force, ils ont l'air de regarder la loi comme une ennemie, comme une gêneuse au moins, contre laquelle on se défend, de fournir des expédients pour y aider : « La Providence a voulu dans son infinie bonté, dit Escobar dans le *Préambule* de sa grande *Théologie morale*, 7 vol. in-fol., Lyon, 1652-1663, qu'il y eût *plusieurs moyens de se tirer d'affaire* en morale et que les voies de la vertu fussent larges. » Ils ont oublié quelquefois que la véritable morale chrétienne conforme à l'esprit de son divin fondateur ne s'accommode pas d'une étiquette, d'un *prix fixe* attaché pour ainsi dire aux diverses actions, ils n'ont étudié dans leur théologie que le moyen d'éviter le péché qu'ils jugent après coup, quand il est commis, au lieu d'enseigner la voie à suivre pour devenir meilleurs. Le jeûne et les autres prescriptions ne sont pas seulement l'application de textes de lois, ils sont des conseils d'ascétisme, leur accomplissement est un acte d'amour. — Ces considérations théoriques seront éclairées par l'histoire plus détaillée de la querelle du laxisme.

A. Molien.

II. Histoire de la querelle du laxisme. — Quoi qu'il en soit des circonstances qui ont amené le développement inouï de la casuistique et de quelques-unes de ses déviations, il faut dire que des protestations véhémentes ne tardèrent pas à se produire. Nous n'avons pas à juger ici les raisons de derrière la tête qui poussèrent certains corps organisés, ou divers particuliers, à dénoncer à l'indignation publique la « morale relâchée ». Il suffira d'exposer simplement la suite des faits. On verra comment le mouvement de protestation partit surtout de deux centres, Louvain et Paris, et comment l'agitation créée en ces deux milieux finit par émouvoir la cour romaine, qui, à plusieurs reprises, intervint dans le débat par quelques décisions très précises devant lesquelles tout le monde aurait dû s'incliner. Il convient d'ailleurs de remarquer dès le début que, pour avoir été fort malencontreusement liée à l'affaire du jansénisme, la querelle du laxisme, si on veut la juger avec l'impartialité nécessaire, doit en être soigneusement distinguée. Bien que les adversaires de la morale relâchée se soient recrutés souvent parmi les jansénistes francs ou larvés, il serait injuste d'identifier *a priori* les protagonistes de la morale sévère avec les défenseurs de l'*Augustinus*. A appliquer cette classification sommaire, on en arriverait à faire passer pour jansénistes non seulement Bossuet, mais les papes Alexandre VII et Innocent XI. Nous nous efforcerons d'exposer ici la querelle du laxisme sans trop empiéter sur l'histoire du jansénisme.

Plus délicate encore est la dissociation de cette querelle du laxisme et de celle du probabilisme, laquelle sera étudiée en son temps. En droit, faut-il le dire, le probabilisme n'aboutit pas forcément au relâchement de la morale. La doctrine de la probabilité, si elle favorise en certains cas la liberté de l'individu, doit, quand elle est sagement comprise, dresser des barrières très solides devant son indépendance. Il est incontestable néanmoins que la doctrine de la probabilité, telle qu'elle s'ébauche à la fin du XVIe siècle, n'a pas laissé de favoriser le développement des solutions les plus hasardées de la casuistique. Les décisions les plus nombreuses, dont nous aurons à signaler la réprobation par l'Église, ont été dictées à des hommes, d'ailleurs prudents et d'une haute moralité, par une confiance trop grande dans la doctrine de la *probabilité extrinsèque*. On comprend que les adversaires de la « morale relâchée » aient fait retomber sur la théorie même du probabilisme la responsabilité de ces déviations. On comprend qu'ils aient englobé dans la même sentence et les solutions des casuistes et la doctrine de la probabilité. Nous verrons Bossuet et l'Assemblée du clergé de France de 1700 signaler le lien qui les unit. Rome pourtant n'a jamais voulu s'engager à fond dans cette voie. Si Innocent XI a posé les principes qui doivent déterminer l'usage des opinions probables, il s'est bien gardé de condamner la théorie du probabilisme et Alexandre VIII a finalement censuré le principe même du tutiorisme. Au cours de cet exposé historique, nous signalerons les attaques portées par les adversaires du laxisme contre la doctrine de la probabilité, mais nous faisons remarquer, une fois pour toutes, que ces accusations ne sauraient énerver ce qu'il y a de solide dans les fondements du probabilisme.

Une dernière remarque préliminaire s'impose. Il s'est trouvé que les attaques contre la morale relâchée ont tourné très vite en des attaques passionnées contre la morale enseignée par la Compagnie de Jésus, en telle sorte qu'on a, trop facilement, identifié laxisme et morale des jésuites. Il n'y a aucun intérêt à perpétuer cette confusion. Les causes qui ont amené le développement de la casuistique, avec ses avantages et ses inconvénients dans la Compagnie de Jésus, l'ont favorisé de la même manière dans les autres familles religieuses et chez les théologiens séculiers. Quand les plus hautes autorités ecclésiastiques, Sorbonne, Assemblée du clergé de France, Faculté de Louvain, Saint-Office, se sont prononcées sur certaines décisions de la casuistique relâchée, elles n'ont pas cru devoir faire porter à tout un institut une réprobation qui, en stricte justice, devait se partager entre les représentants, plus ou moins autorisés, de divers ordres religieux.

Ces remarques faites, nous allons suivre en France, en Belgique et à Rome les condamnations qui furent portées contre certaines maximes réputées dangereuses.

I. En France. — C'est en France que l'attaque contre le laxisme fut d'abord menée le plus vivement. On peut grouper les faits sous les rubriques suivantes : Les premières escarmouches, 1640-1643; les *Provinciales*, et la littérature polémique qu'elles font éclore (1657 et années suivantes); l'affaire d'Amadæus Guimenius (1665); l'attaque générale menée par l'Assemblée du clergé de 1700.

1° *Les premières escarmouches* (1640-1643). — Pour apprécier le caractère exact de ces attaques, il n'est pas inutile de faire remarquer quelques dates. L'*Augustinus* a paru en 1639, mais il ne commence à se répandre en France qu'en 1641; il serait donc vain de présenter la campagne qui se déclenche en 1640 contre la morale relâchée comme une manœuvre janséniste. Elle se rattache beaucoup plutôt à la lutte de l'Université de Paris contre les jésuites.

1. *L'affaire Bauny.* — On peut dire d'ailleurs que la première attaque contre le laxisme était partie de Rome, où, le 26 septembre 1640, avait été mise à l'Index la *Somme des péchés* du P. Bauny, dont les nombreuses éditions s'étaient multipliées depuis 1630. Cf. t. II, col. 480. Mais l'on sait que les traditions gallicanes de l'époque regardaient comme non avenues les décisions des congrégations romaines; et il n'était pas rare (Bossuet le fera remarquer plus tard) de voir les religieux les plus dévoués au Saint-Siège exciper de cette jurisprudence gallicane pour atténuer en France

les effets de condamnations portées contre eux à Rome. Il n'y a donc rien d'extraordinaire dans le fait que les ouvrages du P. Bauny furent déférés à la Faculté de théologie de Paris, le 5 novembre 1640. Il s'agissait de la *Somme des péchés*, déjà nommée, de la *Pratique des bénéfices*, enfin d'un écrit latin, *De sacramentis ac personis sacris*, qui d'ailleurs allait être mis à l'Index par Rome, le 17 décembre de cette même année 1640. L'examen des livres dénoncés dura longtemps; dans l'intervalle le P. Bauny fut interrogé par l'un des délégués de la Sorbonne sur les principaux articles contenus dans son livre. « Il avoua ingénument qu'il n'écrirait pas maintenant ce qu'il avait avancé sur la matière de l'usure; que pour les autres articles il s'en tenait à ce qu'il avait écrit, étant fondé en raison. » Le 1er juillet 1641, la Faculté entendit lecture des propositions extraites de la *Somme des péchés*, avec les notes et censures appliquées par les commissaires délégués à l'examen. Les passages visés par les examinateurs se rapportent : à la haine du prochain, au pardon des injures, à certaines fautes contre la chasteté (distinction entre le stupre et la fornication), à la restitution, à la réparation des dommages causés par l'intermédiaire d'un tiers, à l'usure, aux diverses sortes d'excommunication, à l'absolution des cas réservés. Sur tous ces points les censeurs opposaient aux conclusions, trop lâches à leur gré, du casuiste les enseignements rigides de la sainte Écriture et des Pères. L'énumération que nous venons de faire n'est pas sans importance; tous les points signalés ici seront repris par Pascal dans les *Provinciales*.

Mais, durant l'examen des ouvrages du P. Bauny, des interventions puissantes s'étaient exercées en haut lieu. Le chancelier de France, au nom de Richelieu, avait donné ordre à la Faculté d'ajourner *sine die* la publication de la censure. Une requête fut adressée au cardinal par la Faculté. On y représentait la nécessité de sévir contre les méchants livres, et spécialement contre celui du P. Bauny « dont les erreurs et les maximes corrompues, avec les falsifications qu'il fait des auteurs qu'il cite, » seraient fidèlement rapportées. Malgré cette démarche, le tout-puissant ministre ne laissa pas publier la censure, et en 1643, l'auteur de la *Théologie morale des jésuites* (voir col. 46) osera soutenir que la Faculté avait approuvé le livre du P. Bauny. Dans sa séance du 1er avril 1644, le syndic de la Faculté s'éleva vivement contre cette assertion et rappela que la Compagnie « aurait fait publier cette censure si elle n'eût reçu commandement de Mgr le chancelier d'en différer la publication jusqu'au retour du cardinal de Richelieu. » Texte latin dans Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, Paris, 1736, t. III *a*, p. 28-35; texte français dans *Censures de la doctrine et de la morale des jésuites faites par la Faculté de théologie de Paris*, Paris, 1762, p. 224-245.

L'Assemblée du clergé de France, réunie à Nantes en 1641, avait pris soin de marquer, elle aussi, sa réprobation contre les livres incriminés. Dans sa séance du 12 avril, lecture faite du décret de l'*Indice* qui condamnait trois livres du P. Bauny, elle déclarait que les dits livres étaient sujets à censure, « qu'ils portaient les âmes au libertinage, à la corruption des bonnes mœurs, violaient l'équité naturelle et le droit des gens, excusaient les blasphèmes, usures, simonies et plusieurs autres péchés des plus énormes comme légers et jetaient des semences de division entre les prélats de l'Église, desquels ils tâchent d'anéantir toute l'autorité et les magistrats desquels il emploie toutes les entreprises de juridiction comme lois du royaume. » L'Assemblée décidait donc que l'on adresserait une lettre au pape pour le remercier de la censure des livres du P. Bauny et le supplier de condamner aussi ceux du P. Cellot *(De hierarchia et hierarchis*, voir t. II, col. 2089). « Et pour ce que ces nouveautés et particulièrement celles des cas de conscience, se divulguant en langue vulgaire, sont lues de toutes sortes de personnes et font commettre beaucoup plus de péchés qu'elles n'en corrigent, Sa Sainteté sera suppliée d'interposer son autorité à ce que personne n'écrive des cas de conscience en langue vulgaire. Et afin que, parmi tant de diverses opinions, qu'un chacun à l'envi tâche de publier et introduire en cette matière, les fidèles sachent quelles sont les vraies pour les suivre, messeigneurs les commissaires sont aussi priés d'écrire une lettre à la Faculté de théologie de Paris, de la part de l'Assemblée pour l'inviter à faire concerter les conclusions certaines de la théologie morale (suit la désignation des docteurs à ce proposés), afin que les résolutions qui seront par eux formées soient après recueillies en un corps de théologie morale et publiées en latin par quelqu'un d'entre eux avec l'approbation des prélats... Elle a aussi ordonné de dresser une lettre circulaire, contenant la présente résolution pour être envoyée à tous les prélats avec les extraits faits par la Sorbonne des endroits les plus pernicieux desdits livres et la censure de la congrégation de l'*Indice*, laquelle sera réimprimée à cette fin; et le tout étant dressé, sera présenté à Mgr le cardinal-duc, à ce qu'il lui plaise donner son approbation et protection. » Le texte dans *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, édit. de 1771, t. I, col. 635-637.

2. *L'affaire Cellot.* — Le livre du P. Cellot, déjà mentionné, s'il est étranger, dans son ensemble, à la présente querelle, n'avait pas laissé d'y fournir quelque aliment. Parmi les propositions extraites par la Sorbonne et censurées au mois de juin 1641, on relève celle-ci : Prop. 11 : *La doctrine des mœurs réglée sur les nouveaux casuistes :* « De tous les auteurs qui ont récemment écrit, Valère Regnauld (c'est le Réginaldus souvent cité), qui a traité cette matière pendant plus de vingt ans, se glorifie de suivre plus souvent le sentiment des autres que sa propre opinion et surtout le *sentiment des plus nouveaux*, parce qu'en matière de foi, il faut prendre les réponses des anciens sur les difficultés qu'on forme, mais, pour la doctrine des mœurs, il faut s'en tenir aux nouveaux écrivains, qui se sont appliqués à connaître et la nature de notre siècle et ses différentes affections. » Duplessis d'A., *ibid.*, p. 45; *Censures*, p. 262. On voit que dès ce moment la Sorbonne s'attaquait à l'un des aphorismes de la moderne casuistique : la préférence donnée, systématiquement, aux solutions modernes, contrairement au principe qui veut que l'on cherche dans l'antique morale les règles qui doivent encore diriger les chrétiens de nos jours.

3. *L'affaire Airault.* — L'année suivante, ou peut-être la même année, la Faculté de Paris, qui, surveillait de près l'enseignement du Collège de Clermont, eut vent qu'un des professeurs de cette maison le P. Airault (le nom est écrit Hayreau ou Héreau par le P. Sommervogel, *Bibliothèque*, t. IV, col. 178), avait dicté à ses élèves un certain nombre de thèses qu'elle jugea dangereuses; il s'agissait de résolutions de cas relatifs à l'homicide, au tyrannicide, au duel. Le maître incriminé aurait avancé « qu'il est permis de tuer celui qui a une autorité légitime de régner lorsqu'il en abuse à la ruine du peuple; qu'on peut tuer ceux qui veulent médire de nous ou nous ôter l'honneur; d'accepter les duels, de procurer des avortements; qu'il appartient à ceux qui ont le soin du bien public de déposer les princes souverains. » Libellées avec cette concision, les solutions ci-dessus ne représentent que très imparfaitement la doctrine du P. Airault; pourtant l'examen des cahiers rédigés sous sa dictée ne laisse pas de témoigner de la grande confiance du pro-

fesseur dans les déductions de la raison raisonnante en ce qui concerne ces délicates matières. Il n'est pas douteux par exemple que le P. Airault ait enseigné (ou du moins que ses élèves aient compris) « qu'il est permis à un homme d'honneur de tuer celui qui lui veut donner un coup de bâton ou un soufflet, pour lui faire un affront considérable, s'il ne peut l'éviter autrement. C'est le sentiment de Lopez, Gomez, Clarus et d'autres, parce que cet affront est censé lui causer un plus grand tort que la perte d'une grosse somme d'argent, donc que si vous pouvez tuer l'agresseur, pour éviter la perte de votre bien, vous pouvez tuer cet homme pour ne pas recevoir cette infamie. » Le P. Airault disait encore (ou ses élèves lui faisaient dire) : « Si vous tâchez de ruiner ma réputation par des calomnies devant un prince, un juge, ou devant d'autres personnes d'honneur, et que je ne puisse l'éviter autrement qu'en vous tuant en cachette, le puis-je faire ? — Oui, selon Bannez, q. LXIV, a. 7, dub. IV, et même encore que le crime que vous publiez soit véritable, si toutefois il est secret, en sorte que vous ne puissiez le découvrir selon les voies de la justice. Voici la raison qu'il en apporte : Si vous me voulez ravir l'honneur en me donnant un soufflet ou un coup de bâton, je puis l'empêcher par la force des armes; donc la même défense est permise, quand vous voulez me faire la même injure avec la langue, ne pouvant l'éviter autrement qu'en vous tuant... Il faudrait pourtant avertir le calomniateur, afin de l'engager à cesser ses calomnies, et s'il ne le voulait pas, il ne serait pas à propos de le tuer publiquement, à cause du scandale, mais en secret. » Et encore à propos de l'avortement : « Si une femme peut se procurer un avortement ? — Je réponds : 1. que si le fruit n'est pas animé, et qu'il y ait du danger qu'elle ne meure elle-même, elle le peut soit directement, soit indirectement... 2. Si le fruit est déjà animé et qu'elle doive mourir avec l'enfant, elle peut, avant que d'accoucher, prendre des remèdes qui nuisent indirectement à l'enfant, et qui la guérissent directement. 3. Si une honnête fille avait été corrompue malgré elle par un jeune homme adultère, avant que le fruit soit animé, elle pourrait s'en délivrer, suivant le sentiment de plusieurs; de peur de perdre son honneur, qui lui est beaucoup plus précieux que la vie même. » Les solutions relatives au duel s'efforçaient également de pallier la gravité de cet acte et d'énerver les censures ecclésiastiques qui le visent. L'auteur ajoutait cependant : « Je croirais néanmoins qu'en France, après les édits des rois contre le duel, il se trouverait à grande peine une si pressante nécessité pour qu'il parût être permis; c'est pourquoi il faut en détourner principalement à cause du scandale. » Mais il proposait d'ailleurs, à la suite de Lessius, d'Henriquez, Le Millard, un certain nombre d'échappatoires qui permettent d'accepter le duel, tout en évitant d'en prononcer le nom, par exemple : « Si vous m'attaquez, vous trouverez un homme plein de cœur et de courage. — J'irai demain par tel chemin, je ne le quitterai pas à cause de vous. » Voir *Censures... de Paris*, p. 298, 302, 305.

Une enquête très serrée fut menée sur ces enseignements par Louis de Saint-Amour, pour lors recteur de l'Université. Finalement l'on présenta requêtes au Parlement de Paris (décembre 1643, janvier et mars 1644) « par lesquelles l'Université demandait qu'il fût fait défense au P. Airault, et à tout autre jésuite, d'enseigner la théologie au Collège de Clermont. » Mais la reine-régente ne voulut pas que le Parlement de Paris fût saisi de cette affaire. On se contenta de mander pour comparaître au Conseil le provincial et les trois supérieurs des maisons de jésuites de Paris, et, après une sévère réprimande, un arrêt du Conseil d'État leur enjoignit « d'être plus circonspects à empêcher que pareilles propositions fussent enseignées » et ordonna « que le P. Airault demeurerait en arrêt en la maison du Collège de Clermont, jusqu'à ce qu'autrement par Sa Majesté en ait été ordonné. » 3 mai 1644. Voir *Censures...*, p. 316-318.

4. « *La théologie morale des jésuites.* » — C'est au moment même où la Sorbonne s'occupait du P. Airault que paraissait à Paris un pamphlet anonyme intitulé : *Théologie morale des jésuites, extraite fidèlement de leurs livres.* Quoi qu'il en soit de l'auteur, (on a avancé le nom de Hallier, voir ici t. VI, col. 2038, et celui d'Arnauld, parmi les œuvres duquel l'ouvrage a été réimprimé, *Œuvres*, édit. de 1779, t. XXIX, p. 74-94), son dessein apparaissait dès la première ligne. « Il n'y a presque plus rien, écrivait-il, que les jésuites ne permettent aux chrétiens, en réduisant toutes choses en probabilités, et enseignant qu'on peut quitter la plus probable opinion, que l'on croit vraie, pour suivre la moins probable, et soutenant ensuite qu'une opinion est probable aussitôt que deux docteurs l'enseignent, voire même un seul. » Et tout aussitôt il mettait le doigt sur cette même idée que la Sorbonne avait réprouvée dans la XIe proposition du P. Cellot. « Nous devons, disent les casuistes, apprendre la règle de notre foi des anciens Pères, mais pour celle des mœurs, il la faut tirer des docteurs nouveaux. » *Loc. cit.*, p. 74. Suivait une série de propositions aussi sèches que possible et présentées avec les références aux auteurs qui les avaient enseignées; elles sont groupées sous les titres suivants : 1. contre la morale chrétienne en général; 2. contre les commandements de Dieu, et premièrement contre les deux commandements généraux de l'amour de Dieu et du prochain; 3. contre le décalogue; 4. doctrine touchant le sacrement du baptême, de la confirmation, de l'eucharistie, de la pénitence, de l'ordre, de l'extrême-onction, du mariage; 5. contre l'Église et la hiérarchie. — Les citations se rapportent particulièrement à Bauny, mais aussi à Sanchez, Cellot, Valentia, Antoine Sirmond, Garasse, Vasquez, Laymann, Mendosa, Sa, et même, à plusieurs reprises, à Suarez et Lessius. Après cet inventaire, que la haine a rendu très complet, il restera bien peu de choses à glaner dans les moralistes antérieurs à 1643. Mais la sérénité est ce qui manque le plus à cette attaque passionnée. Visiblement le débat se détourne de la manière où il avait été primitivement engagé. Il y avait encore quelque tenue dans les *Véritez académiques* que venait, au même temps, de faire paraître Godefroy Hermant. Voir t. VI, col. 2263. La *Théologie morale* est déjà l'œuvre d'un sectaire. Déféré par les jésuites au Parlement de Bordeaux, le livre y fut condamné le 2 septembre 1644, « parce que rempli de calomnies, de mensonges et d'injures. » Duplessis d'A., t. III *b*, p. 248. Nous sommes arrivés d'ailleurs au moment où commence la polémique janséniste. L'archevêque de Paris, François de Gondy, vient de promulguer, le 11 décembre 1643, la bulle *In eminenti* de Clément VIII rendue contre l'*Augustinus* deux ans auparavant. C'est à l'apparition de la *Théologie morale* qu'il faut faire remonter l'identification simpliste qui va peser désormais sur toute la controverse, et qui assimile jésuites et défenseurs de la morale relâchée, jansénistes et partisans de la morale sévère. Rien ne sera plus funeste au sort d'une discussion où il aurait été, semble-t-il, si facile de s'entendre.

2° *Les* PROVINCIALES *et la littérature polémique qu'elles suscitent.* — On voit, d'après tout ce qui précède, que la campagne entreprise par Pascal du 25 février 1656 (apparition de la *IVe Provinciale)* au 24 mars 1657 *(XVIIIe Provinc.)*, n'avait pas le mérite de l'originalité. Pour la situer exactement, il convient encore de ne pas perdre de vue ce qui venait

de se passer à Louvain en 1653 et 1654 où des coups extrêmement violents avaient été portés à la morale relâchée. Voir plus loin.

1. *Les Provinciales.* — Nous n'entreprendrons ici ni d'analyser, ni de critiquer les *Provinciales.* Pour nous en tenir à celles qui se rapportent à la querelle du laxisme (ɪᴠᵉ à xᴠɪᵉ), il suffira de faire remarquer qu'elles ont délibérément accentué la confusion qui depuis 1643 pesait sur tout le débat. Alors que la question janséniste commence à prendre son caractère aigu, qu'elle tend à se circonscrire autour d'un point de doctrine capital pour le christianisme, Pascal tente une diversion, qui réussira pendant quelque temps à désorienter les débats. La question se posait de la volonté salvifique universelle, de la valeur de la rédemption,de la sauvegarde du libre arbitre, et Pascal répond : morale relâchée. Voilà le vice capital des *Provinciales.* Mais, cette remarque faite, et elle est essentielle, il faut se mettre tout aussitôt en garde contre la tentation de révoquer en doute les abus des casuistes dénoncés par le terrible polémiste. Qu'il existât au milieu du xᴠɪɪᵉ siècle une « question de la morale relâchée », tout ce que nous avons déjà vu nous le montre. Que le danger ait été aussi grand que Pascal, pour les besoins de la cause, veut nous le faire croire, c'est une autre affaire; et pourtant l'on trouvera plus loin des lettres épiscopales qui témoignent des alarmes très réelles de certains prélats; et dont la véhémence fait songer à telle page des *Provinciales.*

L'essentiel ici est de signaler les diverses solutions relâchées critiquées par Pascal : il ne sera pas difficile de voir qu'on les retrouve soit dans les actes ecclésiastiques dont nous avons déjà parlé, soit dans les censures officielles de l'Église que nous aurons ultérieurement à examiner. La ɪᴠᵉ *Provinciale* examine sous toutes ses faces ce principe qu' « une action ne peut être imputée à péché si Dieu ne nous donne avant que de la commettre la connaissance du mal qui y est et une inspiration qui nous incite à l'éviter. » La ᴠᵉ, après avoir sommairement critiqué les solutions qui adoucissent la loi du jeûne, s'en prend à l'un des principes de la probabilité : « Quand un pénitent suit une opinion probable, le confesseur le doit absoudre, quoique son opinion soit contraire à celle du pénitent. » De même cette autre maxime des casuistes est combattue dans la ᴠɪᵉ à savoir : « qu'une opinion étant avancée par quelque casuiste et l'Église ne s'y étant pas opposée, c'est un témoignage qu'elle l'approuve; » en même temps Pascal s'attaque à diverses solutions relatives à la simonie, aux honoraires de messe, à la compensation occulte, à l'assistance fournie par leurs serviteurs aux jeunes débauchés. La ᴠɪɪᵉ a pour point de départ les enseignements reprochés au P. Airault au sujet du duel et de l'homicide; la ᴠɪɪɪᵉ s'en prend aux théories avancées par le P. Bauny pour disculper, jusqu'à un certain point, l'usure et une de ses variétés, le contrat Mohatra, pour dispenser, en certains cas, de la restitution. Les ɪxᵉ et xᵉ, qui ont pour source presque exclusive la *Théologie morale,* attaquent les facilités que certains casuistes ont prétendu introduire soit dans l'observance des préceptes ecclésiastiques, soit dans la pratique de la confession. Cette fois Pascal a terminé le tour à peu près complet des opinions antérieurement inventoriées; il lui faut exploiter une autre veine. Ses adversaires l'ont accusé d'avoir falsifié les textes; il veut prouver, sans toujours y réussir parfaitement, que le sens des solutions qu'il attaque est bien, dans les grandes lignes, celui que proposaient les auteurs visés par lui. Les doctrines relatives à l'homicide et à la calomnie sont ainsi soumises à un nouvel examen. Peu d'idées nouvelles, en d'autres termes dans les *Provinciales* xɪɪ à xᴠɪ, où d'ailleurs le ton persifleur et badin du début fait place à la véhémence la plus passionnée.

2. *L'action des curés de Paris.* — Le succès des *Provinciales* fut plus considérable encore que ne le disent les manuels d'histoire de la littérature. Non seulement les *Petites lettres* jetèrent dans le grand public un débat sur les questions morales qui jusque-là s'était déroulé au sein des corporations ecclésiastiques, mais elles forcèrent les gens d'Église eux-mêmes à regarder de plus près les théologiens moralistes que la verve de Pascal signalait à l'attention de tous. C'est surtout le clergé paroissial qui découvrit, à cette lecture, le danger, vrai ou fictif, dont étaient menacées les bonnes mœurs. De tout temps le clergé séculier s'est tenu plus ou moins en défiance des ordres religieux; jamais plus qu'en ce milieu du xᴠɪɪᵉ siècle il ne fut excité contre les empiétements, réels ou prétendus, des réguliers de toute robe sur sa juridiction. On comprend sans peine que les curés de Paris et de plusieurs grandes villes aient fait bloc, pour combattre une influence, qu'ils estimaient dommageable tant à leur ministère qu'aux intérêts sacrés dont ils avaient la charge. Les révélations faites par les *Provinciales* leur procuraient contre les réguliers en général, contre les jésuites en particulier une arme qu'ils jugèrent excellente; ils n'hésitèrent pas à s'en servir. Défendre leurs droits, et défendre en même temps la morale chrétienne c'était, plus qu'il n'en fallait pour les décider à marcher.

La *IVᵉ Provinciale* qui transportait le débat entre Port-Royal et ses adversaires sur le terrain de la théologie morale, est du 25 février 1656. Le 12 mai les curés de Paris, qui tenaient régulièrement une assemblée tous les mois, s'inquiétaient de la question soulevée par Louis de Montalte, et leur syndic, Rousse, curé de Saint-Roch, proposait à la compagnie de demander « ou la condamnation des lettres au provincial si elles étaient calomnieuses, ou la condamnation des maximes des casuistes si les lettres étaient véridiques. » Mais comme il n'y avait point en ce temps-là de vicaires généraux dans le diocèse (on était au plus fort des démêlés entre l'administration du cardinal de Retz et le gouvernement), le dessein des curés ne put avoir alors son effet, de sorte qu'ils furent par nécessité obligés de le différer. Voir *septième factum des curés de Paris, ou Journal de tout ce qui s'est passé tant à Paris que dans les provinces sur le sujet de la morale,* dans *Œuvres de Pascal,* édit. Garnier, Paris, 1886, t. ɪɪ, p. 410.

Presque au même moment, Du Four, abbé d'Aulney, curé de Saint-Maclou. à Rouen, dénonçait en plein synode diocésain les excès de la morale relâchée. Il s'ensuivit entre cet ecclésiastique et le P. Brisacier, S. J., une violente polémique, dans laquelle les curés du diocèse se crurent obligés de soutenir leur collègue, en adressant une requête à leur archevêque. Cette requête témoigne que les curés ont pris soin de se renseigner sur les citations jetées par les *Provinciales* dans le débat, et elle se termine par un mémoire rempli de propositions tirées d'Escobar, Bauny, Diana, etc. Par une ordonnance rendue le 28 août 1656, l'archevêque transmit la requête au promoteur de l'officialité pour donner à l'affaire la suite qui convenait. Pendant ce temps les curés de Rouen écrivaient aux curés de Paris, et leur demandaient de se joindre à eux pour dénoncer à l'Assemblée du clergé la morale relâchée. Les curés de Paris entrèrent aussitôt dans ces vues; ils nommèrent une commission pour étudier dans les sources la morale des nouveaux casuistes. Le travail de cette commission parut en septembre sous le titre : *Extrait de quelques-unes des plus dangereuses propositions de la morale des nouveaux casuistes.* En même temps les curés essayaient de grouper avec eux le plus grand nombre de leurs confrères de province « afin qu'avec la permission de Nosseigneurs leurs prélats, ils s'unissent à eux et intervinssent dans la défense de cette cause. Sur quoi les curés de Paris reçurent en

bonne forme et gardent en leurs registres les procurations des curés d'un grand nombre de villes les plus considérables du royaume. » *Journal, ibid.*, p. 412. Voir l'*Avis de MM. les curés de Paris à MM. les curés des autres diocèses de France sur le sujet des mauvaises maximes de quelques nouveaux casuistes, ibid.*, p. 326.

Le 10 octobre 1656, les délégués des curés de Paris demandaient audience à l'Assemblée du clergé (qui durait depuis 1655). Mais il semble que celle-ci ait vu d'un assez mauvais œil cette action concertée du clergé de second ordre. Elle se montra plutôt surprise du caractère insolite de la démarche des curés, et hésita à s'engager. A lire le procès-verbal, fort sommaire d'ailleurs, de ses délibérations, on a l'impression que les curés firent vite figure d'accusés, et qu'ils durent fournir de leur attitude des explications qui leur semblèrent pénibles. Notons d'ailleurs qu'il s'agissait beaucoup moins du fond du débat que du caractère d'une démarche, qui donnait ombrage aux prélats de l'Assemblée. Voir *Collection des procès-verbaux des Assemblées générales du clergé*, Paris, 1770, t. IV, p. 230-233. Le *Journal* des curés pallie comme il peut cette déconfiture : « L'Assemblée, dit-il, nomma NN. SS. l'archevêque de Toulouse et les évêques de Montauban, de Coutances, de Vannes et d'Aire pour faire droit sur la requête des curés et sur leurs extraits. Ces propositions parurent si horribles à tout le monde, qu'on s'attendit d'en voir bientôt une condamnation célèbre, et on l'aurait obtenue en effet, si le grand nombre qui s'en trouva et le peu de loisir qu'avait alors l'Assemblée... n'en eussent ôté le moyen. »

Mais la question était soulevée, et il n'était pas possible que l'Assemblée semblât donner par son silence une approbation même tacite à la nouvelle casuistique. Elle décida de faire imprimer les *Instructions pastorales* de saint Charles et de les faire répandre dans le clergé paroissial « avec une lettre circulaire à tous NN. SS. les prélats, qui servirait de préjugé de leurs sentiments et comme d'un commencement de condamnation de toutes ces maximes en général en attendant que le temps s'offrît de la faire plus solennelle. » *Journal, loc. cit.*, p. 412-413. C'est de ce précédent que s'autorisera Bossuet en 1700 pour demander la démarche de l'Assemblée du clergé dont nous parlerons plus loin. Le texte de la lettre circulaire dans l'édit. de *Pascal* de la collection *Les grands écrivains de la France*, t. VII, p. 260-262.

Les curés de Paris ne laissaient pas cependant de continuer leur campagne. Ils arrêtaient les termes d'un *Second avis ou Lettre de MM. les curés de Paris à MM. les curés des autres diocèses de France*, à quoi ils joignaient un *Extrait du premier tome in-folio de la nouvelle théologie d'Escobar et de quelques autres casuistes.* Par un singulier retour des choses, Pascal, dans la *XVI*e *Provinciale*, empruntait aux extraits des curés quelques-unes de ses citations, en particulier celle du cistercien Caramuel relative au droit que l'on aurait de se défendre par la calomnie si l'on était injustement attaqué et dépourvu de tout autre moyen .

3. « *L'Apologie pour les casuistes.* » — Il va de soi que les accusés ne pouvaient laisser passer sans riposte d'aussi vives attaques. Aujourd'hui et à distance du théâtre de la bataille, il nous est facile de dire que leur tactique manqua pour lors d'habileté. Il semble que le plus avisé, et en même temps le plus loyal, eût été d'abandonner à leur malheureux sort les propositions fâcheuses signalées par les adversaires, au besoin même les casuistes qui les avaient avancées. Un examen, même rapide, des livres de théologie morale, suffisait à montrer que *dans l'ensemble* les adversaires de la casuistique avaient vu juste. Sans doute dans l'énorme masse de solutions inattaquables produites par les casuistes, ils étaient allés dénicher les quelques douzaines qui prêtaient le plus à critique. Il aurait fallu leur concéder d'emblée que, sur ces quelques points, ils avaient raison, mais affirmer aussi que, pour ces erreurs regrettables, il n'était juste de condamner ni la casuistique en général, ni la doctrine de la probabilité en particulier, ni l'institut religieux qui avait fait de ces règles les directives de son action. Un jour viendra, mais ce sera vingt ans trop tard, où les *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe sur les lettres au Provincial* du P. G. Daniel remettront avec une infinie courtoisie, beaucoup de finesse dialectique et un grand talent littéraire, la discussion sur son véritable terrain. Le malheur voulut que la Compagnie de Jésus, tout spécialement visée, ne trouvât point en 1657 un écrivain de conscience et de talent à opposer au vigoureux polémiste des *Provinciales.* Les réfutations se multiplièrent ; nous ne pouvons les énumérer toutes ; on en trouvera l'indication et des extraits à leur place chronologique dans l'édition de *Pascal* de la collection *Les grands écrivains de la France*, Paris, 1914, t. IV-VI. Mentionnons seulement les réponses du P. Nouet, intitulées les *Impostures*, qui paraissaient après chacune des Provinciales. Mais il faut s'arrêter un peu plus longuement à l'*Apologie pour les casuistes.*

Au moment où se produisit ce petit livre, décembre 1657, il semblait que la polémique fût sur le point de s'apaiser. La XVIIIe et dernière *Provinciale* avait paru le 24 mars 1657; par ailleurs les curés de Paris, qui en juin s'étaient résolus à présenter une requête aux vicaires généraux, avaient, devant les difficultés rencontrées, à peu près renoncé à leur dessein; une trêve tacite se pratiquait entre les deux camps, quand ce malencontreux libelle vint de nouveau compromettre la paix.

Il était longuement intitulé : *L'apologie des casuistes contre les calomnies des jansénistes : où le lecteur trouvera les vérités de la morale chrétienne si nettement expliquées, et prouvées avec tant de solidité, qu'il lui sera aisé de voir que les maximes des jansénistes n'ont que l'apparence de la vérité, et qu'effectivement elles portent à toutes sortes de péchés, et aux grands relâchements qu'elles blâment avec tant de sévérité, par un théologien et professeur en droit canon*, 191 p. in-4°. On sut bientôt que l'auteur était le P. Pirot, un jésuite de la maison professe de Paris. Dès le début il énonçait clairement son dessein : réfuter les calomnies dont les jansénistes noircissent la profession de casuiste, et répondre à ce qu'ils opposent contre les principes généraux de la morale. Sous 54 rubriques il énumérait ensuite selon l'ordre des *Provinciales*, les objections des adversaires de la casuistique, et faisait suivre chacune de la réponse qu'il jugeait appropriée; le tout dans un style lourd, trivial, parfois grossier. Bien loin d'abandonner les solutions les plus scabreuses de ses prédécesseurs, l'apologiste, avec une lourdeur sans exemple, semblait prendre à tâche d'aggraver leur cas. Qu'il suffise de mentionner à titre d'exemple l'attitude prise par lui dans la question de l'homicide. Pascal, avec infiniment de raison, avait mis l'accent sur la défense qui existe de droit naturel et de droit divin, d'attenter à la vie du prochain de *notre propre autorité;* non sans un peu d'emphase peut-être, il avait fait remarquer que le droit de vie et de mort que s'arroge la société ne pouvait lui venir en dernière analyse que d'une délégation divine. L'apologiste répliquait : « Si vous ne justifiez pas mieux que vous avez fait jusqu'à présent, que c'est par une expresse permission de Dieu que les souverains ôtent la vie aux méchants; si c'est *la seule lumière de la raison* qui a conduit les grandes monarchies, qui ont gouverné tout le monde, dans la punition des malfaiteurs : souffrez que nous nous servions de la même raison naturelle pour juger si une *personne particulière* peut tuer celui qui l'attaque non seulement en

sa vie, mais encore en son honneur et en ses biens. » 20e objection. Cf. ci-dessous, col. 61, n. 33. De même encore, il soutenait avec la même étroitesse d'esprit, dans sa réponse à la 31e objection, l'idée qu'on peut calomnier pour se défendre, s'il n'y a pas d'autres moyens et que ce moyen soit efficace. Voir ces textes dans le *Pascal* de la collection *Les grands écrivains*, t. VII, p. 262-274.

4. *Les Écrits des curés.* — « L'*Apologie*, comme le disent très justement les éditeurs de cette collection, ne faisait que reprendre les arguments épars dans les réponses précédemment faites aux *Provinciales;* mais elle les réunissait comme en un faisceau, avec une apparence de défi qui fit aussitôt scandale. » *Loc. cit.*, p. 274. Jusqu'à quel point le P. Pirot engageait-il la responsabilité de la Compagnie, il est bien difficile de le dire; le plus regrettable, c'est que celle-ci n'ait pas immédiatement désavoué le malencontreux apologiste. Au fait le livre fit aussitôt un énorme scandale. Dès le 7 janvier 1658, les curés de Paris décidèrent de poursuivre par tous moyens la condamnation de l'*Apologie;* successivement le Parlement de Paris, la Sorbonne, et les vicaires généraux furent saisis de l'affaire. Et le 4 février ils décidaient de publier un *Factum* où ils justifiaient les démarches faites par eux : « Notre cause, disaient-ils, est la cause de la morale chrétienne : nos parties sont les casuistes qui la corrompent... La raison qui nous porte à nous élever, avec plus de vigueur que jamais, contre ce nouveau libelle, est que, la hardiesse des casuistes augmentant tous les jours, nous sommes obligés d'avoir recours aux derniers remèdes et de porter nos plaintes à tous les tribunaux où nous croirons devoir le faire, pour y poursuivre sans relâche la condamnation et la censure de ces pernicieuses maximes. » Le texte de ce factum et des autres écrits des curés de Paris dans le *Pascal* de l'édit. Garnier, Paris, 1886, t. II, p. 329 sq.

Lancé dans le grand public le *Factum* des curés, vraisemblablement rédigé par Pascal lui-même sur les indications des intéressés, ne tarda pas à susciter des répliques, auxquelles il fallut répondre; ce fut pendant toute l'année 1658 et les premiers mois de 1659 un feu croisé de libelles. Dix écrits des curés de Paris se succédèrent dont plusieurs rappellent, à s'y méprendre, les *Provinciales*, et pour cause.

5. *La censure de Sorbonne.* — Pendant ce temps la Faculté de Paris, saisie depuis le 15 janvier par son syndic Denis Guyart, travaillait à l'examen de l'*Apologie*, trop lentement au gré de toutes les impatiences. Son verdict ne parut que le 16 juillet 1658. De l'*Apologie* sept propositions avaient été extraites; une censure était attachée à chacune d'elle. La 1re mérite d'être spécialement signalée; elle montre nettement que la Faculté voulait éviter à tout prix de se solidariser avec le jansénisme. Le P. Pirot avait imaginé le cas de conscience « d'un serviteur qui se trouve engagé chez un janséniste, lequel lui fait commettre des péchés mortels contre la religion catholique.... Il est capable d'absolution, répondait l'apologiste, s'il a contrition de sa faute passée, s'il déteste l'hérésie des jansénistes, et s'il se trouve en si grande nécessité qu'il ne rencontre point d'autre condition. » A quoi la Faculté opposait la censure suivante : « Cette proposition, en tant que l'auteur prétend qu'il est permis à un serviteur de demeurer dans l'occasion prochaine et dans le péril d'adhérer aux sentiments et aux opinions condamnées des hérétiques, sous prétexte qu'il a contrition de sa faute, qu'il déteste l'hérésie, et qu'il se trouve en une si grande nécessité qu'il ne rencontre point d'autre condition, et que ledit auteur ne veut pas que dans cet état on lui refuse l'absolution, est fausse, scandaleuse, et induit à un danger manifeste de se perdre, d'abandonner la foi. » Les propositions 2 et 3 visaient les excuses apportées par l'apologiste à la simonie; la 4e était relative à la fameuse doctrine de l'homicide : « La proposition, par laquelle on assure qu'il est permis de tuer un homme qui s'enfuit après avoir donné un soufflet ou un coup de bâton, parce que l'honneur ne se peut recouvrer que par cette voie, laquelle proposition le dit auteur approuve, est fausse, scandaleuse, contraire à la charité chrétienne et à la justice et ouvre le chemin à la vengeance et à la cruauté. La Faculté examinait ensuite longuement les palliatifs proposés par l'apologiste dans la question de l'usure, et concluait ainsi son examen : « L'auteur, dans cette doctrine, non seulement induit à exercer des usures, mais même les conseille, et suggère diverses tromperies pour les pallier, et à cette fin loue et approuve avec scandale la doctrine des livres composés par des hérétiques pour la défense de l'usure et tire de mauvaises conséquences des docteurs catholiques. » Enfin on en venait à la théorie de la calomnie employée comme moyen de légitime défense, et on la déclarait fausse, scandaleuse et dangereuse.

Mais la Faculté, tenant à éviter toute intrusion des querelles jansénistes dans une affaire où elles n'auraient pas dû pénétrer, prenait soin d'ajouter ce qui suit : « Au reste ce livre ayant été fait à l'occasion de quelques lettres françaises, envoyées sous le nom incertain d'un ami à un Provincial, comme la Faculté n'entend point approuver en aucune manière lesdites lettres, aussi n'a-t-elle pas dessein d'autoriser plusieurs autres propositions de ce même livre (l'*Apologie*); au contraire, le zèle qu'elle a pour le salut des âmes et l'intégrité des mœurs fait qu'elle donne avis que cet ouvrage apologétique est composé en telle sorte qu'il induit aisément ceux qui le lisent à chercher trop de prétextes de s'excuser dans les péchés qui se commettent par ignorance criminelle, à demeurer, et non sans péché, dans plusieurs occasions prochaines de mal faire, à prendre part aux fautes d'autrui, à s'abandonner aux excès de la bouche; à ne point satisfaire selon l'esprit et l'intention de l'Église au commandement d'ouïr la messe, à retenir par fraude et par injustice les biens du prochain et à faire plusieurs autres péchés. Et partant elle juge que la lecture de ce livre est dangereuse et pernicieuse et qu'il la faut entièrement défendre au peuple chrétien. » On voit qu'en somme la liste des griefs invoqués par la Sorbonne contre l'*Apologie* est très sensiblement la même que celle de Pascal, pour qui elle se gardait bien de prendre parti. Prudence très louable! La Faculté, qui avait extrait de l'*Augustinus* les cinq propositions, qui avait expulsé Arnauld de son sein, qui avait amorcé la question du « formulaire », ne pouvait approuver complètement la campagne menée par les Petites lettres. Elle le pouvait d'autant moins que, durant le temps même de l'examen de l'*Apologie*, les *Provinciales* venaient d'être condamnées par décret du Saint-Office, 6 septembre 1657. Texte latin de la censure de Sorbonne, dans Duplessis d'Argentré, t. III *a*, p. 75-80; texte français dans *Censures... de Paris*, p. 326-338.

6. *Curés et évêques contre la morale relâchée.* — Pendant que la Sorbonne procédait, avec une lenteur toute théologique, à l'examen de l'*Apologie*, les curés de Paris continuaient avec un acharnement croissant la campagne entreprise par eux contre la morale relâchée. Cette campagne eut un très vif succès. Les curés de Rouen emboîtèrent le pas immédiatement; ils furent suivis par beaucoup d'autres. Citons ceux de Nevers, d'Amiens, d'Évreux, de Lisieux, dont on trouvera les requêtes dans l'édit. Garnier mentionnée ci-dessus, t. II, p. 525-552, ceux de Bazas, Beauvais, Orléans, Sens, Pamiers, etc. Pressés par toutes ces instances, les évêques à leur tour durent se mettre en mouvement; certains même donnèrent le signal de

l'attaque contre le laxisme. C'est le cas de l'évêque de Tulle, qui fait paraître le 18 avril 1658 une *Lettre pastorale contenant la censure qu'il a faite du livre intitulé* APOLOGIE POUR LES CASUISTES, et où il relève « plusieurs égarements et plusieurs excès, c'est-à-dire plusieurs propositions fausses, mauvaises et scandaleuses touchant la simonie, l'homicide, le duel, le larcin, l'usure, l'occasion prochaine, la direction d'intention, la probabilité et autres matières semblables. » Le texte dans les *Annales de la société des soi-disant jesuites*, Paris, 1769, t. IV, p. 916, cité par A. Degert, *Réaction des* PROVINCIALES *sur la théologie morale en France*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse, novembre 1913, p. 410. L'évêque de Tulle fut suivi par les archevêques ou évêques d'Orléans, Alet, Pamiers, Comminges, Bazas, Conserans, Angers, Beauvais, Rouen, Sens, Bourges, Lisieux, Châlons, Digne, Vence, Dijon, Évreux, Soissons, Cahors. Voir la liste de ces mandements dans Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 857-863; et quelques citations dans Degert, *loc. cit.* Les vicaires généraux de Paris, qui avaient censuré l'*Apologie* par un mandement du 23 août 1658, ordonnent par une lettre du 27 novembre « de dénoncer le dimanche suivant, au prône des messes paroissiales, que ledit livre a été par nous censuré et condamné; et comme nous avons fait défenses à toutes personnes de cette ville et diocèse de Paris de lire, garder, imprimer, vendre et débiter ledit livre sous les peines de droit, vous ferez entendre nos dites défenses à vos paroissiens à ce qu'ils n'en prétendent cause d'ignorance. » Il serait intéressant, mais beaucoup trop long, de relever par le menu les reproches faits par toutes ces autorités ecclésiastiques à l'*Apologie* et d'une manière plus générale à la nouvelle casuistique; on y verrait revenir les divers cas de conscience dont la solution avait scandalisé Pascal, on y verrait parfois, mais plus rarement, la doctrine de la probabilité dénoncée comme la source de ce laxisme trop réel, on y découvrirait enfin la protestation contre la tendance trop apparente des casuistes à s'imaginer que d'accumuler au compte d'une opinion, les noms de vingt docteurs plus obscurs les uns que les autres et qui se copient mutuellement, cela confère quelque degré de probabilité à un escamotage de la loi.

Cette fébrile recherche à travers l'amas des casuistes permit néanmoins aux adversaires du laxisme d'enrichir de quelques trouvailles la collection commencée par Pascal. Plusieurs d'entre elles seront finalement étiquetées dans les catalogues de propositions condamnées par l'Église. Il n'est donc pas inutile d'en signaler quelques-unes. Le *quatrième écrit* des curés de Paris signale comme une opinion de Sanchez « que dans quelque habitude de crime qu'un homme puisse être, il a droit d'obliger son confesseur à ne pas lui différer pour cela l'absolution et qu'ainsi, s'il juge probablement que le confesseur ne la donnerait pas, sachant qu'il a l'habitude de tomber dans ce crime, il peut lui dire : « Je ne suis point dans cette habitude, » en usant de cette restriction mentale, qu'il n'a pas cette habitude de péché pour la lui dire. » Voir les propositions 58 et 60 d'Innocent XI. Et encore celle-ci, attribuée au même auteur : « On ne doit pas refuser l'absolution à celui qui retient sa concubine dans sa maison, si, lui ayant prêté cent écus, il n'avait aucune espérance de pouvoir les recouvrer en la chassant de chez lui... Un concubinaire n'est point aussi obligé de chasser sa concubine, si elle lui est fort utile pour gagner de l'argent par le moyen du négoce. Je dis plus : si la concubine était fort utile pour réjouir, ou comme l'on dit, pour régaler le concubinaire, de sorte qu'étant hors de chez lui, il en passerait la vie trop tristement, et ce qu'une autre lui apprêterait, dégoûterait trop ce concubinaire, et qu'il fût trop difficile de trouver une autre servante qui lui rende les mêmes services, il n'est pas obligé de la chasser de chez lui, parce que cette réjouissance, par elle-même, est de plus grande considération que tout autre bien temporel, qui suffit à chacun pour admettre de nouveau une femme à son service, quelque danger qu'il craigne de tomber dans le péché, s'il ne peut en trouver une autre qui lui soit aussi utile. » Texte dans l'édit. Garnier, t. II, p. 383-384. Le *neuvième écrit* relève, avec une véhémence qui se comprend, un propos énorme attribué à Caramuel (on se rappellera que Caramuel n'est pas jésuite) qui s'abritait derrière Amico : *Inquiris an homo religiosus qui fragilitati cedens feminam vilem cognovit, quæ honori ducens se prostituisse tanto viro rem enarrat et eumdem infamat, possit illam occidere ? Quid scio ? At audivi ab eximio patre N. theologiæ doctore, magni ingenii et doctrinæ viro : potuisset Amicus* (il s'agit d'Amico, celui que Pascal appelle le P. l'Amy et que nous retrouverons plus loin) *hanc resolutionem omissise : at semel impressam debet illam tueri et nos eamdem defendere. Doctrina quidem est probabilis, sed qua posset uti religiosus et pellicem occidere ne se infamaret. Loc. cit.*, p. 480. Le même écrit signale enfin le principe fondamental du laxisme : *Quid requiritur ut sententia sit probabilis a ratione ? Ut non sit evidenter falsa*, dit Caramuel; complété par cet autre axiome de Tambourini : « Que la moindre probabilité, soit d'autorité, soit de raison, suffit pour bien agir. » *Loc. cit.*, p. 478.

On comprend l'émotion que soulevèrent dans le monde ecclésiastique de semblables divulgations. Rome même s'en émut. Un décret du Saint-Office en date du 21 août 1659, et signé du pape Alexandre VII, prohibe et condamne l'*Apologie pour les casuistes*. « Sa Sainteté enjoignait que nul, de quelque dignité ou condition qu'il fût, même spéciale ou très spéciale, ne retînt ou lût le livre susdit, ou le fît imprimer, sous les peines et censures portées par le droit, sans préjudice de celles que Sa Sainteté pourrait infliger à son choix. Quiconque possède ce livre, ou le possédera à l'avenir, est tenu de le remettre sous les mêmes peines aux ordinaires ou aux inquisiteurs. » Duplessis d'Argentré, t. III *b*, p. 296. Ce n'était pas la première déconfiture qu'enregistraient les nouveaux moralistes. Ce ne devait pas être la dernière. Mais à peine l'incident de l'*Apologie* était-il terminé qu'un autre se greffait sur lui.

3° *L'affaire d'Amadæus Guimenius.* — Amadæus Guimenius est le pseudonyme sous lequel le jésuite Mathieu de Moya, professeur de théologie successivement à Murcie, Alcala et Madrid, confesseur de la reine d'Espagne, avait fait paraître, en 1661, une réponse aux attaques dont la théologie morale des jésuites venait d'être l'objet non seulement en France mais encore en Espagne. Voir Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, p. 499, et Sommervogel, *Bibliothèque de la Comp. de Jésus*, t. V, col. 1351. Le livre portait ce titre un peu long mais significatif : *Adversus quorumdam expostulationes contra nonnullas jesuitarum opiniones morales, auctore Amadæo Guimenio Lomarensi olim primario S. T. professore opusculum, singularia universæ fere theologiæ moralis complectens, cum indice quæstionum locupletissimo, ad tractatus de peccatis, de opinione probabili, de fide, de charitate, de justitia et jure, de horis canonicis, de sacrificio missæ, de jejunio, de simonia, de usuris, de baptismo, de pænitentia, de eucharistia, de matrimonio, de censuris*, in-4° de 200 p. Comme il est facile de le voir, c'est tout le programme de la *Théologie morale des jésuites*. Le but de l'auteur était de montrer que les opinions de quelques jésuites qu'on jugeait répréhensibles avaient été enseignées par des théologiens avant qu'il n'y eût des jésuites au monde. L'intention était louable; mais était-ce bien le moment de raviver une querelle qui

allait s'éteignant ? Disons tout de suite d'ailleurs que l'écrit avait été d'abord publié hors de France, à Bamberg, puis à Palerme (pas de date pour les 1res édit.), à Valence en 1661, etc. Voir Sommervogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus*, t. v, col. 1349-1350.

1. *La censure de Sorbonne.* — L'*Opusculum* passa inaperçu en France jusqu'à ce qu'il eût été imprimé à Lyon en 1664. A peine connu, il souleva une nouvelle tempête. Dès septembre, il était déféré à la Faculté de théologie de Paris par le syndic, Antoine Bréda, et une commission était nommée pour l'examiner. Bossuet, qui n'était pas encore évêque, en faisait partie. Le 3 février 1665, la Faculté rendait un décret condamnant une centaine de propositions extraites de l'ouvrage et l'ouvrage tout entier.

Le prologue de la censure commence par rappeler la condamnation portée par le pape Alexandre VII et par tant d'évêques de France contre l'*Apologie* du P. Pirot, cette sentence aurait dû inviter tout le monde au silence, et « arrêter la prodigieuse démangeaison que les faux théologiens de ce temps ont d'écrire sur la morale...; la Faculté a été bien surprise de voir que tout d'un coup un ennemi mortel du repos de l'Église et un défenseur de toutes sortes de crimes et d'abominations, plutôt que des casuistes, est venu à sortir du fond de ses malheureuses ténèbres... Cet auteur a produit un libelle entièrement contraire à l'Évangile, où par une curiosité et subtilité infâme, il traite des choses les plus honteuses d'une manière qui fait horreur... Mais il ne s'est pas contenté de publier ses propres erreurs, il a tâché d'infester le cœur des fidèles de toutes les ordures des autres écrivains de son espèce, en se servant pour cela de je ne sais quelle probabilité que l'on appelle probabilité extrinsèque... La Faculté a donc décidé que les propositions extraites de cet ouvrage d'Amadée seraient imprimées, et elle a cru qu'il les fallait examiner, parce que, soit qu'il les défende ou qu'il ne les défende pas, par la malheureuse adresse qu'il a trouvée de les extraire de divers auteurs, quelquefois en les condamnant, et quelquefois en les approuvant, elles ne laissent pas d'être en effet établies et appuyées sur les fondements de la probabilité extrinsèque qu'il défend. La Faculté a cru être obligée d'en user ainsi, afin que, du même trait de censure, elle ne punît pas un écrivain seulement, mais aussi tous les autres trompeurs quels qu'ils soient qui n'enseignent qu'une théologie enfumée et relâchée. » Tout spécialement la Faculté s'élevait contre cette assertion d'Amadée qui semblait à celui-ci une arme victorieuse : *On voit,* disait Amadée, *avec quelle vérité l'Anonyme* (l'auteur de la *Théologie morale) se vante dans son libelle que les propositions dont il s'agit sont fausses, improbables, scandaleuses, téméraires et erronées, que l'Église ne corrige point dans un si grand nombre de si célèbres docteurs, et donc en nulle de ces propositions il n'y a scandale ni erreur.* » A quoi la Faculté répliquait : « Il est aisé par là de reconnaître que le principal dessein d'Amadeus, dans son libelle, a été de défendre toutes ces propositions comme exemptes de censures, et de les mettre en toute sûreté par le moyen de la probabilité extrinsèque. » Il n'y aurait rien d'extraordinaire à ce que cette censure ait été rédigée par Bossuet lui-même. On y trouve quelques-unes des expressions et la plupart des pensées qui reparaîtront sous la plume de Bossuet en 1700.

Suivait la liste des propositions condamnées; elles sont relatives à l'ivrognerie, à l'injure (*contumelia*), à l'homicide, au duel, à la probabilité, à la charité (le précepte de la charité n'obligeant de soi qu'à l'article de la mort), à la correction fraternelle, à la messe et à la communion (honoraires de messe partiellement retenus), à la simonie, aux élections, à l'usure, au larcin, à la restitution, à l'acceptation de présents par les juges, au mensonge, aux heures canoniques, aux impôts (les sujets peuvent ne pas payer les justes tributs), au jeûne, à la pénitence (surtout secret de la confession), à la *defloratio virginis*, au péché de la chair commis avec une femme libre (*qui habuit copulam cum soluta satisfacit confessionis præcepto dicens : commisi cum soluta grave peccatum contra castitatem non explicando copulam*), la quantité du larcin (si le confesseur demande la quantité du larcin, le pénitent peut dire : je ne suis pas obligé de vous confesser cela), aux signes de douleur dans les mourants (on peut donner l'absolution à un pécheur subitement privé de tous ses sens dans l'action même de son péché), à la possibilité de communier en état de péché mortel sans confession (j'avoue, dit Amédée, que cette opinion est douce, mais je ne sais si celle-ci ne l'est point davantage, qui permet à un homme non seulement qui doute, mais qui sait très certainement qu'il est en péché mortel, de recevoir l'eucharistie sans aller à confesse, quoiqu'il ait là présent un confesseur capable, si d'ailleurs il espère en avoir un plus capable, auquel il se puisse confesser plus dévotement et plus sûrement). Les dernières portent sur la confession sans douleur, l'approbation nécessaire pour confesser validement, les censures, les vœux, l'impureté (*furtum triginta regalium majus peccatum est quam sodomia; licet locare domos meretricibus non intentione ut peccent sed ut ibi inhabitent*). Enfin la Faculté, prise d'une pudeur extraordinaire, signalait seulement par leurs premiers mots une série de propositions relatives à la luxure, de peur d'offenser la modestie des oreilles chastes; elle les déclarait honteuses, scandaleuses, impudentes et détestables dignes d'être abolies entièrement de l'Église et de la mémoire des hommes.

Elle terminait par cette remarque que nous avons déjà vue énoncée : « Encore que la Faculté ait choisi et condamné plusieurs choses de ce livre, il en reste néanmoins beaucoup d'autres qui auraient pu en particulier être justement notées de censures, parce qu'elles sont contraires à la vérité, à l'intégrité des mœurs, à la chasteté et à l'honnêteté publique. Mais la Faculté, effrayée des ordures dont ce livre est rempli a bien voulu s'en abstenir, étant malséant à des théologiens d'exercer inutilement leur curiosité sur ces sortes de choses. C'est pourquoi la Faculté n'entend point approuver les choses qu'elle a laissées en ce livre, sans y toucher. Au contraire elle condamne et réprouve cet infâme ouvrage tout entier et le juge digne d'être enseveli dans un silence éternel. » Texte latin de la censure dans Duplessis d'Argentré, t. IIIa, p. 106-115; texte français dans *Censures... de Paris*, p. 339-368.

2. *L'émotion à Rome.* — Quant à passer sous silence quelque proposition d'Amadée, la Faculté eût bien fait de se taire sur l'une d'elles, qui n'avait avec la théologie morale, qu'un rapport lointain, et dont l'insertion dans la censure allait amener avec Rome un très vif incident diplomatique. Amadée avait laissé passer dans son texte une affirmation, très correcte d'ailleurs, de l'infaillibilité personnelle du pape, en ce qui concerne les doctrines relatives à la foi et les mœurs. De plus en plus ancrée sur ses principes gallicans, la Sorbonne qualifiait la doctrine de ces propositions « comme fausse, téméraire, contraire aux libertés de l'Église gallicane et injurieuse aux universités, aux facultés de théologie et aux docteurs orthodoxes. » Ce n'était pas le moyen d'obtenir l'appui du Saint-Siège dans la lutte contre la morale relâchée; on était en effet au lendemain du sérieux différend entre Louis XIV et le pape Alexandre VII à propos de l'*affaire de la garde corse*, et la curie montrait quelque humeur de l'attitude qu'avait prise la Sorbonne dans

ces conjonctures. La censure faite par celle-ci, le 24 mai 1664, du livre composé par le carme Jacques de Vernant sous le titre : *Défense de l'autorité de N. S. P. le pape*, avait été ressentie très vivement à Rome. Maintenant que la paix était rétablie avec le roi (au prix de quelles humiliations!) on n'était pas fâché de faire sentir à la Faculté de Paris des rancunes, fort légitimes d'ailleurs et depuis longtemps accumulées. La censure de Guiménée est du 3 février 1665; le 6 avril un bref d'Alexandre VII, adressé directement au roi, disait à celui-ci la douleur dont le pape avait été frappé par les censures des théologiens de Sorbonne et demandait au souverain d'employer son autorité royale pour les faire entièrement révoquer. Duplessis d'Argentré, *ibid.*, p. 115. Mais le Parlement de Paris protesta très vivement dans un *Avis de MM. les gens du Roi du Parlement de Paris sur le bref de N. S. P. le pape contre les censures de Sorbonne.* Les « gens du roi » s'étonnaient que le zèle de la Faculté à rétablir la pureté de la morale ait pu lui attirer des plaintes et des reproches; et ils faisaient remarquer, non sans quelque ironie, que, par son acte, le pape n'entendait pas sans doute autoriser le libertinage des mœurs. Allant droit au grief pontifical qui n'était point exprimé dans le texte du bref, ils ajoutaient : « Qui ne s'étonnera donc que le pape ne se plaint de ces censures, que parce qu'elles donnent des bornes à son autorité, qu'elles lui arrachent cette infaillibilité que ces nouveaux auteurs lui ont si libéralement donnée ? » Suivait une discussion en forme de la thèse de l'infaillibilité personnelle, avec une série d'exemples empruntés à l'histoire de la papauté, et qui tendaient à énerver cette doctrine; le tout se terminait par l'avis des gens du roi : « Notre avis est que le roi ne peut, sans blesser les droits de la couronne et faire brèche à son autorité, accorder au pape la satisfaction qu'il demande : bien loin que l'on doive condamner les sentiments de la Faculté de théologie, celle-ci doit être être puissamment excitée d'y persévérer. » *Ibid.*, p. 115-124.

3. *Conflit entre Rome et Paris.* — Ce n'était pas le moyen d'arriver à un accord. Le 25 juin Alexandre VII répliquait par la bulle *Cum ad aures nostras*. Il signalait les censures dont on avait à Paris marqué les deux livres de Jacques de Vernant et de Guimenius. « Ces présomptueuses censures y signalent certaines propositions, celles-là surtout qui touchent à l'autorité du pontife romain et du Saint-Siège, à la juridiction des évêques, au rôle des curés, aux privilèges concédés par le Saint-Siège, aux dispenses apostoliques, *à la règle des actions morales* et d'autres qui s'appuient sur l'autorité des écrivains les plus graves et l'usage perpétuel des catholiques. » Le pape dès lors condamnait lesdites censures comme « présomptueuses, téméraires et scandaleuses, les déclarait nulles et de nulle valeur; interdisait à aucune personne de les approuver, suivre ou défendre, sous peine d'excommunication *ipso facto*. Enfin il déclarait se réserver le jugement sur lesdites censures, et sur les opinions contenues dans les livres de Jacques de Vernant et de Guimenius et des autres auteurs visés. » *Bullarium romanum*, Rome, 1762, t. VI, 6e part., p. 73-74.

L'acte pontifical était d'une souveraine dignité; peut-être aurait-il pu être plus habile. Un mot très net de blâme à l'endroit de certaines propositions des casuistes aurait empêché toute tentative de solidariser le Saint-Siège et la nouvelle morale. Alexandre VII, blessé depuis plusieurs années par les procédés de la France, ne sut pas ou ne voulut pas le dire immédiatement. Sans aucune distinction, il réservait à son propre jugement toutes les propositions incriminées. Indirectement visé, le Parlement de Paris ripostait avec une violence inouïe. Le 29 juillet l'avocat général Denis Talon prononçait contre la bulle pontificale un réquisitoire véhément, où il déclarait l'acte du Saint-Siège injuste et insoutenable : « Le pape, disait-il, dépouille la Faculté d'un droit qui lui est acquis et dont elle jouit depuis plus de cinq cents ans. Or il est aisé de justifier par plusieurs exemples que les Facultés de théologie ont toujours censuré les livres ou contre la foi ou contre les mœurs. » Et il concluait non seulement à empêcher la publication de la bulle (formalité nécessaire pour qu'elle eût en France effet légal), et à conserver toute leur force aux censures de Sorbonne, mais aussi à « faire défenses à toutes personnes de soutenir ou enseigner les propositions censurées... à peine d'être procédé extraordinairement contre elles, comme perturbateurs du repos public. » On imposerait le respect des censures aux professeurs qui viendraient à être nommés aux chaires de théologie de Sorbonne, de Navarre ou de quelque autre université du ressort et « les supérieurs des monastères, y compris le *Collège de Clermont*, seraient mandés en la Censure pour leur être enjoint d'empêcher que ceux qui régenteront en leurs monastères n'enseignent aucune des propositions censurées. » Ainsi en ordonna, séance tenante, le Parlement; en même temps il décidait que deux conseillers se transporteraient « dans l'assemblée de ladite Faculté de théologie et exhorteraient ladite Faculté de continuer ses censures, lorsque les occasions se présenteraient, avec le même zèle qu'elle a fait par le passé... et le présent arrêt serait registré ès registres de ladite Faculté. » Ainsi fut fait. Les pièces dans Duplessis d'Argentré, t. IIIa, p. 125-133.

Il fallut plus d'un an pour apaiser ce conflit nouveau entre Paris et Rome. On en trouvera un exposé dans R. Chantelauze, *Le cardinal de Retz et ses missions diplomatiques à Rome*, Paris, 1873, p. 175-391. Sans doute les représentants du roi, dont le principal était le cardinal de Retz, ne purent obtenir qu'Alexandre VII révoquât sa bulle, comme ils l'avaient primitivement demandé. Du moins purent-ils faire passer la condamnation par le Saint-Office des propositions de la morale relâchée publiée les 24 septembre 1665 et 18 mars 1666 comme une satisfaction donnée au Parlement et à la Sorbonne, bien que, sur les instances de Pallavicini, l'Inquisition eût refusé de citer le nom de Guimenius. Le 10 avril 1666 enfin l'Index condamnait nommément le livre de ce dernier. Pendant ce temps l'Assemblée du clergé de France semblait vouloir entrer pleinement dans les vues du Parlement de Paris. Fort heureusement tout se termina par le silence et Bossuet pourra écrire dans sa *Defensio declarationis cleri gallicani*, part. II, l. VI, c. XXVII : « Les censures subsistèrent, la bulle fut comptée au nombre de ces actes inconnus et à ce titre dépourvus d'autorité. » C'est d'une singulière désinvolture!

4° *L'Assemblée du clergé de 1700.* — 1. *Circonstances de la condamnation du laxisme.* — De mauvais jours d'ailleurs avaient commencé pour la « morale des nouveaux casuistes ». Le pontificat d'Innocent XI lui avait été funeste; la condamnation portée par le Saint-Office, le 2 mai 1679, atteignait la plus grande partie des solutions relevées depuis 1640 par les théologiens gallicans et ceux de Louvain dans les œuvres des nouveaux casuistes. Sans doute Alexandre VIII, par le décret du 7 décembre 1690, avait rejeté quelques exagérations des tutioristes, et mis en sûreté les principes mêmes de la théorie de la probabilité, certaines pratiques aussi, que depuis longtemps avaient adoptées nombre de confesseurs. Mais il est incontestable que dans les dernières années du XVIIe siècle, nul ne se risquait plus guère à énoncer quelqu'une des fâcheuses propositions antérieurement incriminées. L'affaire du P. Buffier à Rouen, ne fut qu'une alerte passagère. Voir t. II, col. 1158, et les

propositions auxquelles dut souscrire ce religieux dans Duplessis d'Argentré, t. III *b*, p. 400-401. Le probabilisme lui-même se faisait très humble et pratiquement disparaissait. Bossuet, qui y voyait toujours la source de toute la morale relâchée, ne se lassait pas d'en presser la condamnation par le clergé gallican. Il avait essayé d'y parvenir à la fameuse Assemblée de 1682; il réussit mieux à l'Assemblée de 1700 qui va achever en France la déroute du laxisme et même rejeter dans l'ombre pour plus d'un siècle le probabilisme.

L'évêque de Meaux fut incontestablement le promoteur de cette dernière campagne : mais il trouva dans ses collègues de l'épiscopat gallican des auxiliaires très dévoués. Les pièces dans *Collect. des Procès-verbaux*, t. VI, p. 475 sq.; voir aussi à la fin de ce tome les pièces justificatives. Dès le 26 juin le président, l'archevêque de Reims, rappelant les efforts faits par les assemblées précédentes pour arrêter la morale relâchée, déclarait qu'il était nécessaire de le faire encore « avec autant de vivacité et de force; le mal était très dangereux, d'autant qu'il avait pour auteurs des prêtres séculiers et réguliers de divers ordres... Sans doute le Saint-Siège l'avait fait déjà; mais ses censures n'ont paru que dans des décrets de l'Inquisition, qui ne peuvent être reçues dans le royaume, en sorte que le spécieux prétexte de nos libertés sert de rempart en France contre les censures du souverain pontife à ceux qui, de notorité publique, sont les plus grands ennemis de ces libertés. » Une commission fut aussitôt nommée, dont Bossuet fut le rapporteur. Pendant plusieurs semaines, il fit, en cette qualité, devant la haute Assemblée, le procès de la « nouvelle morale ». Il y eut pourtant un jour où, devant la complexité de certains problèmes moraux, sa rude dialectique se trouva en défaut. Parlant de l'usure dans la séance du 26 août, il fit remarquer « qu'il ne fallait pas pousser sur ce point le zèle trop avant, en procédant par censures contre les contrevenants à cause de leur grand nombre. » Cf. p. 488. Lui aussi était bien forcé de sacrifier à certaines opportunités! Il se ressaisissait d'ailleurs pleinement quand, le 30 août, il expliquait qu'il fallait remonter à la racine de tout le mal, c'est-à-dire aux opinions sur la probabilité, et il emportait de haute lutte l'acceptation par l'Assemblée des censures formulées par lui sur 11 propositions relatives au probabilisme. Le 4 septembre le débat était terminé et le cardinal de Noailles (qui était devenu entre temps président de l'Assemblée), pouvait donner lecture de l'ensemble du document ainsi débattu et rédigé.

2. *Analyse de la Censure.* — Cette *Censura et declaratio conventus generalis cleri gallicani, congregati anno 1700 in palatio regio San-Germano, in materia fidei et morum*, est un document de la plus haute importance pour l'histoire de la querelle du laxisme, pour celle du probabilisme, pour celle enfin de la théologie morale. Texte dans *Collection des procès-verbaux*, t. VI, appendice p. 193 sq., et aussi dans *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé en France*, édit. de 1771, t. I, p. 713-745.

Le préambule commençait par une déclaration très nette destinée à combattre l'accusation de jansénisme que certains portaient volontiers contre les partisans de la morale sévère. Il n'y a de jansénistes, disait-on, et avec raison, que ceux qui soutiennent quelqu'une des cinq propositions ou font injure aux constitutions apostoliques sur la matière. Puis, ayant signalé les condamnations portées contre le laxisme par les papes Alexandre VII et Innocent XI, le document exprimait le regret que ces sentences eussent été promulguées sous forme de décisions des congrégations romaines et non par un acte solennel, recevable en tout pays, du magistère pontifical. En attendant les chefs de l'Église gallicane, pour empêcher le poison de se répandre, entreprenaient, afin que nul n'en ignorât, de remettre sous les yeux de tous, en un ordre logique et munies de leurs notes respectives les susdites décisions. Mais l'essentiel était plus encore de s'attaquer à la racine même, en d'autres termes à la doctrine de la probabilité : *eam scilicet opinandi rationem, quæ ignota SS. Patribus tanta de rebus maximis dissidia peperit, ut iisdem in parochiis, iisdem in templis, passim cerneremus ab aliis teneri et ligari quæ ab aliis solverentur, ac plebem christianam in varia atque incerta discerpi nec scire quibus credat.*

Suivait la série des propositions condamnées, au nombre de 127, groupées en 30 paragraphes. Ne nous arrêtons pas aux deux premiers qui sont relatifs aux querelles du jansénisme. Dès le § 3, *De virtutibus theologicis*, on rencontrait les propositions : 1 d'Alexandre VII, 17, 41, 18, 22, 23, 64 d'Innocent XI; le § 4, *De Dei dilectione*, reprenait la 1re proposition condamnée par Alexandre VIII le 24 août 1690, les prop. 5, 6, 7 d'Innocent XI; le § 5, *De proximi dilectione* = prop. 10, 11, 13, 14 d'Innocent XI; le § 6, *De festis*, = prop. 52 d'Innocent XI; § 7, *De homicidio*, = prop. 17, 18, 19 d'Alexandre VII, 30, 34, 35, 31, 33 d'Innocent XI; § 8, *De duello*, = prop. 2 d'Alexandre VII; § 9, *Circa castitatem* = 48, 50 d'Innocent XI; § 10, *De furto, turpi lucro et judicum corruptelis*, = 36, 37 38, 39 d'Innocent XI, 26 d'Alexandre VII; § 11, *De, usura*, = 40, 41, 42 d'Innocent XI; § 12, *De falso testimonio, mendacio et perjurio* = 25, 26, 27, 28 d'Innocent XI; § 13, *De calumnia*, = 44 d'Innocent XI; § 14, *De adjuvantibus ad flagitia*, = 51 d'Innocent XI; § 15, *De simonia et beneficiis conferendis*, = 22 d'Alexandre VII, 45, 46, 47 d'Innocent XI; § 16, *De missæ sacrificio et sacra communione*, = 53, 25, 2 d'Innocent XI; le § 17, *De missa parochiali*, n'a pas de correspondant, et pour cause, dans les censures pontificales; § 18, *Circa confessionem sacramentalem*, = 11, 14, 38, 39 d'Alexandre VII, 58, 59 d'Innocent XI; § 19, *Circa dispositiones et absolutionem pænitentis, circa occasiones proximas*, = 57, 60, 61, 62 d'Innocent XI, 41 d'Alexandre VII, 63 d'Innocent XI; § 20, *De jejunio*, = 23, 29, 30, 31 d'Alexandre VII; § 21, *De intemperantia*, = 8 d'Innocent XI; § 22, *De horis canonicis*, = 20, 34 (?) d'Alexandre VII; § 23, *De jurisdisdictione et regularibus*, = 16, 12, 36 d'Alexandre VII; § 24, *De legibus principum eorumque potestate*, = 28 d'Alexandre VII; le § 26, *De obduratis* n'a pas de correspondant dans les censures pontificales mais est empruntée à la censure de Rouen de 1697, prop. 3, Duplessis, t. III *b*, p. 401; le § 27, *De peccato philosophico*, représente la prop. 2 du 1er décret d'Alexandre VIII; les § 28 et 29, *De peccato mortali, de cogitationibus sive delectationibus morosis*, n'ont point de correspondants dans aucune des sentences antérieures; enfin le § 30 *De regula morum et probabilitate*, comprenant les prop. 117 à 127 ne se rencontre qu'avec la prop. 27 d'Alexandre VIII et les prop. 3, 1, 5 et 4 d'Innocent XI; les autres propositions étant empruntées à d'autres sources et une (la 127e) entièrement nouvelle.

C'est qu'en effet les condamnations pontificales n'avaient pas été les seules utilisées. A peu près tous les documents dont il a été précédemment fait mention et d'autres que nous étudierons plus loin avaient été mis en œuvre. Signalons les deux censures de Louvain de 1653 et 1657, la censure de l'*Apologie* par les vicaires généraux de Paris, et par les ordinaires de Sens, Bourges, etc. et surtout la censure de Guiménée. De la sorte figurent parmi les propositions condamnées par l'Assemblée des textes qui n'ont pas de correspondant dans les documents pontificaux. Plu-

sieurs aussi sont entièrement nouvelles. Il n'est pas inutile de signaler les unes et les autres afin de donner la physionomie exacte de ce document fameux de l'Église gallicane.

20. Præceptum amoris Dei per se tantum obligat in articulo mortis. *Cens. Guim.*, cf. *Innocent XI*, 5.

En soi le précepte d'aimer Dieu n'oblige qu'à l'article de la mort.

21. Præceptum affirmativum amoris Dei et proximi non est speciale, sed generale, cui per aliorum præceptorum adimpletionem satisfit. *Nouvelle*, cf. *In. XI*, 10, 11.

Le précepte positif de l'amour de Dieu et du prochain n'est pas spécial, mais général. On y satisfait par l'accomplissement des autres préceptes.

25. Injuriarum condonatio commendatur nobis ut quid perfectius, sicut commendatur virginitas præ conjugio. *Nouvelle*.

Le pardon des injures nous est recommandé comme quelque chose de plus parfait, de même que la virginité est recommandée de préférence au mariage.

36. Non solum vitam sed etiam bona temporalia quorum jactura esset damnum gravissimum licitum est defensione occisiva defendere. Fatemur rarius licitum esse ecclesiasticis. Si tamen aliquando futurum contingat tale malum (i. e. gravissimum damnum), etiam ipsis licitum erit bona ista cum occisione furis defendere. *Nouvelle*, cf. *In. XI*, 31, 32.

Il est licite de défendre, au besoin en tuant, non seulement sa vie, mais encore des biens temporels dont la perte serait un très grave dommage. Nous avouons que cela est plus rarement licite pour des ecclésiastiques. Pourtant si un tel mal (c'est-à-dire un très grave dommage), se présentait, à eux aussi, il serait licite de défendre leurs biens en tuant le voleur.

37. Quando quis decrevit te occidere et hoc alicui manifestavit, sed nondum cœpit id exequi, potes eum prævenire, (occidendo) si aliter non potes effugere : ut si maritus pugionem habeat sub cervicali ad occidendum noctu conjugem; si quis venenum tibi propinandum paraverit; si unus rex adversus alium classem adornarit. *Nouvelle*.

Quand quelqu'un a décidé de vous tuer et a manifesté ce dessein à un tiers, sans en être encore venu à l'exécution, on peut le prévenir en le tuant, s'il n'y a pas d'autre moyen d'échapper, par ex. si un mari a sous son oreiller un poignard pour frapper de nuit sa femme, si quelqu'un vous a préparé du poison, si un roi a mobilisé une flotte contre un autre.

38. Si arma quidem necdum paravit, sed habet tantum decretum firmum et efficax te occidendi, quod tibi vel revelatione divina, vel manifestatione confidenter amicis facta innotescat, potes prævenire, quia per istud decretum etsi pure internum sufficienter censetur esse aggressor. *Nouvelle*.

Si l'adversaire n'a point encore préparé ses armes, mais a seulement le dessein ferme et efficace de vous tuer, dessein qui vous est révélé, soit par une communication divine, soit par une indication faite en confidence par lui à des amis, on peut encore le prévenir, car par ce dessein arrêté, quoique purement interne, il est suffisamment censé être l'agresseur.

33. Ubi est scripta expressa permissio a Deo ut reges et respublicæ possint interficere reos. An est in Scriptura ? An in traditione ? Estne fidei articulus ? Si solo lumine naturali eo ducimur, patere ut ex eodem lumine naturali judicemus quid cuique privato liceat in occidendo agressore non solum vitæ verum etiam honoris et rei. *Nouvelle*.

Ou trouve-t-on exprimée par écrit la permission donnée par Dieu aux rois ou aux républiques de mettre à mort les coupables ? Dans l'Écriture ? Dans la tradition ? Est-ce article de foi ? Si donc la seule lumière de la raison nous y amène, souffrez que nous jugions aussi par cette même lumière de la raison de ce qui est permis à un particulier quand il s'agit de défendre, en tuant un agresseur, non seulement sa vie, mais son honneur et ses biens.

41. Potest etiam (vir equestris) duellum offere si non aliter honori consulere possit. *Cens. Guimen.* = *complém. de la 2e prop. d'Alex. VII*.

Un chevalier peut même offrir le duel, s'il n'a pas d'autre moyen de pourvoir à son honneur.

42. ... Potuisset Suzanna in tanto periculo infamiæ et mortis negative se habere et permittere in se eorum libidinem modo interno actu in eam non consensisset sed eam detestata et execrata fuisset; quia majus bonum est vita et fama quam pudicitia; unde hanc pro illa exponere licet. *Nouvelle*.

... Dans un tel péril d'infamie et de mort, Suzanne aurait pu se comporter négativement et permettre l'attentat (des vieillards) à condition de n'y point consentir intérieurement, de le détester, de l'exécrer; car la vie avec la renommée est un bien plus grand que la pudeur : on peut donc sacrifier celle-ci pour celle-là.

47. Potest uxor viro surripere pecuniam etiam ad ludendum, si mulier talis sit conditionis, ut ludus honestus pari loco cum alimentis et victu habeatur. *Cens. de l'Apologie par les vic. génér. de Paris*.

Une femme peut soustraire de l'argent à son mari, même pour se livrer au jeu, si cette femme est de condition telle qu'un jeu honnête rentre pour elle dans les nécessités générales de la vie.

50. Etiamsi donatorio perspectum sit bona sibi donata a quopiam, ea mente ut creditores frustrentur, non tenetur restituere, nisi eam donationem suaserit vel ad eam induxerit. *Ibid.*

Le donataire qui s'aperçoit que tel don lui a été fait, afin que des créanciers soient frustrés, n'est pas tenu à restituer, à moins qu'il n'ait engagé ou poussé à ce que cette donation lui soit faite.

51. Incantatores, aliique ejusmodi deceptores (magi, astrologiæ judiciariæ professores, arioli, conjectores) ex pessimis quibusque artibus captantes lucrum licite servare possunt bona his mediis acquisita. *Nouvelle*.

Les enchanteurs, et autres trompeurs de cet acabit (magiciens, professionnels de l'astrologie judiciaire, diseurs de bonne aventure, devins) tirant un gain de ces détestables pratiques, peuvent garder licitement le bien ainsi acquis.

53. Possunt judices accipere munera a litigantibus, nec tenentur restituere quæ acceperint ad pronuntiandam sententiam injustam. *Vic. gén. de Paris*. Cf. *Alex. VII*, 26.

Les juges peuvent recevoir des présents des plaideurs, et ne sont pas tenus à restituer ce qu'ils ont reçu pour prononcer une sentence injuste.

58. Tam licet ex alienatione per aliquot annos censum annuum exigere, quam licet exigere censum perpetuum ex alienatione perpetua. *Cens. de Bourges de 1659*.

Il est tout aussi licite d'exiger un intérêt annuel pour une aliénation de quelques années, que d'exiger un intérêt perpétuel pour une aliénation perpétuelle.

59. Usura etsi esset prohibita judæis, non tamen christianis, lege veteri in judicialibus præceptis abolita per Christum. *Nouvelle*.

L'usure était interdite aux juifs, elle ne l'est plus aux chrétiens, car la loi ancienne, en ses préceptes judiciaires, a été abolie par le Christ.

61. Qui jurandi intentionem non habet, licet falso juret, non pejerat, etsi alio crimine tenetur, puta mendacii alicujus. *Nouvelle*, mais cf. *In. XI*, 25.

Celui qui n'a pas l'intention de jurer, et fait un faux serment, ne se parjure pas, bien qu'il commette une autre faute grave, de mensonge par exemple.

62. Qui jurat cum intentione non se obligandi, non obligatur ex vi juramenti. *Nouvelle*, cf. *Ibid.*

Celui qui jure avec l'intention de ne pas s'obliger, n'est pas tenu par l'obligation même du serment.

66. Patriarchæ et prophetæ, angeli, ipse Christus, nedum viri justi et sancti æquivocationibus sive amphibologiis et restrictionibus mentalibus usi sunt. *Nouvelle*.

Les patriarches et les prophètes, les anges, le Christ lui-même, sans parler d'hommes justes et saints ont usé d'équivoques, de paroles ambiguës et de restrictions mentales.

74. Eidem præcepto (de audiendo sacro) satisfit per reverentiam exteriorem tantum, animo licet voluntarie in aliena imo et prava cogitatione defixo. *Cens. des vic. gén. de Paris*.

On satisfait au précepte d'entendre la messe en ayant simplement la révérence extérieure, bien que l'esprit s'arrête volontairement à des pensées étrangères ou même coupables.

77. Nullus in foro conscientiæ parochiæ suæ interesse tenetur, nec ad annuam confessionem, nec ad missas parochiales, nec ad audiendum verbum Dei, divinam legem, fidei rudimenta morumque doctrinam quæ ibi in catechesibus annuntiantur et docentur.	Au for de sa conscience, nul n'est tenu de fréquenter sa paroisse ni pour la confession annuelle, ni pour la messe paroissiale ni pour y entendre la parole de Dieu, la loi divine, les éléments de la foi, la doctrine des mœurs, qui y sont prêchés dans les instructions.
78. Talem legem in hac materia nec episcopi, nec concilia provinciarum nec nationum sancire, nec delinquentes aliquibus pœnis aut ecclesiasticis censuris mulctare possunt. *Ces deux propositions sont empruntées à des censures portées par l'Ass. du clergé de 1656.*	Il n'y a pas de loi valable sur cette matière ni des évêques, ni des conciles provinciaux ou nationaux; ceux qui y contreviennent ne peuvent être frappés d'aucune peine ni censure ecclésiastique.
79. Plebs virtute concilii Tridentini cogi non potest censuris et pœnis ecclesiasticis ut eat ad suam parochiam diebus dominicis ad audiendam missam (parochialem scilicet). *Nouvelle.*	Le peuple ne peut être, en vertu du concile de Trente contraint par des censures et peines ecclésiastiques d'aller à la paroisse les jours de dimanche pour y entendre la messe (paroissiale).
86. Attritio ex gehennæ metu sufficit etiam sine ulla Dei dilectione, sine ullo ad Deum offensum respectu, quia talis honesta et supernaturalis est. *Cf. la prop.* 57 *d'Innoc. XI.*	L'attrition produite par la seule crainte de l'enfer, sans aucun amour de Dieu, sans aucun égard à l'offense à lui faite, suffit parce qu'elle est honnête et surnaturelle.
87. Concilium Tridentinum adeo expresse definivit attritionem quæ non vivificet animam quæque supponatur sine amore Dei esse, sufficere ad absolutionem, ut anathema pronuntiet adversus negantes. *La 8e des 11 prop. censurées par 45 docteurs de la Fac. de Paris, 26 mai 1696.*	Le concile de Trente a si expressément défini qu'il suffit pour l'absolution de l'attrition qui ne vivifie pas l'âme et qui est donc supposée sans amour de Dieu, qu'il prononce l'anathème contre qui le nie.
99. Præcepto satisfacit (officii divini persolvendi) qui voluntarie labiis tantum non autem mente orat. *Nouvelle.*	Celui-là satisfait au précepte du bréviaire qui, volontairement, prie des lèvres seulement et non pas d'esprit.

Les prop. 105 à 108 relatives à l'approbation des réguliers pour la confession ne rentrent pas directement dans notre sujet.

110. Subditi possunt justa tributa non solvere. *Cens. Guim.*	Les sujets peuvent ne pas payer les impôts légitimes.
112. Si peccatores consummatæ malitiæ cum blasphemant et flagitiis se immergunt non habent conscientiæ stimulos nec mali quod agunt notitiam, cum omnibus theologis propugno eos hisce actionibus non peccare. *Censure de Sens.*	Les pécheurs dont la malice est invétérée, alors qu'ils blasphèment et se traînent dans tous les forfaits, s'ils n'ont pas alors les aiguillons de la conscience ni la connaissance du mal qu'ils font, je soutiens avec tous les théologiens, qu'ils ne pèchent pas en ces actions-là.
114. Pleraque peccata, de quibus ait Apostolus, quod *qui talia agunt regnum Dei non possidebunt,* et quæ expresse adversantur præceptis decalogi, mortalia dici possunt quoniam horum facinorum rei aut amisere omnem charitatis sensum aut exiguum retinent, ita ut ipsis omnino dominetur cupiditas. *Nouvelle.*	La plupart des péchés, dont l'Apôtre dit que *ceux qui les commettent ne posséderont pas le royaume de Dieu,* et qui vont directement contre le décalogue, peuvent être dits mortels en ce sens que ceux qui les commettent ont perdu, ou à peu près, tout sentiment de charité, en sorte que la concupiscence les domine entièrement.
115. Id tamen intelligi potest adhibito eo temperamento, ut qui plane repugnantes ac velut inviti ista perpetrassent, aut gravis mali impendentis metu aut æstu libidinis abrepti, ita ut ab istis angustiis liberati acri dolore tangerentur ob commissum peccatum, tam certo affirmari non potest excidisse illos gratia, aut incurrisse pœnam damnationis; quanquam enim hoc momento dominata sit cupiditas, brevis et transitoria potuit esse ejusmodi dominatio, qua voluntatis intima dispositio non mutatur. *Nouvelle.*	Mais il faut entendre ceci avec le tempérament suivant : Ceux qui auraient accompli ces actes en quelque sorte malgré eux, sous l'empire d'une vive crainte ou dans le feu de la passion, si bien que, sortis de ce trouble, ils seraient tout contrits du péché commis, on ne peut affirmer avec autant de certitude qu'ils sont déchus de la grâce, et qu'ils ont encouru la damnation. Encore qu'en effet au moment même la concupiscence l'ait emporté, sa domination a pu n'être que courte et transitoire et la disposition intime de la volonté n'en a pas été changée.

Sous peine de faire nier par les théologiens de l'Assemblée l'existence des circonstances atténuantes, il convient de rapporter exactement la censure qu'ils attachent à ces deux propositions. « Ces propositions, disent-ils, si elles enseignent que l'*habitus* de la divine charité peut subsister en même temps que l'on commet des péchés contre le décalogue, et signalés par l'Apôtre comme faisant perdre le royaume de Dieu, sont fausses, pernicieuses, erronées, et contraires à la parole de Dieu. Elles ouvrent la voie à excuser ou à diminuer toutes sortes de péchés. »

116. Hinc inferre debemus eum consensum qui præbetur suggestionibus pravis, cum tendit ad delectationem cogitandi tantum de re illicita, puta de ulciscenda injuria, secundum S. Augustinum non esse aliud quam veniale peccatum, licet ipse ultionis actus, cujus cogitatione animus delectatur sit pessimus et certissimum mortale peccatum. *Nouvelle.*	De là nous devons conclure que le consentement donné aux suggestions mauvaises, quand il se refère seulement au plaisir que l'on a à penser une chose illicite (par ex. la vengeance), est selon S. Augustin simple péché véniel, quand bien même l'acte de vengeance, dont la pensée réjouit l'âme, serait très coupable et très certainement péché mortel.

Le § xxx : *De regula morum et probabilitate,* énumère sous 11 propositions, 117-127, les règles de la probabilité qui ont permis aux casuistes d'arriver aux solutions antérieurement condamnées. Nous n'y insisterons pas, leur étude rentrant dans l'histoire du probabilisme. Leur critique est reprise dans la conclusion du document que nous analysons, laquelle insiste en même temps sur un point de doctrine qui tenait fort à cœur au clergé de France : la nécessité d'un commencement d'amour de Dieu dans le sacrement de pénitence. Voir Attrition, t. i, col. 2258. La pièce se terminait par une exhortation émue adressée à tous les prêtres réguliers ou séculiers et les conjurant de réagir contre ce relâchement, qui n'a point d'appui rationnel, et qui a été condamné par l'épiscopat et le pape. Le triomphe de cette morale ferait la joie des hérétiques. Qu'on rejette donc, sans plus tarder, *inanem illam, Deoque et hominibus exosam sophisticen,* pour se tourner vers les principes d'une vraie science des mœurs.

Bossuet avait déjà préparé pour l'Assemblée de 1682 un exposé positif de la doctrine morale qu'il convenait de dresser à l'encontre de ce relâchement. Sous onze rubriques, il y résumait les enseignements de l'Église. 1. sur les préceptes affirmatifs, et d'abord ceux relatifs à la foi, l'espérance, la charité en général; 2. sur la foi; 3. sur l'espérance et la charité; 4. sur la charité envers le prochain; 5. sur la prière et l'aumône; 6. sur le sacrement de pénitence (énumération des pécheurs à qui il n'est pas permis de donner l'absolution : occasionnaires, habitudinaires, ceux qui refusent les satisfactions nécessaires); 7. sur le culte de

Dieu et l'observation des fêtes (on remarquera le passage sur la messe de paroisse); 8. sur les préceptes négatifs, et surtout ceux de la seconde table; 9. sur l'usure; 10. sur la simonie; 11. sur la probabilité. Cet exposé positif, bien que n'ayant pas été promulgué par l'Assemblée de 1700, constitue un remarquable commentaire des censures que nous venons d'étudier.

3. *Succès de la Censure.* — M. Dégert a fait remarquer avec beaucoup de force l'extraordinaire succès qu'eurent les décisions du clergé de France. Si les assemblées antérieures à celle de 1700 avaient été l'objet de véhémentes critiques, cette dernière « vit accueillir ses décisions avec une déférence unanime. Pas une voix ne s'éleva contre elle, ni en France, ni même au dehors. » *Loc. cit.*, p. 446. Nous ne suivrons pas ici les répercussions considérables qu'eurent sur la théologie morale de semblables directives. Il est incontestable qu'elles fixeront pour longtemps la physionomie de l'enseignement moral en France, et il ne serait pas difficile de relever dans des catéchismes qui étaient encore en usage il y a trente ans, des traits qui en dérivent sans aucun doute. S'il a écarté avec un peu de dureté, disons même avec un peu d'injustice, ce qu'il y avait de raisonnable dans la doctrine de la probabilité, ce code a eu du moins le mérite de couper court, et d'une manière définitive, au prurit des cas de conscience scabreux, qui est proprement la maladie des débuts du XVIIe siècle. On a apprécié de manières fort différentes l'influence qu'il a eue en France; mais il serait injuste d'appliquer à l'esprit de cette théologie morale l'épithète trop facile de janséniste. Qui se rappelle le scrupule moral qui existait encore, il y a cinquante ans, dans beaucoup de nos campagnes françaises, ne peut souscrire sans plus à l'odieuse accusation que l'on a portée parfois contre cette morale gallicane d'avoir été le fourrier de l'incrédulité.

II. EN BELGIQUE. — Les mêmes causes qui à Paris amenaient la Sorbonne à surveiller jalousement le Collège de Clermont, faisaient qu'à Louvain la Faculté de théologie exerçait un contrôle analogue sur le collège des jésuites. A plusieurs reprises l'enseignement de Lessius avait été censuré; les thèses soutenues par les élèves des jésuites étaient fréquemment de la part de la Faculté l'objet de remarques très vives. On pense bien que l'enseignement moral des pères était surveillé tout autant que leur théologie dogmatique. Comme en France, nous allons assister d'abord à la censure d'ouvrages particuliers, puis à la recherche, à travers l'œuvre immense des casuistes, de propositions hasardées, l'intervention enfin auprès de Rome pour obtenir une condamnation solennelle des opinions de la morale relâchée.

1° *L'affaire du P. Amico.* — Sur ce personnage, voir t. I, col. 1112. Le t. V de son grand ouvrage : *Cursus theologicus juxta scholasticam hujus temporis Societatis Jesu methodum*, imprimé à Douai en 1642 (peut-être déjà en 1640), contenait le traité *De jure et justitia.* Entre autres solutions on y releva celle que Pascal exploitera plus tard dans la VIIe et la XIVe *Provinciale*, et suivant laquelle on peut en certains cas tuer un ennemi qui, par la calomnie, nous ravit notre honneur. Ce qu'il y avait de plus regrettable dans la solution d'Amico, c'est qu'elle mettait en cause des religieux ou ecclésiastiques : « Il sera permis à un ecclésiastique ou à un religieux, écrivait-il, de tuer un calomniateur qui menace de publier de grands crimes de lui ou de son ordre, quand il n'y a que ce seul moyen de l'empêcher, comme si ce calomniateur est près d'en accuser cet ordre ou ce religieux publiquement et devant des personnes de considération. » Pris de scrupule le casuiste ajoutait, il est vrai : « Mais parce que je n'ai point lu cette décision dans aucun autre auteur, je ne veux pas qu'on prenne ce que je viens de dire, comme si je m'étais voulu opposer au au sentiment commun. Je ne la propose que par forme de dispute et je remets le tout au jugement du lecteur prudent. » Dans l'édition suivante, Anvers, 1649, Amico déclarait qu'il avait depuis trouvé presque dans les mêmes termes cette décision dans Pierre Navarre et dans Sayrus.

Une autre solution scabreuse fut encore relevée dans le livre d'Amico. On y lisait, paraît-il, ceci : « Non seulement il est permis de défendre ce que nous possédons actuellement, mais aussi les choses auxquelles nous avons un droit commencé et que nous espérons de posséder un jour. C'est pourquoi il est permis tant à un héritier qu'à un légataire de se défendre (en tuant) contre celui qui l'empêche injustement, ou d'entrer en possession de l'hérédité ou de percevoir les legs qui lui ont été faits. Et de même celui qui a droit sur une chaire ou sur une prébende peut user de la même défense contre ceux qui lui en empêchent injustement la possession. Néanmoins un créancier ne pourrait en faire de même contre son débiteur de son autorité privée et sans le faire venir en jugement, quand même il dirait qu'il ne le voudrait pas payer, mais il le pourrait contre ceux qui empêcheraient que le débiteur ne le payât, quand il n'y a point d'autre moyen et qu'il y a danger qu'à moins d'en venir là on ne perde sa dette par l'obstacle qu'il apportera au paiement. » Ce texte et le précédent d'après *Les Provinciales avec les notes de Wendrock* (Nicole), Leyde, 1761, t. IV, p. 44 sq.

Justement ému de ces théories, le Conseil souverain de Brabant demanda l'avis de la Faculté de théologie de Louvain. A la requête du procureur général, celle-ci, le 6 septembre 1649, censura la première proposition signalée et jugea « que cette doctrine est fausse en elle-même, et pernicieuse à tout le genre humain, tant en soi que par les diverses conséquences qu'on en peut tirer, qu'ainsi l'une et l'autre puissance, tant ecclésiastique que séculière, doivent concourir ensemble pour l'abolir. » Le 8 octobre suivant elle censurait pareillement la 2e proposition. « La doctrine contenue dans ces deux articles, disait-elle, entendue d'une défense qui va à tuer, comme toute la suite et le titre même de la section le marque assez, est non seulement fausse, mais encore pernicieuse à l'État et à tout le genre humain, et ainsi on la doit entièrement abolir. »

Les amis du casuiste auraient été bien inspirés en ne cherchant pas à défendre ces propositions hasardées qu'en fait, le 18 juin 1651, l'Index censurait à son tour et qui figureront dans la liste des thèses condamnées par Alexandre VII, (n. 17) et Innocent XI (n. 32 et 33).

2° *La censure de 1653.* — On ne saurait dissimuler que la publication de cette censure n'ait été en relation avec les vifs incidents qui marquèrent en Flandre la publication de la bulle *In eminenti* d'Urbain VIII contre l'*Augustinus.* Voir les pièces relatives à ces débats qui furent très vifs dans Duplessis d'Argentré, t. III*b*, p. 251-259. Il est trop clair que la Faculté de Louvain, de même que l'archevêque de Malines, Jacques Boonen, et l'évêque de Gand, Antoine Triest, avaient fait l'impossible pour empêcher en Flandre la publication du document pontifical condamnant Jansénius. Que les jésuites soient intervenus dans la circonstance, cela semble incontestable; que la Faculté leur en ait conservé quelque animosité, cela se conçoit encore; qu'elle ait été amenée à porter sur le terrain de la morale relâchée sa vieille lutte contre la Compagnie, on le comprend également. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, il est certain que la Faculté se livra à une recherche attentive de toutes les solutions scabreuses qui se dissimulaient dans les casuistes, dont

beaucoup appartenaient à l'ordre des jésuites. De cet examen sortit une liste de 17 propositions qui fut établie dans les séances des 30 mars et 26 avril 1653. On déclara ces thèses *in praxi non tolerandas*, et l'on promulgua en même temps un avis aux confesseurs les prévenant : qu'ils n'ont pas le pouvoir de remettre les obligations relatives au paiement des dettes, qu'ils ne peuvent dispenser du pardon des injures, ni de la réparation à l'honneur du prochain, que dès lors ils ne doivent pas accorder l'absolution, si les pénitents ne se déclarent pas disposés à faire sur ces divers points tout leur devoir. On les avertissait en outre que, suivant la doctrine de Trente, ils n'avaient point pouvoir sur les cas réservés et qu'ils ne se mêlassent donc point d'en absoudre sinon dans une extrême nécessité.

Les propositions condamnées à Louvain en 1653 ont été pour la plupart reprises par les condamnations pontificales subséquentes. On citera seulement celles qui n'ont pas été textuellement remployées. Prop. 1 = 60 d'Innocent XI; prop. 2 = 61 d'In.; prop. 3, 1re partie = 50 d'In.; pour la 2e partie = 24 d'Alexandre VII; prop. 4 = 59 d'In.; prop. 6 = 44 d'In.; prop. 7 = 17 d'Alex.; prop. 8 = 52 d'In.; prop. 9 = 34 d'In.; prop. 12 = 11 d'Alex.; prop. 13 = 32 et 33 d'In.; prop. 14 = 24 d'In.; prop. 15 = avec quelque modification 2 d'Alex.; prop. 16 = 38 d'In.; prop. 17 = 64 d'In. — La prop. 5 est ainsi conçue : *Licitum est tam in judicio, quam extra judicium jurare cum restrictione mentali, non habito respectu ad intentionem ejus qui petit juramentum*, à rapprocher des prop. 27 et 28 d'Innocent XI. — La 10e : *A parato maleficium maleficio solvere licet idipsum petere.* — La 11e : *Qui apud mendicantes communicant intra dies pascales, satisfaciunt præcepto Ecclesiæ de communione annua nec tenentur illi in sua parochia communicare.* Texte dans Duplessis d'Argentré, t. III*b*, p. 267-268.

L'année suivante, l'archevêque de Malines, Jacques Boonem, faisait retentir ses plaintes jusqu'à Rome, et tentait d'obtenir une condamnation des thèses censurées à Louvain. Sa lettre était adressée aux cardinaux membres du Saint-Office et répondait à une injonction assez pressante qui lui avait été faite par Rome de donner aux Pères jésuites du collège de Louvain, régulièrement approuvés et examinés, licence d'entendre les confessions des séculiers, ou sinon d'expliquer en haut lieu les causes de son refus, faute de quoi on confierait à un autre évêque le soin d'examiner et d'approuver les confesseurs en question. Sur un ton grave et triste, le vieil archevêque s'ouvrait aux cardinaux des préoccupations que lui causaient les désordres qui se glissaient dans le peuple chrétien. Il en voyait la cause principale dans « l'indulgence sans borne de beaucoup de confesseurs, laissant toute liberté à leurs pénitents sur la foi d'inventions nouvelles de certains théologiens dont l'application n'est pas de suivre la vérité évangélique, mais de trouver des excuses aux pécheurs et de couvrir leur turpitude du manteau de la probabilité, *eorum turpitudinem pallio probabilitatis obvelandum.* On est allé si loin dans cette voie, que, si l'on voulait extraire des livres et de la pratique de certains tous les insolents paradoxes à l'aide desquels on élude aujourd'hui les commandements de l'Église sur les jeûnes, les fêtes, le bréviaire, à l'aide desquels on pallie la simonie, les vengeances privées, le mensonge, le parjure, par lesquels on réduit à rien l'obligation d'éviter les occasions de péché, on expose à un péril évident de nullité la valeur et l'effet des sacrements, ce n'est pas une lettre qu'il faudrait écrire, mais un livre tout entier qu'il faudrait rédiger. » Le prélat énumérait ensuite les moyens qu'il avait cru devoir prendre pour mettre en garde les confesseurs contre ce laxisme inquiétant; il avait prescrit en particulier de refuser l'approbation à quiconque séculier, ou régulier, ne promettrait par serment de ne pas suivre en pratique les solutions relâchées, c'est-à-dire les dix-sept articles censurés par Louvain. Or les pères jésuites, dont il avait espéré que la soumission pourrait entraîner celle de tout le monde, s'étaient montrés réfractaires à l'ordonnance épiscopale; quelques-uns même avaient soutenu mordicus quelques-uns des articles en litige et tout spécialement celui-ci qu'il est permis d'absoudre des pénitents qui ne se sont confessés qu'à moitié, quand il y a grand concours de peuple, comme cela peut arriver un jour de grande fête ou d'indulgence. A raison de quoi l'évêque avait refusé l'approbation à sept pères de la Compagnie qui par ailleurs avaient fait preuve d'une science suffisante, tant qu'ils n'auraient pas prêté serment de renoncer à mettre en pratique dans la direction des consciences les articles incriminés. Prévoyant qu'ils ne prêteraient pas ce serment sans la permission de leurs supérieurs, l'archevêque avait adressé à ceux-ci copie des articles susdits. La réponse avait tardé à venir; tout ce que le prélat avait pu savoir d'un professeur du Collège théologique de Louvain, c'est que plusieurs des articles en question avaient pour auteurs des jésuites de France, mais que les Belges ne s'y conformaient pas. Les choses en étaient restées là, le prélat persistant dans son refus d'approbation, les pères se refusant à prêter le serment demandé. Si l'archevêque en agissait ainsi, ce n'était point à raison d'animosité personnelle contre la Compagnie, mais pour veiller au salut de ses ouailles, *ruinam salutis ovium mihi commissarum ab invalescente hodie laxitate quorumdam confessariorum, quam præsertim a Societate verebar, avertere.* Texte latin dans Duplessis d'Argentré, t. III*b*, p. 269-270.

3° *La censure de 1657.* — Rome ne se pressait pas d'agir, et à Louvain on en montrait quelque mécontentement. La campagne des *Provinciales* attirait l'attention de l'opinion publique non seulement en France mais bien au delà des frontières. On sait que les *Petites lettres* étaient, au fur et à mesure de leur apparition, traduites en latin par Nicole sous le pseudonyme de Wendrock. Nulle part on n'observait avec plus d'attention qu'en Belgique ce *tumultus gallicus* contre la morale relâchée. Au printemps de 1657, alors que paraissaient les dernières *Provinciales*, la Faculté de Louvain se décida à faire une nouvelle démarche.

L'initiative en fut prise par Antoine Triest, évêque de Gand, qui, dans les années 1651 et suivantes, avait fait campagne aux côtés de Boonem (mort en 1655) contre la condamnation de l'*Augustinus*. Le 9 avril 1657, dans une longue lettre adressée à la Faculté, il rappelait à la docte compagnie l'action menée par l'archevêque de Malines contre le laxisme. Ce dernier avait transmis la liste des 17 propositions censurées à la Congrégation du Concile, laquelle avait répondu le 14 novembre 1654 que lesdits articles avaient été renvoyés pour examen au Saint-Office. Mais l'on attendait encore le remède qu'il eût été si urgent d'appliquer. « Entre temps en effet, les désordres s'amassent, l'audace des nouveaux casuistes ne connaît plus de bornes, et, par le fait de la prescription même, la probabilité de leur doctrine, seul appui qu'ils aient, s'affermit; la discipline ecclésiastique s'énerve, les dogmes évangéliques sont négligés, les mœurs se pervertissent, la vertu est méprisée, les vices sont couverts de prétextes spécieux, la nature corrompue les embrasse avec de plus en plus d'ardeur; ainsi peu à peu la règle d'une solide et sincère piété disparaît du cœur des fidèles. Avec certaines manières de raisonner et certains auteurs tout devient probable et licite : le mensonge la fraude, le parjure, la calomnie, l'homicide, l'usure, le vol, la simonie et les crimes mêmes que la nature a

en horreur, ne semblent plus être commis que par les ignorants et les simples d'esprit. Les personnes douées de quelque sagacité et qui veulent se livrer à ces désordres, trouvent tant de circonstances, de suppositions, de manières, de conditions, de détours pour couvrir ces manquements, et les transformer jusqu'à un certain point en des actes de vertu, qu'elles finiraient par en imposer non pas seulement aux hommes, mais à Dieu même, s'il était possible. » L'évêque envoyait donc à la Faculté une nouvelle série de propositions, en la priant de les examiner soigneusement et de noter d'une censure celles qui paraîtraient pernicieuses dans la pratique; il transmettrait lui-même le tout au Saint-Siège, en implorant le secours de celui-ci dans un péril si extrême. Texte latin dans Duplessis d'Argentré, t. III*b*, p. 283-284.

Dès le 4 mai 1657, la Faculté envoyait ses jugements à l'évêque en le priant de les transmettre au pape *ut ipse manum salutarem huic tam pernicioso utrique reipublicæ malo adhibere dignetur.* Cette nouvelle liste comprend 26 propositions qui ont été reprises pour la plupart dans les censures ultérieures d'Alexandre VII et d'Innocent XI. Prop. 1 = 63 d'Innocent XI; prop. 2 = avec quelques modifications 41 d'Alexandre VII; prop. 3 = 43 et 44 d'In.; prop. 4 = 30 d'In.; prop. 5 = 18 d'Alex.; prop. 6 = 35 d'In.; prop. 7 = 2 d'In.; prop. 8 = 36 d'In.; prop. 9 = 37 d'In.; prop. 11 = 26 d'Alex.; prop. 12 = 39 d'In.; prop. 13 = 42 d'In.; prop. 14 = 40 d'In.; prop. 15 et 16 = 45 d'In.; prop. 17 = 53 d'In.; prop. 18 = 29 d'In.; prop. 19 = 18 d'In.; prop. 20 = 12 d'In.; prop. 21 = 8 d'In.; prop. 24 = 5. 6. 7 d'In. Il reste comme n'étant pas textuellement reproduites les propositions suivantes :

10. Qui cessit foro, potest sibi retinere bona quibus indiget ad sustentationem familiæ ne indecore vivat, licet debita pro quibus cedit, sint ex injustitia ex notorio delicto contracta.	Le banqueroutier peut retenir pour lui les biens dont il a besoin pour maintenir sa famille dans une situation convenable, même si les dettes, qui l'ont rendu banqueroutier, ont été contractées injustement.
22. Qui dormire nequit nisi vesperi sumpta cæna, non tenetur jejunare, immo neque in prandio collationem sumere, quamvis hoc modo isti incommodo obviare posset, quia nemo tenetur pervertere ordinem refectionum.	Celui qui ne peut dormir s'il n'a pas soupé n'est pas tenu à jeûner, ni même à placer la collation à midi, bien qu'il pût de cette manière remédier à cet inconvénient, car nul n'est tenu de changer l'ordre de ses repas.
23. Defessus ex quocumque labore licito vel illicito, v. g. cum feminis commixtione, liberatur a lege jejunii. Cf. les prop. 30 et 31 d'Alexandre VII.	Celui qui s'est fatigué à un labeur quelconque, licite, illicite ou même honteux, est exempt de la loi du jeûne.
25. Ut actio quædam sit peccaminosa, oportet ut procedat ab homine qui noscit et percipit quid boni malive in ea sit, et antequam id videat, aut animum reflectat, actio neque bona neque mala est.	Pour qu'une action soit péché, il faut qu'elle vienne d'un homme qui sache et comprenne toute sa valeur morale; avant qu'il l'ait vue, ou y ait réfléchi, l'action n'est ni bonne, ni mauvaise.
26. Auctoritas unius doctoris probi et docti reddit opinionem probabilem.	L'autorité d'un seul docteur probe et docte rend une opinion probable.

Celui qui a quelque familiarité avec les *Provinciales* reconnaîtra sans peine en ces propositions celles qui ont été persiflées par Louis de Montalte.

Le fait qu'un certain nombre des solutions censurées par Louvain en 1653 et en 1657 figurent textuellement dans les deux listes de propositions condamnées qui furent publiées par Alexandre VII en 1665 et 1666, montre, à n'en pas douter, que, malgré leur origine suspecte, la cour de Rome tint grand compte des observations présentées par la Faculté. On trouvait néanmoins en Belgique que le Saint-Siège avait été trop réservé puisque sur les quarante-trois censures de Louvain huit seulement se trouvaient adoptées par le pape Alexandre VII. L'avènement d'Innocent XI, que l'on savait peu favorable aux jésuites, parut une excellente occasion de reprendre avec le Saint-Siège des pourparlers sur le sujet de la morale relâchée. En 1677, trois théologiens de Louvain furent envoyés à Rome pour y poursuivre l'approbation par le pape des censures de Louvain auxquelles, entre temps, avait adhéré l'Université de Douai. Les docteurs Van Vianen, Christian Wolf (Lupus) et Martin Steyeart furent ainsi délégués. Si leur action à Rome n'aboutit pas à un résultat immédiat, on ne saurait contester que la décision prise par Innocent XI de censurer toute une série de propositions morales d'un évident laxisme n'ait été influencée par l'intervention de Louvain. Il suffit pour s'en convaincre de parcourir les deux tableaux de concordance dressés ci-dessus. Des 65 propositions condamnées par ce pape en 1679, plus de la moitié est empruntée textuellement aux deux censures de Louvain de 1653 et de 1657, et il est vraisemblable que plusieurs autres figuraient dans la liste nouvelle que les trois délégués de la Faculté apportaient à Rome en 1677.

III. A ROME. — Au cours de cette étude, nous avons relevé à leur place chronologique les différentes interventions de la cour romaine dans le débat qui mettait aux prises les partisans de la morale sévère et les nouveaux casuistes. Il suffira de marquer ici les principales, en distinguant diverses catégories. Il faut d'abord tenir compte des mises à l'index ou des censures personnelles qui frappèrent certaines publications; en second lieu il faut signaler surtout les trois actes si importants par lesquels les papes Alexandre VII Innocent XI, et Alexandre VIII remirent un peu de clarté dans le monde si troublé de la théologie morale. Nous nous sommes interdit de traiter ici la question du probabilisme, autrement il y aurait à tenir compte en dernier lieu de l'action énergique entreprise par Innocent XI pour contenir dans de justes limites la doctrine de la probabilité, accusée par beaucoup de gens, à tort ou à raison, d'être responsable des excès des nouveaux casuistes.

1° *Condamnations isolées.* — Parmi les très nombreuses condamnations qu'il faudrait ici relever, il en est beaucoup d'antérieures à la crise aiguë dont nous avons esquissé les principaux épisodes.

Dénoncés par Bañez en 1597, les *Aphorismi confessariorum* publiés par le P. Emmanuel Sa, S. J., en 1595 avaient été mis à l'Index par décret du 7 août 1603, pour quelques propositions qui s'écartaient des opinions reçues par les théologiens. Le même décret du 7 août 1603 mettait à l'Index la *Summa theologiæ moralis* du P. Henri Henriquez, S. J., parue à Venise de 1591 à 1600. En 1605 était condamnée une *Summula casuum conscientiæ* qu'avait compilée d'après les cours du célèbre Maldonat, et sans beaucoup d'intelligence, le minime Martin Codognat. Les années suivantes voyaient la censure de recueils de cas dus à Nicodème de Florence, O. M., à Charles Baucio (del Balzo) prêtre séculier, à Pellegrinus Poleta. Le 26 octobre 1640, c'était le tour des trois ouvrages du P. Bauny, S. J. : t. I de la *Theologia moralis*, la *Somme des peches*, et la *Pratique du droit canonique.* Amico attendrait jusqu'au 18 juin 1651 pour voir mettre à l'Index le t. V de son *Cursus theologicus juxta scholasticam hujus temporis Societatis Jesu methodum*, paru depuis une dizaine d'années; le même jour était censuré le *Manuale regularium* du P. François Pellizarii, paru à Venise en 1647, pour ce qu'avaient de trop relâché certaines maximes éparses

dans cet ouvrage. Mais antérieurement avait été condamnées, en 1646, les *Selectæ et practicæ disputationes de rebus in administratione sacramentorum, præsertim eucharistiæ et pænitentiæ passim occurentibus* du prêtre séculier espagnol Jean Sanchez, qu'il ne faut pas confondre avec le jésuite Thomas Sanchez. L'an 1654, trois ouvrages de casuistique composés par des théatins étaient encore condamnés : celui de Marc Vidal, intitulé *Arca vitalis*, Venise, 1650; les *Quæstiones morales et legales* d'Angelo Maria Verriceli, Venise, 1653; la *Sacra moralis doctrina* de Zacharia Pasqualigo, Venise, 1650. Si les dominicains alors tout puissants au Saint-Office censuraient très volontiers les ouvrages provenant d'autres familles religieuses, ils se montraient également sévères à l'endroit de ceux des leurs, qui cédaient aux entraînements de la nouvelle casuistique. C'est ainsi que furent déférées à l'Inquisition les *Illustriores disquisitiones* du dominicain Vincentius Candidus à cause de certaines propositions relâchées. L'ouvrage ne fut pas mis à l'Index, mais désapprouvé par le général de l'ordre. Au même moment le cistercien Caramuel, bien qu'il fût consulteur de l'Inquisition, était lui aussi mis en cause. On recula il est vrai, devant la condamnation de la *Theologia moralis fundamentalis*, parue à Francfort en 1651 et à Rome en 1656, mais on suggéra des corrections importantes. Plus tard François Verde, chanoine de Naples, ayant défendu plusieurs des positions de Caramuel, verra mettre à l'Index en 1664 ses *Theologiæ fundamentalis Caramuelis positiones selectæ novitatis singularitatis et improbabilitatis frustra appellatæ*, Lyon, 1662; en même temps était condamné l'*Apologema pro antiquissima et universalissima doctrina de probabilitate* de Caramuel, paru à Lyon en 1663.

Sur ces diverses condamnations voir Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 309-319; p. 501 sq.

Durant les années suivantes, les polémiques pour ou contre la « nouvelle morale » ont suscité de très nombreux ouvrages, non plus traités doctrinaux, mais écrits de circonstances. Plusieurs d'entre eux seront condamnés à Rome. Il n'est pas inutile de faire remarquer que la censure de livres de ce genre ne donne pas les mêmes indications que celle d'ouvrages composés *ex professo* sur une matière déterminée. Ce que l'autorité suprême condamne, ce peut être le fond même du livre, ou au contraire la forme polémique qu'il a prise. La censure peut vouloir tout simplement attirer l'attention sur le caractère inutile et dangereux de luttes qui étalent aux yeux du grand public des problèmes dont la solution demande un peu plus de mystère. Sous le bénéfice de ces remarques, il n'est pas inutile d'observer que Rome s'est efforcée, lors du déchaînement de la querelle du laxisme, de tenir la balance égale entre les adversaires. La *Théologie morale des jésuites* figure dans l'Index de 1681, aussi bien que les *Provinciales*. (On a fait remarquer cependant que la traduction latine de Nicole n'a jamais été censurée. Reusch, *ibid.*, p. 487.) D'autre part les plus célèbres parmi les réponses qui furent faites aux *Petites lettres* furent également condamnées. Ce fut le cas de l'*Apologie* du P. Pirot, frappée par un décret spécial de l'Inquisition le 21 août 1653. Ce fut le cas de deux ouvrages du P. Honoré Fabri, l'*Apologeticus doctrinæ moralis societatis Jesu*, condamné en 1672 et les *Notæ in notas W. Wendrockii ad Ludovici Montaltii litteras et in disquisitiones Pauli Irenæi*, publiées sous le pseudonyme de Strubrock, et censurées en 1678. On est plus étonné de la condamnation des *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe* publiées sous le voile de l'anonyme par le P. Daniel en 1694 et dont la traduction latine fut censurée par l'Inquisition en 1703.

Quant à la sentence qui frappa l'*Opusculum* de Guimenius (Mathieu de Moya), nous avons dit plus haut, col. 56, à quel imbroglio elle avait donné lieu. Alexandre VII n'avait cassé le jugement de la Sorbonne sur l'*Opusculum* que pour des raisons étrangères à la querelle du laxisme. Personnellement il était indigné du livre. Suivant le cardinal de Retz, il avait déclaré qu'il ferait voir à toute la chrétienté qu'il n'y avait personne au monde plus éloigné que lui de la défense de cet ignorant et de ce scélérat. Chantelauze, *Le Cardinal de Retz*, p. 311. Plusieurs des propositions condamnées en 1665 (les n. 2, 9, 19, 25, 26) sont directement empruntées à la censure de Paris. Le pape aurait voulu condamner spécialement le livre; diverses influences empêchèrent cet éclat et l'opuscule fut seulement mis à l'Index par décret du 10 avril 1666. D'ailleurs l'Inquisition allait reprendre l'affaire et, le 12 septembre 1675, elle condamnait à nouveau l'ouvrage. Mais on était au plus fort de la réaction contre la morale relâchée; ces mesures ne semblaient pas suffire. Innocent XI, le 25 septembre 1680, signait un bref où il rappelait les deux condamnations antérieures et regrettait que, ce nonobstant, « plusieurs personnes oublieuses de leur propre salut continuassent à retenir ce livre et à mettre en pratique quelques-unes de ses maximes. » Il infligeait donc à l'*opuscule* une nouvelle condamnation, interdisait d'une manière formelle de l'imprimer, le copier, le lire, le retenir, et d'en user, et cela à tous les chrétiens de quelque dignité qu'ils fussent, sous peine d'excommunication à encourir *ipso facto*, sans autre déclaration, et spécialement réservée au souverain pontife. Quiconque posséderait ce livre, devrait, sitôt connue la sentence pontificale, le remettre entre les mains des ordinaires ou des inquisiteurs, lesquels prendraient soin de le livrer au feu ». Texte latin dans Duplessis d'Argentré, t. III*b*, p. 353.

Moya se soumit très humblement à cette condamnation par une lettre adressée au pape. Vainement d'ailleurs offrit-il de rééditer son œuvre en signalant les censures dont avaient été l'objet diverses propositions. Il n'y fut pas autorisé, et les *Selectæ quæstiones ex præcipuis theologiæ moralis tractatibus*, qu'il avait fait paraître à Madrid en 1670, furent également mises à l'Index par décret du 11 mars 1704. Sommervogel, *op. cit.*, t. V, col. 1355.

2° *Les propositions condamnées par Alexandre VII.* — C'est dans le cadre des controverses passionnées qu'avait suscitées la « morale des nouveaux casuistes » qu'il faut replacer les propositions condamnées en 1665 et 1666 par le pape Alexandre VII. Voir ci-dessus col. 58, et pour le détail des censures, t. I, col. 730-747.

3° *Les propositions condamnées par Innoncent IX.* — 1. *Origines.* — Les précisions que nous avons données ci-dessus sur la campagne menée par la Faculté de théologie de Louvain contre la morale relâchée expliquent très suffisamment les origines de cette condamnation, sans qu'il faille chercher à cet acte des dessous inavouables. Saisie par l'une des facultés de théologie les plus en vue d'un débat qui dure depuis cinquante ans, la cour romaine se prononce sur lui en toute indépendance et conformément aux règles fondamentales du christianisme le plus authentique. Il serait vraiment odieux de vouloir saisir sous un acte aussi solennel les menées occultes du parti janséniste. Certains apologistes à outrance des casuistes mis en mauvaise posture par le décret d'Innocent XI (on pense ici à l'abbé Maynard et à ceux qui se sont trop facilement inspirés de lui) auraient bien dû réfléchir que la tactique employée par eux est précisément celle qu'ils reprochent, avec tant de raison, aux partisans de l'évêque d'Ypres. Les cinq propositions de l'*Augustinus* sont à prendre dans leur sens obvie, quelles

qu'aient été les intentions profondes de Jansénius; semblablement les soixante-cinq thèses condamnées par Innocent XI sont à prendre telles quelles, quoi qu'il en soit des intentions des casuistes qui les ont avancées, des circonstances atténuantes qu'on peut invoquer en faveur de ceux-ci, des influences mêmes qui auraient pesé sur la rédaction du document officiel. Au « modernisme moral » qui ne laissait pas d'être inquiétant en ce milieu du XVIIe siècle, Rome signifiait délibérément son congé.

2. *Le texte de la censure.* — A vrai dire l'acte, du 2 mars 1679 n'est pas un acte personnel du souverain pontife, c'est néanmoins une des expressions les plus solennelles du magistère ecclésiastique ordinaire. En présence du pape et par son ordre, le Saint-Office condamnait soixante-cinq propositions relatives à la morale. Cette liste est précédée d'un court préambule, qui rappelle l'acte analogue accompli par Alexandre VII, dont celui-ci se présente comme la continuation. Le pape a soumis à l'examen de plusieurs théologiens et aux membres du Saint-Office un certain nombre de propositions extraites de divers livres ou thèses, dont quelques-unes sont tout à fait nouvelles. « Après mûre discussion, après avoir entendu les *vota* des cardinaux et des théologiens, et avoir bien pesé toutes choses, le pape statue et décrète que les propositions suivantes et chacune d'entre elles, comme elles sont ci-dessus couchées, doivent être condamnées et prohibées tout au moins comme scandaleuses et pernicieuses dans la pratique, comme Sa Sainteté en effet les prohibe et les condamne. Quant aux autres propositions qui ne sont point exprimées ici mais qui ont pu être signalées ou pourront l'être à Sa Sainteté, on n'en tend nullement les approuver par le fait même. » (On a vu par un texte cité plus haut, col. 55, que cette précaution n'était pas inutile). La liste des propositions censurées se termine par une sanction contre ceux qui, de quelque condition, état ou dignité qu'ils fussent, se permettraient de défendre, en bloc ou en détail, l'une ou l'autre de ces maximes, d'en traiter en public ou en particulier, d'en prêcher, *sauf pour les attaquer*. Les contrevenants seraient frappés d'une excommunication *latæ sententiæ* réservée au pape. Ceci pour l'enseignement théorique. En même temps l'acte officiel interdisait à tous les chrétiens, en vertu de la sainte obéissance, de mettre en pratique les susdites directives. Il se terminait par un appel à la charité spécialement adressé aux théologiens. Le Saint-Père leur commandait au nom de la sainte obéissance, de s'abstenir dans leurs livres, leurs thèses, leurs prédications, de toute censure proprement dite, de toute récrimination injurieuse, contre les propositions encore librement controversées entre catholiques, jusqu'à ce qu'un jugement eût été porté par le Saint-Siège sur ces propositions.

Après la longue étude que nous venons de faire, il serait fastidieux de relever pour chacune des propositions les censures antérieures, d'un ordre plus ou moins élevé, dont elle avait déjà été frappée. Comme on l'a déjà fait remarquer, les censures de Louvain ont été abondamment utilisées, mais il y aurait lieu de tenir compte des censures de Sorbonne et des divers actes du clergé de France; il pourrait même être assez piquant de signaler les passages des *Provinciales* qui visent plusieurs des textes censurés. Nous ne rechercherons pas non plus la source première d'où sont dérivées les propositions incriminées. Étant donnée l'habitude qu'eurent de très bonne heure les casuistes de se piller les uns les autres, ce travail minutieux risquerait de laisser bien des mécomptes. Amadæus Guimenius n'avait pas complètement tort quand il recherchait fort avant dans le passé des parrains aux thèses les plus risquées de la casuistique. L'acte pontifical du 2 mars 1679, en s'abstenant de mettre en cause aucune personne, en n'incriminant aucune famille religieuse, a rendu le plus grand service à la morale chrétienne. Il a remis la question du laxisme sur son véritable terrain.

Ces remarques faites, qui ont leur intérêt, voici la série des propositions condamnées par le Saint-Office. Le texte latin d'après Duplessis d'Argentré, t. III*b*, p. 348-351, collationné avec celui de Viva, *Damnatarum thesium theologica trutina*, édit. de 1711. Viva a cherché à préciser les sources où ont puisé les rédacteurs de la liste pontificale. Mais ses renseignements sont souvent incomplets et parfois inexacts. Le texte aussi dans Denzinger-Bannwart, n. 1151-1216.

1. Non est illicitum in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti, relicta tutiore, nisi id vetet lex, conventio aut periculum gravis damni incurrendi. Hinc sententia probabile tantum utendum non est in collatione baptismi, ordinis sacerdotalis aut episcopalis.	Il n'est pas interdit, dans l'administration des sacrements, de suivre l'opinion moins probable sur la valeur du sacrement, en laissant la plus sûre, sauf si cela est interdit par la loi, une convention, ou qu'il n'y ait péril de faire courir un très grave dommage. Ainsi n'est-il pas permis d'user d'une opinion seulement probable dans la collation du baptême et de l'ordination sacerdotale ou épiscopale.
2. Probabiliter existimo, judicem posse judicare juxta opinionem etiam minus probabilem.	J'estime probable qu'un juge peut juger suivant une opinion même moins probable.
3. Generatim dum probabilitate sive intrinseca, sive extrinseca quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus.	En général, quand nous agissons en nous fiant à une probabilité soit intrinsèque soit extrinsèque, si faible qu'elle soit, pourvu qu'elle reste dans les limites de la probabilité, nous agissons toujours prudemment.
4. Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens, ductus opinione minus probabili.	L'infidèle est excusé du péché d'infidélité, qui ne croit pas, conduit qu'il est par une opinion moins probable.

Ces propositions, qui doivent être soigneusement discutées, si l'on veut établir le sens de la condamnation, seront étudiées plus utilement à l'art. PROBABILISME. Qu'il suffise de remarquer ici que leur condamnation a pour but de contenir dans une juste limite l'usage de la doctrine de la probabilité. Il y a intérêt à les rapprocher des propositions 6, 35, 44, qui s'expriment sur certains cas particuliers de cette théorie. On notera enfin que, tout en étant sévère à l'endroit du probabilisme, la sentence romaine de 1679 l'est beaucoup moins que l'Assemblée du clergé de France de 1700.

5. An peccet mortaliter, qui actum dilectionis Dei semel tantum in vita eliceret, condemnare non audemus.	Celui-là pèche-t-il mortellement qui ne ferait un acte d'amour de Dieu qu'une fois dans sa vie, nous n'osons pas le définir.
6. Probabile est ne singulis quidem rigorose quinquenniis per se obligare præceptum charitatis erga Deum.	Il est probable que le précepte de la charité envers Dieu n'oblige même pas par soi à la rigueur tous les cinq ans.
7. Tunc solum obligat, quando tenemur justificari, et non habemus aliam viam qua justificari possumus (possimus, *Viva*).	Il oblige seulement quand nous sommes tenus de nous mettre en état de grâce et que nous n'avons pas d'autre moyen pour le faire.

Ces trois propositions sont à rapprocher de la première condamnée par Alexandre VII. Sur l'obli-

gation de faire des actes d'amour de Dieu, voir CHARITÉ, t. II, col. 2251 sq.

8. Comedere et bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem, non est peccatum, modo non obsit valetudini, quia licite potest quis (*Viva supprime* quis) appetitus naturalis suis actibus frui.

Manger et boire jusqu'à satiété et pour le seul plaisir n'est pas un péché, pourvu que cela ne fasse pas tort à la santé, parce que n'importe quel appétit naturel peut licitement jouir de ses actes.

On remarquera que la proposition ne spécifie pas qu'il s'agisse de péché mortel ou véniel. Pour l'interprétation à donner à cette censure, voir GOURMANDISE, t. VI, col. 1520 sq.

9. Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum, omni penitus caret culpa, ac defectu veniali.

L'acte du mariage accompli exclusivement pour la volupté (qu'on y trouve) ne saurait aucunement constituer une faute même vénielle.

Cette proposition va directement contre l'enseignement le plus clair que saint Augustin ait transmis à la tradition chrétienne. Elle témoigne que les casuistes qui en sont les auteurs prétendaient dirimer la question délicate que soulève l'union de l'homme et de la femme beaucoup plus par les procédés de la dialectique que par l'appel à la tradition. Il n'y a pas lieu pourtant de donner à la contre-partie de la proposition censurée une rigueur inutile; il est bien entendu que l'acte visé est celui qui est fait exclusivement *ob solam voluptatem*. Pour le détail, voir ÉPOUX (*Devoirs des*), t. V, col. 375.

10. Non tenemur proximum diligere actu interno et formali.

Nous ne sommes pas tenus d'aimer le prochain d'un acte intérieur et formel.

11. Præcepto proximum diligendi satisfacere possumus per solos actus externos.

Nous pouvons satisfaire au précepte d'aimer le prochain tout simplement par des actes extérieurs.

Les deux propositions se complètent. La seconde met en relief la doctrine de certains casuistes que nous avons déjà rencontrée et qui est plus clairement signalée par la 21e censure de l'Assemblée du clergé de 1700. Sur l'obligation de l'acte intérieur de charité envers le prochain, voir CHARITÉ, t. II, col. 2258.

12. Vix in sæcularibus invenies etiam in regibus superfluum statui, et ita vix aliquis tenetur ad eleemosynam, quando tenetur tantum ex superfluo statui.

On trouverait difficilement chez des séculiers même chez des rois, du superflu; dès lors personne, ou à peu près, n'est tenu à faire l'aumône, puisque l'on n'est tenu de la faire que de son superflu.

Viva se donne beaucoup de peine pour montrer que cette proposition si vivement attaquée par la *VIe Provinciale*, qui l'a trouvée dans Vasquez, n'a pas dans cet auteur, où elle se lit en propres termes, le sens qui est ici condamné; il fait état surtout de ce que Vasquez ne parle pas du *superfluum statui præsenti* mais du *superfluum statui mutando*. Le moins qu'on puisse dire, c'est que Vasquez eût mieux fait d'employer d'autres formules, et de laisser au mot *superflu* son sens obvie. Sur l'obligation de l'aumône, cf. t. I, col. 2653 sq.

13. Si cum debita moderatione facias, potes absque peccato mortali de vita alicujus tristari et de illius morte naturali gaudere, illam inefficaci affectu petere et desiderare, non quidem ex disciplina (*Viva*, displicentia) personæ sed ob aliquod temporale emolumentum.

Si on le fait avec la modération requise, on peut, sans pécher mortellement, s'attrister de la vie de quelqu'un, se réjouir de sa mort, la souhaiter d'un désir inefficace, non certes en considération de la personne, mais à cause de quelque avantage temporel (qui vous en reviendrait).

14. Licitum est absoluto desiderio cupere mortem patris, non quidem ut malum patris, sed ut bonum cupientis, quia nimirum ei obventura est pinguis hæreditas.

Il est permis de désirer d'une manière absolue la mort de son père, non point pour le mal du père, mais pour le bien de celui qui la désire, parce que cette mort rapporte à celui-ci un riche héritage.

15. Licitum est filio gaudere de parricidio parentis a se in ebrietate perpetrato, propter ingentes divitias inde ex hæreditate consecutas.

Il est permis à un fils de se réjouir d'un parricide qu'il aurait commis en état d'ivresse, à cause des grands biens que lui apporte l'héritage qui fut la conséquence du crime.

On a peine à croire que le prurit de raisonner ait pu mener des casuistes jusqu'à la troisième de ces propositions. Il faut d'ailleurs y voir beaucoup plutôt des exercices scolaires sur les théories du *volontaire indirect* et de la *direction d'intention* que la solution de cas de conscience réels. Du moins la condamnation portée contre ces thèses, dont la dernière est une pure infamie, a pour but de mettre en garde contre une méthode qui, poussée à bout, en arrive à de telles conclusions.

16. Fides non censetur cadere sub præceptum speciale et secundum se.

La foi n'est pas censée tomber sous un précepte particulier.

17. Satis est actum fidei semel in vita elicere.

Il suffit de faire un seul acte de foi dans sa vie.

18. Si potestate publica quis interrogetur fidem ingenue confiteri, ut Deo et fidei gloriosum consulo, tacere, ut peccaminosum per se, non damno.

Si une autorité publique nous interroge sur notre croyance, je conseille, comme glorieux à Dieu et à la foi, de confesser ingénument sa croyance, mais je ne condamne pas comme peccamineux en soi le fait de se taire.

Pour ce qui concerne les deux premières censures, se reporter à ce qui est dit de la 1er proposition condamnée par Alexandre VII; il n'est pas interdit de supposer que la troisième censure, relative à l'obligation de confesser sa foi, quand l'on est interrogé par une autorité publique, n'ait quelque rapport avec les controverses soulevées par certains modes d'apostolat aux Indes et en Chine. C'est à ce point de vue *historique* qu'il conviendrait de le discuter, beaucoup plus qu'au point de vue strictement théologique auquel se place Viva.

19. Voluntas non potest efficere ut assensus fidei in seipso sit magis firmus quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium.

La volonté ne peut faire que l'assentiment de foi soit plus ferme en lui-même que ne le mérite le poids des motifs qui déterminent cet assentiment.

20. Hinc potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat supernaturalem.

Dès lors quelqu'un peut prudemment répudier l'assentiment surnaturel qu'il avait antérieurement donné.

21. Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo formidine qua quis formidet ne non sit locutus Deus.

L'assentiment de foi, surnaturel et utile au salut, peut exister avec une connaissance seulement probable de la révélation, et même avec la crainte que Dieu n'ait pas parlé.

22. Non nisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita remuneratoris.

Seule la foi en un seul Dieu est nécessaire de nécessité de moyen, la foi explicite à un Dieu rémunérateur ne l'est pas.

23. Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad justificationem sufficit.

La foi au sens large du mot, qui vient du témoignage des créatures ou d'un motif semblable suffit à la justification.

Sur toutes ces questions et spécialement sur le sens précis et historique de la proposition 23 condamnée ici, voir Infidèles (*Salut des*), t. vii, col. 1792-1797, où l'on a fait remarquer, avec beaucoup de justesse et contre Viva, que ces solutions dangereuses viennent de Ripalda, à travers Estrix, et que leur condamnation a été poursuivie par la Faculté de Louvain; voit aussi l'art. Foi, t. vi, et spécialement col. 88 sq., *Fermeté de la foi;* col. 98 sq., *Motif essentiel et spécifique de la foi.*

24. Vocare Deum in testem mendacii levis, non est tanta irreverentia, propter quam velit, aut possit damnare hominem.	Appeler Dieu en témoignage d'un mensonge léger n'est pas une irrévérence telle que Dieu veuille ou puisse, à cause d'elle, damner un homme.
25. Cum causa licitum est jurare sine animo jurandi, sive res sit levis, sive gravis.	Quand il y a une raison, il est permis de jurer (extérieurement) sans avoir (intérieurement) l'intention de jurer, qu'il s'agisse de choses graves ou légères.
26. Si quis, vel solus, vel coram aliis, sive interrogatus, sive propria sponte, sive recreationis causa, sive quocunque alio fine, juret se non fecisse aliquid, quod revera fecit, intelligendo intra se aliquid aliud quod non fecit, vel aliam viam ab ea in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, revera non mentitur, nec est perjurus.	Si quelqu'un, soit seul, soit devant d'autres personnes, soit qu'on l'interroge, soit qu'il agisse de lui-même, qu'il le fasse pour s'amuser ou pour tout autre motif, jure qu'il n'a point fait une chose, qu'il ait faite en réalité, en sous-entendant intérieurement quelque autre chose qu'il n'a pas faite, ou quelque circonstance, qui ne s'est pas rencontrée, ou quelque autre addition, qui soit vraie, il ne ment pas en réalité et il n'est pas parjure.
27. Causa justa utendi his amphibologiis est, quoties id necessarium aut utile est ad salutem corporis, honorem, res familiares tuendas, vel ad quemlibet alium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediens et studiosa.	Il peut y avoir des raisons justes d'user de ces amphibologies, quand, par exemple cela est nécessaire ou utile pour défendre sa vie, son honneur, ses biens, ou pour faire quelque acte de vertu, en sorte que la dissimulation de la vérité puisse être censée utile ou à conseiller.
28. Qui mediante commendatione vel munere ad magistratum vel officium publicum promotus est, poterit cum restrictione mentali præstare juramentum quod de mandato regis a similibus solet exigi, non habito respectu ad intentionem exigentis quia non tenetur fateri crimen occultum.	Celui qui a obtenu, grâce à des recommandations ou à des présents, une magistrature ou un emploi public pourra prêter avec une restriction mentale le serment que la volonté du prince exige de ceux qui entrent en charge, sans avoir égard à l'intention de celui qui exige le serment, parce qu'il n'est pas tenu d'avouer un crime occulte.

Les cinq propositions censurées vont contre la religion du serment. Leurs parrains ont oublié que dans les cas où l'on fait intervenir Dieu comme témoin de ce que l'on assure ou de ce que l'on promet, ce n'est plus seulement la vertu de justice qui est intéressée, mais celle de religion. Ils ont spéculé sur les raisons plus ou moins plausibles qui pouvaient excuser jusqu'à un certain point l'entorse donnée à la vérité, sans avoir égard au fait qu'appeler Dieu en témoignage d'un mensonge même léger est toujours une grave irrévérence. Les palliatifs que la *restriction mentale* est censée apporter au mensonge ne sont pas de mise quand Dieu est en question. On remarquera que la condamnation portée contre les n. 26, 27, 28 ne vise pas *de soi* toute restriction mentale, mais celle la seulement qui intervient dans un serment. Pour comprendre pleinement le sens de la prop. 28, il faut supposer, comme le fait Viva, que le serment exigé des officiers entrant en charge spécifiait que les titulaires n'étaient pas arrivés à l'emploi en question par des moyens illicites. Des casuistes complaisants supposaient, pour excuser leur faux serment, prêté avec une restriction mentale qu'ils n'étaient pas obligés par le refus du serment, d'avouer un crime occulte. On remarquera que l'Assemblée du clergé de 1700 est plus sévère que la censure pontificale à l'endroit de la restriction mentale, voir prop. 66, ci-dessus, col. 62, n. 66 et le très sévère réquisitoire de Bossuet sur cette matière. Pour la doctrine, voir Restriction mentale.

29. Urgens metus est causa justa sacramentorum administrationem simulandi.	Une crainte grave est une cause suffisante pour simuler l'administration des sacrements.

Viva rapporte un certain nombre de cas plus ou moins chimériques imaginés par certains moralistes. Jean Sanchez par exemple suppose le cas d'un prêtre menacé de mort par un hérétique s'il ne consacre tout le pain d'une boulangerie; il pourrait, répond-il, prononcer les paroles de la consécration sans avoir l'intention de consacrer. Un confesseur pourrait de même, sans avoir l'intention d'absoudre, réciter la formule d'absolution sur un pécheur mal disposé et qui le menacerait. Ces pratiques sont formellement réprouvées par Innocent XI. Les sacrements sont choses trop saintes pour qu'il soit ainsi permis, pour quelque raison que ce soit, de les tourner en dérision. Voir Intention, t. vii, col. 2271.

30. Fas est viro honorato occidere invasorem, qui nititur calumniam inferre, si aliter hæc ignominia vitari nequit; idem quoque dicendum si quis impingat alapam vel fuste percutiat, et post impactam alapam vel ictum fustis fugiat.	Il est permis à un homme d'honneur de tuer un agresseur qui s'efforce de le calomnier, s'il n'a pas d'autre moyen d'éviter cette ignominie; autant faut-il en dire du fait de tuer qui lui a donné un soufflet et l'a frappé d'un bâton, même si l'agresseur s'enfuit après le soufflet ou le coup de bâton.
31. Regulariter occidere possum furem pro conservatione unius aurei.	Régulièrement parlant, je puis tuer un voleur pour conserver un louis d'or.
32. Non solum licitum est defendere defensione occisiva, quæ actis possidemus, sed etiam ad quæ jus inchoatum habemus et quæ nos possessuros speramus.	Il est permis de défendre, en tuant l'agresseur, non seulement ce que nous possédons en fait, mais encore ce à quoi nous avons un droit commencé, et que nous espérons posséder.
33. Licitum est tam hæredi quam legatario, contra injuste impedientem ne vel hæreditas adeatur vel legata solvantur, se taliter defendere : sicut et jus habenti in cathedram, vel præbendam, contra earum possessionem injuste impedientem.	Il est licite d'employer le même genre de défense tant à un héritier qu'à un légataire contre quiconque veut l'empêcher d'entrer en possession de l'héritage ou des legs; c'est vrai aussi de celui qui a un droit à une chaire ou une prébende contre qui veut injustement l'empêcher d'en prendre possession.

On reconnaît ici les thèses sur l'homicide et la légitime défense reprochées au P. Airault par la Sorbonne, au P. Amico par Louvain, dont Pascal a tiré le parti que l'on sait, et dont il est douloureux d'avoir à faire remonter la paternité jusqu'à Lessius. Voir t. iv, col. 230. Les rapprocher des propositions 17 et 18 censurées par Alexandre VII. C'est par pudeur, je pense, que la censure pontificale n'a pas mentionné l'absurde cas de conscience relatif au religieux qui tue sa maitresse pour empêcher qu'il soit porté atteinte à l'honneur de son ordre. Cf. *supra*, col 54.

34. Licet procurare abortum ante animationem fœtus, ne puella deprehensa gravida occidatur aut infametur.

Il est permis de procurer l'avortement, avant que le fœtus soit animé, pour éviter à une fille devenue enceinte la mort ou le déshonneur.

35. Videtur probabile, omnem fœtum, quamdiu in utero est, carere anima rationabili, et tunc primum incipere eamdem habere cum paritur, ac consequenter dicendum erit, in nullo abortu homicidium committi.

Il semble probable que le fœtus, tant qu'il est dans le sein maternel, n'a pas d'âme raisonnable, et qu'il ne l'a qu'au moment de l'enfantement; dès lors on peut dire que l'avortement n'est jamais un homicide.

Sur les théories philosophico-médicales qui ont permis de lâcher une thèse aussi énorme (Viva dit *deliramentum*) que celle qui est exprimée par la proposition 35, voir ANIMATION, t. I, col. 1311. Il convient donc de la juger non point avec nos idées modernes, mais suivant les manières de penser du XVIIe siècle. Sur le caractère criminel des manœuvres abortives, voir t. I, col. 2647. Mais il n'est pas hors de propos de faire remarquer que la censure de cette thèse touche également à la condamnation du probabilisme échevelé. Du fait qu'une opinion avait quelque chance de probabilité théorique, certains casuistes, *sans prendre garde aux intérêts des tiers*, en tiraient aussitôt les conséquences extrêmes : il est probable que le fœtus n'est pas animé avant la naissance, donc en aucun cas l'avortement n'est un homicide.

36. Permissum est furari, non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi.

Il est permis de prendre, non seulement dans le cas de nécessité extrême, mais même dans celui de nécessité simplement grave.

37. Famuli et famulæ domesticæ possunt occulte heris suis surripere ad compensandam operam suam, quam majorem judicant salario quod recipiunt.

Les gens de maison peuvent dérober secrètement à leurs maîtres pour arrondir leurs gages, s'ils les jugent inférieurs au travail qu'ils ont à fournir.

38. Non tenetur quis sub pœna peccati mortalis restituere quod ablatum est per pauca furta, quantumcumque sit magna summa totalis.

On n'est pas tenu sous peine de péché mortel à restituer ce que l'on a pris par de petits vols, quelque grande que soit en définitive la somme dérobée.

39. Qui alium movet aut inducit ad inferendum grave damnum tertio, non tenetur ad restitutionem istius damni illati.

Celui qui excite ou pousse une autre personne à causer un grave dommage à un tiers n'est pas tenu à restitution pour le dommage ainsi causé.

On reconnaît sans peine quelques-unes des thèses si vivement attaquées dans les *Provinciales*, et condamnées antérieurement par la Sorbonne lors de l'affaire du P. Bauny. Il n'y a pas lieu d'y insister : sur la *compensation occulte*, voir t. III, col. 601, sur l'obligation même de restituer et les causes qui peuvent en dispenser, voir l'article spécial.

40. Contractus *Mohatra* licitus est, etiam respectu ejusdem personæ et cum contractu retrovenditionis prævie inito cum intentione lucri.

Le contrat *Mohatra* est licite même quand il se fait à l'égard de la même personne, avec clause préalable de revente, dans une intention de lucre.

41. Cum numerata pecunia pretiosior sit numeranda, et nullus sit, qui non majoris faciat pecuniam præsentem quam futuram, potest creditor aliquid ultra sortem a mutuario exigere et eo titulo ab usura excusari.

Une somme en espèces sonnantes étant plus précieuse qu'une somme en espérance, n'y ayant personne qui ne préfère une somme présente à une somme future, le prêteur peut exiger de son débiteur quelque chose en plus de la somme prêtée, et être excusé d'usure à ce titre.

42. Usura non est dum ultra sortem aliquid exigitur tanquam ex benevolentia et gratitudine debitum, sed solum si exigatur tanquam ex justitia debitum.

Il n'y a point usure à exiger quelque chose en sus de la somme prêtée à titre de reconnaissance bienveillante, mais seulement à l'exiger comme dû en justice.

Les trois propositions condamnées, qu'il faut rapprocher de la 42e prop. d'Alexandre VII, cherchaient à trouver des titres nouveaux pour justifier le prêt à intérêt que ni la législation civile, ni le droit ecclésiastique ne distinguaient encore de l'usure. Il est incontestable que les titres invoqués avaient quelque chose d'un peu enfantin, au moins dans l'apparence. On semblait vouloir respecter exclusivement la lettre du droit et on en violait ouvertement l'esprit. Le contrat *Mohatra*, d'ailleurs condamné par la législation civile française, était une de ces ruses cousues de fil blanc. Le prêteur, au lieu de donner immédiatement à l'emprunteur la somme dont celui-ci avait besoin, lui cédait par un marché fictif et à crédit une marchandise à un prix déterminé, deux cents écus par exemple, et la lui rachetait aussitôt cent cinquante, qu'il comptait à l'emprunteur moyennant une obligation à terme de deux cents qui était censée représenter la valeur de la marchandise achetée, qui représentait en réalité la somme prêtée, cent cinquante, augmentée des intérêts usuraires cinquante. On se flattait par là d'être en règle avec la loi civile, la loi ecclésiastique et même avec sa conscience. A l'article PRÊT A INTÉRÊT, on reprendra l'historique de cette question de l'usure, qui est fort compliquée. On a vu plus haut que, dès 1700, Bossuet, si sévère à l'endroit de la morale relâchée, jugeait impossible de faire respecter dans la pratique les décisions des moralistes sévères.

43. Quidni non nisi veniale sit detrahentis auctoritatem magnam sibi noxiam falso crimine eludere ?

Pourquoi ne serait ce pas simplement péché véniel que détruire par une calomnie l'autorité grande de quelqu'un qui vous attaque ?

44. Probabile est non peccare mortaliter qui imponit falsum crimen alicui (*Viva* alteri) ut suam justitiam et honorem defendat. Et si hoc non sit (*Viva* est) probabile, vix ulla (*Viva supprime*) erit opinio probabilis in theologia.

Il est probable que celui-là ne pèche pas mortellement qui impute une fausse accusation à quelqu'un pour défendre sa cause ou son honneur. Si cela n'est pas probable, il n'y aura sans doute point d'opinion probable.

Les deux propositions disent sensiblement la même chose. Leurs auteurs assimilaient le cas de celui qui est injustement calomnié ou attaqué au cas de légitime défense. On peut, de l'aveu de tous, repousser par la force un injuste agresseur; mais un coup de langue est en somme moins dangereux qu'un coup d'épée, donc à plus forte raison peut-on se défendre contre un injuste agresseur en le calomniant. C'est toujours le même procédé, déjà signalé pour les propositions 30 sq., et pour les propositions 17 et 18 d'Alexandre VII. Remarquer ici encore une donnée importante relative à la théorie de la probabilité.

45. Dare temporale pro spirituali non est simonia, quando temporale non datur tanquam pretium sed duntaxat tanquam motivum conferendi vel efficiendi vel etiam quando temporale sit solum gratuita compensatio pro spirituali, aut e contra.

Donner une chose temporelle pour un bien spirituel n'est pas simonie quand on ne donne pas la chose temporelle comme prix de l'autre, mais seulement comme un motif de le conférer ou de l'accomplir, ou même quand la chose temporelle est seulement une compensation gracieuse pour le bien spirituel ou *vice-versa*.

46. Et id quoque locum habet, etiamsi temporale sit principale motivum dandi

Cela serait encore vrai, même si la chose temporelle était le motif principal de

spirituale, immo etiam sit finis ipsius rei spiritualis, sic ut illud pluris æstimetur quam res spiritualis.

donner le bien spirituel, et quand bien même elle serait la fin propre du bien spirituel, en sorte que ce dernier serait moins estimé que la chose temporelle.

Cette question de la simonie sera reprise à l'article spécial. On sait, en bref, que la simonie consiste à trafiquer des choses saintes, qu'il s'agisse de choses saintes en elles-mêmes : acheter ou vendre un sacrement, ou de choses connexes aux précédentes : acheter ou vendre un bénéfice auquel est attachée la juridiction ecclésiastique. Les auteurs responsables des propositions condamnées auraient voulu restreindre la simonie au cas seulement où il y aurait eu pacte de vente explicite. Tous les autres moyens de se procurer un bien spirituel en fournissant quelque avantage temporel à celui qui peut le donner ne seraient pas simoniaques, du moment que l'on n'a pas l'intention précise de payer le bien spirituel par une chose temporelle. Le candidat à un bénéfice fait tenir une somme d'argent au collateur, non pour lui acheter le bénéfice, mais pour l'incliner à la bienveillance; il fait espérer au collateur que, s'il confère le bénéfice, il n'aura pas à s'en repentir (*gratuita compensatio*). Cette compensation est gratuite, ou plus exactement gracieuse; c'est un cadeau que l'obligé fait bénévolement à celui qui lui a rendu service. Les circonstances énumérées à la prop. 46 ne font qu'aggraver le cas; mais les casuistes visés ne pensaient pas qu'elles pussent cependant mettre le coupable en défaut et l'exposer aux censures qui visaient les simoniaques et à l'obligation de restituer qu'emportait le crime de simonie. Pascal avait fait remarquer, avec beaucoup de finesse, qu'avec tous ces palliatifs, on en arrivait purement et simplement à rayer le crime en question de la liste des délits. Il n'y a point d'homme sensé qui ait l'idée de mesurer à prix d'argent la valeur d'une chose spirituelle.

47. Cum dixit concilium Tridentinum eos alienis peccatis communicantes mortaliter peccare, qui, nisi quos digniores et Ecclesiæ magis utiles ipsi judicaverint, ad Ecclesias promovent, concilium vel primo videtur per hoc *digniores* non aliud significare velle nisi dignitatem eligendorum, sumpto comparativo pro positivo, vel secundo locutione minus propria ponit *digniores* ut excludat indignos, non vero dignos, vel tandem loquitur tertio quando fit concursus.

Quand le concile de Trente déclare que ceux-là communiquent aux péchés d'autrui et pèchent mortellement qui ne nomment pas aux sièges épiscopaux ceux qu'ils estiment eux-mêmes les plus dignes et les plus utiles à l'Église, le concile semble ou bien premièrement avoir seulement en vue par ce mot *digniores* le fait que le candidat désigné est digne, en prenant le positif pour le comparatif; ou bien avoir employé une expression imprécise, en mettant *digniores* seulement pour exclure les indignes; ou troisièmement enfin avoir visé le cas où il s'agit de concours proprement dit.

Le concile de Trente, sess. XXIV, c. I, fait un cas de conscience à ceux qui sont appelés à désigner les évêques de ne choisir que les personnes qu'ils estiment personnellement devoir être le plus dignes et le plus utiles à l'Église. Voir t. VIII col. 1988. Pour énerver cette prescription, certains casuistes ont proposé du texte conciliaire une exégèse bénigne. *Le plus digne*, cela veut dire tout simplement celui qui a des qualités suffisantes, encore que ses concurrents en présentent davantage; ou bien cela exclut simplement ceux qui sont positivement indignes. D'autres casuistes prétendaient enfin que cette directive n'avait de valeur que dans le cas où il y aurait eu, pour l'obtention de la place, un concours proprement dit. Ces diverses manières de tourner la loi sont condamnées.

48. Tam clarum videtur fornicationem secundum se nullam involvere malitiam et solum esse malam quia interdicta ut contrarium omnino rationi dissonum videatur.

Il est clair comme le jour que la fornication n'enveloppe en soi aucune malice, et qu'elle n'est mauvaise que parce qu'interdite (par la loi divine). Prétendre le contraire est tout à fait déraisonnable.

49. Mollities jure naturæ prohibita non est. Unde si Deus eam non interdixisset, sæpe esset bona et aliquando obligatoria sub mortali.

La pollution n'est pas défendue par le droit naturel. Dès lors, si Dieu ne l'avait pas interdite, souvent elle serait bonne, quelquefois même elle serait obligatoire *sub mortali*.

Ces deux propositions, extraites à peu près textuellement de Caramuel, tendent à représenter les actes luxurieux signalés, comme interdits seulement par le droit positif et non par le droit naturel. Viva fait remarquer, avec beaucoup de raison, que cette distinction, en apparence assez vaine, peut être de grande conséquence dans la pratique. Il y avait urgence à couper court sur ce point aux raisonnements aventureux de la casuistique.

50. Copula cum conjugata, consentiente marito, non est adulterium; adeoque sufficit in confessione dicere se esse fornicatum.

La faute consommée avec une femme mariée, du consentement du mari, n'est pas un adultère. Dans ce cas il suffira de dire en confession que l'on a forniqué.

Le sens est clair : les casuistes qui ont proposé cette solution ont oublié que la conservation de l'honneur matrimonial n'importe pas seulement aux individus, mais encore à la société, et que par ailleurs Dieu en est aussi le gardien.

51. Famulus qui submissis humeris scienter adjuvat herum suum ascendere per fenestras ad stuprandam virginem et multoties eidem subservit deferendo scalam, aperiendo januam, aut quid simile cooperando, non peccat mortaliter, si id faciat metu notabilis detrimenti, puta ne a domino male tractetur, ne torvis oculis aspiciatur, ne domo expellatur.

Un valet qui sciemment fait la courte échelle à son maître et l'aide ainsi à s'introduire par la fenêtre dans l'intention de violer une jeune fille, ou qui l'assiste fréquemment en portant l'échelle, en forçant les portes, ou de toute autre manière, ne pèche pas mortellement s'il accomplit ces actes par crainte d'un notable dommage, par exemple d'être maltraité par son maître, regardé de travers par lui, chassé peut-être de son service.

Il est des cas où la coopération purement matérielle à la faute d'autrui est licite. Les conditions très précises sont énumérées t. III, col. 1767. Dans la proposition censurée, elles ne sont pas réalisées; en particulier il n'y a pas l'*inconvénient grave*, qui en certains cas peut excuser l'aide toute matérielle apportée au péché du prochain.

52. Præceptum servandi festa non obligat sub mortali, seposito scandalo, si absit contemptus.

Le précepte d'observer les jours de fête n'oblige pas *sub mortali* quand il n'y a pas scandale, ni mépris intérieur de la loi divine de soi une obligation grave.

La multiplication du nombre des fêtes sur semaine, dont « l'une fait tort à l'autre » avait amené un certain nombre de tolérances plus ou moins tacites de la part de l'Église. Cf. t. V, col. 2188. Certains casuistes allaient trop loin en généralisant le principe que l'obligation de garder les jours de fête n'était pas de soi une obligation grave.

53. Satisfacit præcepto Ecclesiæ de audiendo sacro,

On satisfait au précepte ecclésiastique d'entendre la

qui duas ejus partes, immo quatuor simul a diversis celebrantibus audit.	messe, en assistant à deux et même à quatre parties de messes que célèbrent simultanément divers prêtres.

Pascal a fait remarquer à ce propos, avec beaucoup d'esprit, qu'à ce compte il était facile d'entendre la messe en deux ou trois minutes à Notre-Dame de Paris. Les nombreux casuistes qui admettaient la légitimité de cette solution et dont Viva donne une liste incomplète finissaient par oublier le caractère religieux du précepte d'assister à la messe et le réduisaient, pour certains de leur clients, à une corvée purement extérieure dont il convenait de se tirer au meilleur compte possible par application du principe : *finis præcepti non cadit sub præcepto*. On notera que la censure ne vise pas l'assistance à deux parties de messes qui se succèdent.

54. Qui non potest recitare Matutinum et Laudes potest autem reliquas horas ad nihil tenetur, quia major pars trahit ad se minorem.	Celui qui ne peut réciter Matines et Laudes, mais peut réciter le reste de l'office, n'est tenu à rien d'après l'axiome : *major pars trahit ad se minorem*.

A rapprocher des prop. 34 et 35 condamnées par Alexandre VII; et aussi d'une des propositions de Guimenius censurées par la Sorbonne. On retiendra aussi l'indication relative à l'emploi indû du principe réflexe : *major pars*.

55. Præcepto communionis annuæ satisfit per sacrilegam Domini manducationem.	On satisfait au précepte de la communion annuelle par une communion sacrilège.

A rapprocher de la proposition 14 d'Alexandre VII, relative à la confession volontairement nulle. Les mêmes réflexions s'imposent, et *a fortiori* pour le cas de la communion. Voir aussi ci-dessus prop. 53. Les préceptes ecclésiastique n'imposent pas seulement des corvées extérieures.

56. Frequens confessio et communio, etiam in his qui gentiliter vivunt, est nota prædestinationis.	La fréquente confession et la fréquente communion, même dans ceux qui vivent en païens, sont des signes de prédestination.

La proposition se rapporte évidemment aux polémiques suscitées par le livre d'Arnauld sur la fréquente communion. Un décret avait déjà été publié le 15 février sur ce sujet même par le Saint-Office. Voir un résumé dans Denzinger-Bannwart, n. 1147 sq.; le texte complet dans Duplessis d'Argentré, t. III *b*, p. 346. Viva fait remarquer avec beaucoup de justesse, p. 223, qu'une proposition du genre de celle qui est ici condamnée « n'a pu être lâchée que par des ignorants ou par des gens qui poussaient indiscrètement à la fréquentation des sacrements, faisant de la communion quotidienne une sorte de précepte de droit divin, malgré les règles très sages énoncées à ce sujet par le pape Innocent XI. »

57. Probabile est sufficere attritionem naturalem modo honestam.	Il est probable que (pour recevoir l'absolution) il suffit d'une attrition naturelle, pourvu qu'elle soit honnête.

Sur cette doctrine de l'attrition, voir t. I, col. 2258; le décret d'Alexandre VII du 5 mai 1667 n'avait pas voulu trancher le débat institué depuis plus d'un demi-siècle entre contritionistes et attritionistes, autrement dit la question de savoir si la crainte, fondement de l'attrition, devait ou non s'accompagner d'un commencement d'amour de Dieu. Mais il restait bien entendu, dans l'esprit du document pontifical, que la crainte de Dieu devait être surnaturelle dans ses motifs et la lettre du décret affirmait aussi de l'attrition déclarée suffisante qu'elle incluait la ferme volonté de ne plus pécher et l'espérance du pardon. L'opinion censurée par Innocent XI attribuait au contraire une valeur suffisante à un regret des péchés causé seulement par des motifs naturels, pourvu que ces motifs fussent honnêtes : tels seraient les inconvénients graves qui auraient résulté pour le coupable de la faute commise par lui. Pour honnêtes que soient ces motifs, ils ne rendent pas surnaturel le regret d'avoir offensé Dieu. Certains contritionistes ayant fait état de cette condamnation d'Innocent XI, pour enseigner que la crainte de l'enfer n'était pas un motif suffisant d'attrition, Alexandre VIII rappellera dans la censure des prop. 14 et 15 que l'attrition fondée sur la crainte de l'enfer est surnaturelle. Voir t. I, col. 756. L'Assemblée du clergé de 1700, exprime une doctrine un peu plus sévère et conforme à ce qui était couramment enseigné par les théologiens français et belges de l'époque. Voir cens. 87, col. 63. Voir aussi la dissertation de Bossuet. *De doctrina concilii Tridentini circa dilectionem in sacramento pænitentiæ*.

58. Non tenemur confessario interroganti fateri peccati alicujus consuetudinem.	On n'est pas tenu d'avouer au confesseur, même s'il le demande, qu'on a l'habitude de tel péché.
59. Licet sacramentaliter absolvere dimidiate tantum confessos ratione magni concursus pœnitentium qualis, v. g. potest contingere in die magnæ alicujus festivitatis aut indulgentiæ.	Il est permis d'absoudre sacramentellement ceux qui ne se sont confessés qu'à moitié, quand il y a grand concours de pénitents; par exemple un jour de grande fête ou d'indulgence.

Les deux propositions se rapportent à l'intégrité de la confession. Nous avons vu la pratique censurée par la seconde dénoncée déjà par l'archevêque de Malines. Il est bien vrai qu'au train où l'on se confessait à l'époque, les séances de confessionnal devaient être fort longues. Mais, dit Innocent XI, il n'est pas permis, *pour gagner du temps*, de sacrifier l'intégrité matérielle de la confession. Ceci étant dit des circonstances normales; on se rappelle que durant la dernière guerre les aumôniers militaires eurent la faculté d'absoudre en groupe des soldats se présentant pour communier dans certaines conditions. Il est vrai que le décret permettant cette pratique, par application de la loi générale, faisait obligation à ceux qui avaient été absouts dans ces circonstances de soumettre ultérieurement les fautes ainsi pardonnées au pouvoir des clefs. Quant à l'accusation de l'habitude, elle peut être nécessaire au confesseur pour juger des dispositions du pénitent; la censure de la prop. 60 exprime qu'en certains cas le confesseur doit retenir l'absolution à des habitudinaires; comment le fera-t-il si le pénitent n'est pas tenu de répondre en toute franchise, et *sans restriction mentale*, aux questions du confesseur.

60. Pænitenti habenti consuetudinem peccandi contra legem Dei, naturæ aut Ecclesiæ etsi emendationis spes nulla appareat, nec est neganda, nec differenda absolutio, dummodo ore proferat se dolere et proponere emendationem.	Au pénitent qui a l'habitude de pécher contre la loi naturelle ou ecclésiastique, et qui ne donne aucun espoir d'amendement, on ne doit ni refuser ni différer l'absolution, pourvu qu'il déclare de bouche son repentir et son ferme propos.
61. Potest aliquando absolvi qui in proxima occasione peccandi versatur quam potest et non vult omittere, quinimmo directe et ex proposito quærit aut ei se ingerit.	On peut quelquefois absoudre celui qui demeure dans une occasion prochaine de péché qu'il pourrait mais ne veut pas supprimer, et même celui qui directement et délibérément cherche l'occasion ou s'y jette.
62. Proxima occasio peccandi non est fugienda quando causa aliqua utilis aut	Il n'est pas obligatoire de fuir une occasion prochaine de péché, quand il y a une

honesta non fugiendi occurrit.	raison utile ou honnête de s'exposer à cette occasion.
63. Licitum est quærere directe occasionem proximam peccandi pro bono spirituali vel temporali nostro vel proximi.	Il est permis de chercher directement l'occasion prochaine de pécher, pour procurer à nous ou au prochain un bien spirituel ou temporel.

La question des *habitudinaires* avait déjà été traitée par Alexandre VII, prop. 41. Voir aussi HABITUDINAIRES, t. VI, col. 2025. Les prop. 61, 62, 63 se rapportent plutôt aux *occasionnaires;* elles sont en gradation ascendante : certains casuistes excusaient le pécheur qui demeurait dans l'occasion, d'autres celui qui, la trouvant à sa portée, ne la fuyait point, d'autres enfin celui-là même qui, sous prétexte d'un bien spirituel ou même temporel, allait au-devant de l'occasion. Plusieurs des factums composés au plus fort de la querelle du laxisme signalent à l'indignation publique cette doctrine prêtée aux casuistes : un chrétien peut se rendre dans les maisons de tolérance, avec l'intention d'en convertir les pensionnaires, quand bien même il saurait par expérience que cette démarche est toujours pour lui l'occasion d'une faute grave.

64. Absolutionis capax est homo quantumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei et etiamsi per negligentiam etiam culpabilem nesciat mysterium sanctissimæ Trinitatis et incarnationis Domini nostri Jesu Christi.	Est capable de recevoir l'absolution une personne totalement ignorante des mystères de la foi, quand bien même par une ignorance coupable elle ignorerait les mystères de la sainte Trinité et de l'incarnation.
65. Sufficit illa mysteria semel credidisse.	Il suffit d'avoir cru une seule fois à ces mystères.

La seconde de ces propositions est toute voisine de la première condamnée par Alexandre VII; on la rapprochera aussi des propositions 5, 6 et 7 de la présente liste. L'autre minimise au delà de toute limite les conditions imposées à la pratique du christianisme. Pour être capable d'absolution, il faut le propos général de vivre en chrétien, et la vie chrétienne suppose un minimum de connaissances religieuses. Il est bien entendu que la connaissance *explicite* des mystères chrétiens varie beaucoup avec les diverses catégories de fidèles avec lesquels on a affaire. Mais, si le confesseur remarque chez son pénitent une ignorance absolue des vérités les plus élémentaires de la religion, il doit, avant de l'absoudre, lui enseigner sommairement l'essentiel de la doctrine.

4° *Les condamnations portées par Alexandre VIII.* — Dans les années qui suivirent la censure portée par Innocent XI, les controverses sur la morale relâchée firent place aux discussions sur le *péché philosophique*. Nous n'avons pas à étudier ici cette bizarre hypothèse, ni à indiquer les liens un peu ténus, mais réels, qui la rattachent aux principes mêmes de la morale large. Voir l'art. PÉCHÉ PHILOSOPHIQUE. La condamnation pontificale relative à ce point est étudiée t. I, col. 749-750. La censure qui frappe cette doctrine est du 24 août 1690. Le 7 décembre suivant, c'était le tour des adversaires des jésuites d'être frappés. Les 31 propositions qui furent alors condamnées, et qui représentent assez bien l'enseignement d'une partie des docteurs de Louvain, se rapportent dans l'ensemble aux directives de la vie morale telles que les proposaient les esprits plus ou moins imbus de la doctrine janséniste. A les imposer, on risquait d'introduire dans l'Église une rigidité peu compatible avec les conditions générales de la vie chrétienne ordinaire. Elles ont été étudiées en détail à l'article cité. On se contentera ici d'attirer l'attention sur les n. 16, 17 et 18 relatifs à la confession, les n. 14 et 15 relatifs à la contrition imparfaite, les n. 22 et 23 qui visent la pratique de la communion, enfin et surtout le n. 3 relatif à la doctrine de la probabilité. Mais on fera remarquer qu'aucune des condamnations portées par Innocent XI n'est retirée par Alexandre VIII.

En fait d'ailleurs le laxisme théorique avait vécu; s'il avait pu constituer pour l'Église aux premières années du XVIIe siècle un péril très réel, exagéré peut-être par les uns pour des raisons plus ou moins avouables, nié un peu naïvement par les autres, il tendait à faire place à une doctrine des mœurs de plus en plus rigide. C'était bien plutôt à la défense d'un sage probabilisme qu'il faudrait aller dans le siècle suivant. D'autres querelles d'ailleurs avaient envahi le champ clos réservé aux théologiens. Au milieu du XVIIe siècle, l'affaire du laxisme s'était mêlée aux disputes du jansénisme première manière. A la fin du siècle, c'est vers le quiétisme de Molinos et de ses partisans que se porte l'ardeur du combat, en attendant que le jansénisme seconde manière, vivifié par Quesnel, impose aux défenseurs de l'orthodoxie de nouvelles et plus douloureuses obligations.

SOURCES. — Nous avons indiqué au fur et à mesure les sources où trouver les documents qui ont servi à ce travail. Les pièces officielles sont réunies (mais pas au complet) dans C. Duplessis d'Argentré. *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1736, t. III, 1re et 2e partie; quelques-unes dans le *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du Clergé de France*, édit. de Paris, 1771, t. I, et dans la *Collection des procès-verbaux des Assemblées générales du clergé de 1560 à 1770*, édit. de Paris, 1770, t. IV, V et VI. Voir aussi les diverses éditions des Œuvres de Bossuet. — Les citations des casuistes incriminés sont rassemblées avec beaucoup de soin (mais parfois d'une manière un peu tendancieuse) dans l'édition de Pascal de la collection *Les grands écrivains de la France*, publiée par L. Brunschvicg, P. Boutroux et F. Gazier. Voir la table qui termine le t. XI. Nous avons systématiquement évité de mentionner tous les écrits de polémique parus en faveur ou à l'encontre des casuistes; on en trouvera l'énumération (incomplète) d'une part dans la table signalée précédemment, d'autre part dans la *Bibliothèque de la Cie de Jésus* du P. Sommervogel, qui mentionne pour ce qui concerne les écrivains jésuites qui prirent part à la controverse tant leurs ouvrages que ceux de leurs adversaires. — Pour les condamnations d'ouvrages, voir H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, surtout § 39, *Jesuitica*; § 41, *Casuisten, 1600-1654*; § 53, *Pascal und Arnauld über Jesuiten-Moral*; § 54, *Streitschriften über Moraltheologie, 1657-1730.*

TRAVAUX. — Il n'y a pas de travaux d'ensemble sur la querelle du laxisme; l'ouvrage de I. Döllinger et H. Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römich-katholischen Kirche*, Nördlingen, 1889, est incomplet et très partial. Tous les ouvrages (et ils sont innombrables) relatifs à Pascal et aux *Provinciales*, touchent plus ou moins à la question; outre qu'ils n'en voient généralement qu'un petit coin, ils sont pour l'ordinaire très partiaux dans un sens ou dans l'autre. Notre meilleur guide pour une partie de ce travail a été l'esquisse de A. Degert, *Réaction des PROVINCIALES sur la théologie morale en France*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse*, novembre et décembre 1913.

E. AMANN.

LAYMANN Paul, un des maîtres de la théologie morale, né à Arze, près d'Inspruck en 1574, reçu dans la Compagnie de Jésus en 1594, enseigna dès 1604 la philosophie, puis pendant seize ans la théologie morale aux Universités d'Ingolstadt, de Munich, de Dillingen, et enfin pendant sept ans le droit canon avec un tel éclat que les professeurs d'autres Universités se procuraient à prix d'argent les cahiers de ses élèves. De partout affluaient vers lui consultants ou consultations dans les cas difficiles : ses réponses étaient tenues comme décisions souveraines. — Sans entrer dans la longue liste de ses premiers opuscules philosophiques et théologiques, il suffira de mentionner ici les grands ouvrages qui font sa gloire. Tout d'abord sa célèbre *Théologie morale* que Hurter déclare à bon droit hors

de pair et que Scheeben (*Katholik*, 1867, p. 163) pour la profondeur de l'érudition, et nous pourrions ajouter pour la rigueur de la méthode, ne trouvait à comparer qu'aux *Controverses* de Bellarmin. L'ouvrage parut en cinq volumes in-4°, sous ce titre qui en résume bien l'esprit. *Theologia moralis in quinque libros partita, quibus materiæ omnes practicæ, cum ad externum Ecclesiasticum, tum internum conscientiæ forum spectantes, nova methodo explicantur*, Munich, 1625. Dans la manière d'envisager et de poser les questions, de dégager le point précis de la difficulté, plus encore dans le contrôle, le groupement, la discussion lucide et serrée des textes, le grand moraliste faisait œuvre non seulement d'érudition, mais de vraie science, et établissait plus solidement qu'on ne l'avait fait avant lui la morale sur ses bases naturelles. Le succès fut prodigieux. Les éditions de Munich, Paris, Venise, Anvers, Douai, Lyon, Mayence, Bamberg, etc., se succédèrent rapidement. Les meilleures sont celles qui reproduisent la troisième édition de Munich, 1630, revue par l'auteur. Ce grand ouvrage était pour les maîtres. Un *Compendium theologiæ moralis*, Lyon, 1631, rédigé en partie par l'auteur, en partie par le théologien Antoine Goffar, vulgarisa parmi les étudiants des Universités la doctrine de P. Laymann.

Les mêmes qualités de science, de profondeur, de clarté, d'impeccable méthode, se retrouvent dans son *Jus canonicum sive commentaria in libros Decretalium*, Dillingen, 1666. Cet ouvrage, en trois volumes, publié après la mort de l'auteur, est malheureusement incomplet, les manuscrits qui auraient fourni la matière des t. IV et V ayant disparu, consumés vraisemblablement dans une incendie. On trouvera dans Sommervogel la liste complète des traités et opuscules de Laymann sur les sujets les plus divers de philosophie et de théologie morale. Notons que la brochure : *Processus judiciarius contra sagas*, parue à Cologne en 1629, n'est pas de lui. Dans sa *Théologie morale*, Laymann s'efforce, après Tanner, d'adoucir ce qu'il y avait d'inhumain dans les procédés judiciaires dont on usait alors contre les sorciers et les jeteurs de sort ; il était loin d'incliner aux fureurs barbares,

Ame candide, s'il en fut, pieuse et bonne, éprise uniquement de science théologique et des choses du ciel, le P. Laymann, après une vie d'infatigable labeur, mourut à Constance, atteint de la peste, le 13 novembre 1625.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1582-1594 ; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 884-886; articles du P. Duhr dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XXIII, p. 733-743; t. XXIV, p. 585-592; t. XXV, p. 166-168.

P. BERNARD.

LAZARE, moine grec et controversiste de la fin du XIIIe siècle.— A. Ehrhard dans K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e édit., Munich, 1897, p. 114, fait de Lazare un évêque dont il place l'existence dans la première moitié du XVe siècle. C'est une double erreur. C. Simonidès affirme, il est vrai, que Lazare devint évêque, mais ceux qui connaissent les audaces de l'impudent faussaire savent quel cas il convient de faire de ses affirmations. Que notre polémiste ait vécu sous le règne de Michel VIII Paléologue (1261-1282), ses écrits mêmes le prouvent. Ils contiennent à chaque page des allusions transparentes au maître du jour, allié de l'Italien maudit, persécuteur de la foi orthodoxe, parvenu au pouvoir par le meurtre du souverain légitime, et ne s'y maintenant qu'en opposant un patriarche à l'autre pour mieux soutenir l'hérésie des Francs. Tous ces traits conviennent fort bien à Michel Paléologue et ne peuvent dans leur ensemble ne s'appliquer qu'à lui, comme l'a fort bien prouvé Ch. I. Papaioannou, l'éditeur des œuvres de Lazare, dans l'Ἐκκλησιαστικὸς Κῆρυξ, t. I, (1911), p. 344-348. A une objection soulevée par l'archimandrite Ézéchiel Bélanidiotes, *ibid.*, p. 419-420, au sujet du métropolite Jean de Naupacte, destinataire de deux lettres de Lazare, et d'après laquelle il faudrait reporter la composition de ces lettres avant l'année 1232, Ch. Papaioannou, tout en maintenant ses premières affirmations, n'a su que répondre, *ibid.*, 449-452, ne connaissant aucun prélat du nom de Jean qui ait occupé le siège de Naupacte sous Michel Paléologue. Nous sommes en mesure de tirer d'embarras le sympathique éditeur en lui signalant qu'effectivement vivait à Naupacte en 1272, c'est-à-dire à l'époque voulue, un évêque du nom de Jean. Voir Fr. Miklosich et Jos. Muller, *Acta et diplomata græca medii ævi*, t. IV, Vienne, 1871, p. 379. Par suite l'objection de l'archimandrite Ézéchiel tombe d'elle-même.

Il nous reste de Lazare cinq lettres et le début d'un ouvrage de controverse, qui dut avoir, à en juger par ce qui nous en reste, d'assez vastes proportions. La première lettre, adressée à l'évêque de Larissa, avait déjà été publiée par C. Simonidès dans son édition de Nicolas de Méthone, Londres, 1858, 2e édit., *ibid.*, 1865, p. 215-218. C'est la seule que signale A. Ehrhard dans l'ouvrage cité plus haut. La seconde a pour destinataire le métropolitain de Thessalonique : la troisième, le moine Arsène, du monastère d'Acapniou, également à Thessalonique. Les deux autres sont adressées à Jean Xéros, métropolitain de Naupacte. Dans un dernier traité, dont le début seul subsiste, l'auteur essaie de montrer que les Latins étant hérétiques, on ne saurait entrer en communion avec eux sans trahir la vraie foi. Là comme dans ses lettres il s'élève avec vigueur contre l'union conclue au concile de Lyon. Tous ces opuscules ont été publiés par Ch. I. Papaioannou, d'après le ms. *34*, fol. 45-61, de l'archevêché de Chypre, dans l'Ἐκκλησιαστικὸς Κῆρυξ, t. cit., p. 413-419, 443-449.

† L. PETIT.

LAZARISTES (CONGRÉGATION DES). — La congrégation de la Mission, dite des Lazaristes à cause du prieuré de Saint-Lazare, où elle établit sa maison mère dès 1632, s'honore d'avoir pour fondateur saint Vincent de Paul. Bien que ce grand saint soit surtout connu par ses institutions charitables et qu'il n'ait laissé d'autre écrit théologique qu'un petit traité manuscrit sur la grâce, il a sa part, et une part considérable, dans l'œuvre de la conservation et de la diffusion de la foi. Par son action personnelle contre les hérésies de son temps, protestantisme et jansénisme, par son rôle au Conseil de Conscience, par la fondation de ses deux Instituts, missionnaires et Filles de la Charité, par ses entretiens aux prêtres de la Conférence des mardis, qui formaient l'élite du clergé de Paris, par l'institution des séminaires, il a préparé les uns à bien donner les enseignements de l'Église et disposé les autres à les bien recevoir.

Quoi qu'on en ait dit dans les milieux jansénistes, saint Vincent avait en haute estime la science et les savants; n'avait-il pas lui-même passé à l'Université de Toulouse les examens du baccalauréat en théologie, qui lui donnaient le droit d'enseigner le Maître des Sentences, et à l'Université de Paris la licence en droit canon? Ses conseillers les plus écoutés n'étaient-ils pas d'éminents docteurs de Sorbonne? Ce qui a pu donner le change sur ses vrais sentiments, c'est qu'il met toujours la vertu au premier rang et qu'il considère la science sans la vertu comme pratiquement stérile et même dangereuse. « Il faut de la science, disait-il aux siens, et malheur à ceux qui n'emploient pas bien leur temps! Mais craignons, craignons, et, si j'ose dire, tremblons et tremblons mille fois plus que je ne saurais dire; car ceux qui ont de l'esprit ont bien à

craindre : *scientia inflat;* et ceux qui n'en ont point, c'est encore pis, s'ils ne s'humilient. » *Collection saint Vincent de Paul*, Paris, 1920-1925, t. xi, p. 128.

Il faut savoir pour convertir; mais le nombre des conversions se proportionne-t-il d'ordinaire aux degrés du savoir? Non; la vertu a sa part, et cette part est plus grande que celle de la science. « L'on ne croit point un homme pour être bien savant, mais pour ce que nous l'estimons bon et l'aimons. Le diable est très savant, et nous ne croyons pourtant rien de ce qu'il dit, parce que nous ne l'aimons pas. Il a fallu que Notre-Seigneur ait prévenu de son amour ceux qu'il a voulu faire croire en lui. Faisons ce que nous voudrons; l'on ne croira jamais en nous si nous ne témoignons de l'amour et de la compassion à ceux que nous voulons qu'ils croient en nous. » *Collection saint Vincent de Paul*, t. i, p. 295; voir aussi t. xi, p. 65.

Tel est le principe; voici maintenant les conclusions : « Travaillons humblement et respectueusement. Qu'on ne défie point les ministres (protestants) en chaire; qu'on ne dise point qu'ils ne sauraient montrer aucun passage de leurs articles de foi dans la sainte Écriture, si ce n'est rarement et dans l'esprit d'humilité et de componction; car autrement Dieu ne bénira point notre travail; l'on éloignera les pauvres gens de nous; ils jugeront qu'il y a eu de la vanité en notre fait et ne nous croiront pas. » *Collection saint Vincent de Paul*, t. i, p. 295. — Ces mots que saint Vincent adressait à un de ses missionnaires pour réprimer un zèle exagéré et maladroit, restent toujours vrais.

Saint Vincent avait lui-même expérimenté l'efficacité de cette méthode, et il le rappelle ailleurs : « Il a plu à Dieu de se servir de ce misérable à la conversion de trois personnes...; la douceur, l'humilité et la patience, en traitant avec ces pauvres dévoyés, est l'âme de ce bien. » *Collection saint Vincent de Paul*, t. i, p. 66.

L'apologétique pratique, celle qui mène à des résultats, n'est donc pas seulement faite d'argumentation. A côté de l'apologétique qui s'adresse à l'esprit, il y a celle qui parle au cœur; l'une complète l'autre. Si saint Vincent appuie davantage sur la seconde, c'est qu'il lui reconnaît plus d'efficacité.

Jamais pourtant il ne négligea la première. Aux leçons de théologie qui se donnaient à Saint-Lazare, il ajouta des exercices pratiques de controverses. Ces réunions revêtaient une certaine solennité, car toute la communauté y assistait, et avec elle des invités du dehors. On y vit des controversistes fameux, tels que le P. Véron, Girodon, docteur en Sorbonne, et un laïque de grande réputation, Beaumais, qui partageait son temps entre les discussions théologiques et son commerce de mercerie. Après avoir entendu l'argumentation de deux jeunes scolastiques, dont l'un contrefaisait le huguenot, ces savants exposaient leurs méthodes et donnaient leurs conseils.

Saint Vincent de Paul y prenait aussi la parole. Il ne se lassait pas de dire à ses jeunes disciples : « Étudiez, étudiez. » Et aussitôt il ajoutait : « Étudiez pour mieux servir Dieu, non pour paraître; *scientia inflat*. » Et encore : « Défiez-vous des opinions particulières et nouvelles. » *Règles communes*, c. xii, art. 7 et 8.

En disant ces mots, sa pensée se reportait sur un compatriote et ancien ami, homme d'une vaste érudition, que l'orgueil avait entraîné hors des voies de l'orthodoxie, sur Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran. Aux jours où il s'épanchait librement, cet abbé avait mis saint Vincent au courant de ses projets : réformer l'Église, qui n'était plus celle du Christ, pour revenir à l'Église primitive, qui était la seule véritable. A l'abbé de Saint-Cyran avait succédé Antoine Arnauld, auteur d'un livre sur la fréquente communion qui semblait enseigner que, pour recevoir la sainte eucharistie, il faut une pureté angélique. N'était-ce pas tendre à détourner les fidèles de la communion? N'était-ce pas donner à conclure que ceux qui communient souvent, ou disent la messe tous les jours, comme le faisait Arnauld lui-même, étaient des téméraires et des orgueilleux? Devant ce résultat et cette inconséquence le bon sens de saint Vincent se révoltait.

On ne dira jamais assez tout le zèle déployé par le saint prêtre pour étouffer, dès sa naissance, un mouvement qui devait pendant deux siècles jeter la division et le trouble dans l'Église de France. Les sacrements étaient délaissés, le dogme contredit, l'Église combattue; il était du devoir de Vincent de Paul d'agir; il agit. S'il ne put extirper l'hérésie, il en limita les ravages. Membre du Conseil de conscience, il éloigna les novateurs des chaires des universités et des sièges épiscopaux; supérieur de plusieurs communautés, il les maintint dans l'orthodoxie par une vigilance continuelle. A ceux de ses amis qu'il voyait séduits par l'austérité de la nouvelle doctrine, il tendait une main secourable. S'il ne put les relever tous, il en retint un grand nombre. Hippolyte Féret, vicaire général de Paris, qu'il avait éclairé sur les véritables desseins du parti, lui fut toujours reconnaissant de ce service. Sur les évêques d'Alet et de Pamiers, Nicolas Pavillon et Étienne Caulet, son influence fut réelle. Il est vrai que ces deux prélats refusèrent de s'associer à leurs collègues de l'épiscopat français quand on les pria de signer la supplique envoyée à Rome pour dénoncer les erreurs jansénistes; mais cela tenait moins à une divergence de doctrine qu'à une différence de tactique; ils étaient persuadés que le silence aurait plus vite raison du jansénisme qu'une condamnation. S'ils ne faisaient pas acte de sagesse en s'abstenant, leur abstention n'avait rien d'opposé à l'orthodoxie. Aussi saint Vincent continua-t-il de leur donner sa confiance. Étienne Caulet prêcha une retraite d'ordination à Saint-Lazare en 1656, deux en 1657; sur l'invitation du saint, il fit le voyage de Senlis, en 1656, pour décider Jean Deslyons à se soumettre au pape. Quand ses affaires l'appelaient à Paris, il était l'hôte de Saint-Lazare. C'est aussi dans cette maison que Pavillon fut invité à descendre avec son équipage et sa famille quand, en 1657, les États de Languedoc le députèrent vers le roi. Ce fut seulement après 1660, quand le saint fondateur de la Mission n'était plus là pour les aider de ses conseils, que les évêques d'Alet et de Pamiers résistèrent ouvertement aux prescriptions du Saint-Siège.

L'action du saint dépassait le cercle de ses amis et de ses disciples. Décidé, vu les profonds ravages que causait le jansénisme, à obtenir une condamnation de l'autorité suprême, il recueillit les signatures des évêques, envoya des docteurs à Rome pour déjouer les intrigues du parti, leur procura les fonds nécessaires, et, quand le souverain pontife se fut prononcé, il redoubla d'efforts pour amener les dissidents à l'obéissance.

Saint Vincent de Paul savait admirablement concilier les devoirs de la charité avec ceux de la foi; s'il détestait et combattait les idées, il aimait et respectait les personnes. Un mot de lui aurait pu attirer sur l'abbé de Saint-Cyran, de la part de Richelieu, les châtiments les plus redoutables; ce mot, qu'on lui demandait avec instance, il refusa de le prononcer. Il alla jeter de l'eau bénite sur le cercueil de l'abbé, donna l'abbaye de Saint-Cyran à son neveu et fidèle disciple M. de Barcos, continua d'entretenir des relations avec des personnes que n'effrayait pas, ou même qui regardaient d'un œil favorable le mouvement de Port-Royal, comme la reine de Pologne, Anne-Marie de Gonzague et son confesseur Fleury; Jean Deslyons, doyen de Senlis; Henri Arnauld, évêque d'Angers;

Félix Vialart, évêque de Châlons-sur-Marne; le comte et la comtesse de Liancourt.

Respecter les personnes dont on combat les idées, n'est-ce pas le vrai, le seul moyen de ramener les intelligences égarées? Saint Vincent recommandait cette méthode à ses prêtres; il leur demandait même de n'attaquer les idées que s'il y avait à cela une véritable nécessité. « Jamais, écrivait-il à l'un des siens, jamais nous ne disputons de ces matières, jamais nous n'en prêchons, ni jamais nous n'en parlons dans les compagnies, si l'on ne nous en parle; mais, si l'on le fait, l'on tâche d'en parler avec le plus de retenue que l'on peut, M. Gilles excepté, qui se laisse un peu emporter par son zèle; à quoi je tâcherai de remédier, Dieu aidant. » *Collection saint Vincent de Paul*, t. III, p. 328. En blâmant ainsi ceux qu'animait un zèle excessif, en demandant à ses prêtres de ne pas s'attarder à discuter les questions du jour devant des ordinands ou des élèves, saint Vincent faisait preuve de prudence et de sagesse, car la modération est une condition du succès.

Son influence était d'autant plus grande pour empêcher la diffusion de l'erreur que, par les grands séminaires confiés en divers diocèses à sa congrégation, elle s'étendait sur la formation théologique d'un grand nombre de clercs et de prêtres.

Quand le concile de Trente prit fin en 1563, le clergé de l'Église de France, composé de trop nombreux prêtres sans vocation, sans vertu et sans instruction théologique, avait un grand besoin de réforme. L'institution des séminaires était, aux yeux de tous, le meilleur des remèdes. Les fondateurs de l'Oratoire, de Saint-Nicolas, de Saint-Sulpice et de Saint-Lazare s'appliquèrent à cette œuvre avec un zèle que Dieu récompensa. Saint Vincent de Paul fonda à Paris le grand séminaire des Bons-Enfants, où prêtres et simples clercs venaient se former de tous les diocèses de France, et il envoya ses missionnaires diriger ceux d'Annecy, de Cahors, Alet, Saintes, Troyes, Saint-Méen, Tréguier, Agen, Périgueux, Montauban, Agde, Meaux, Montpellier et Narbonne. Il leur demandait par-dessus tout d'écarter du sanctuaire ceux que Dieu n'y appelait pas, de donner aux autres des habitudes de vertu et de les préparer à la vie du ministère, c'est-à-dire d'apprendre aux séminaristes comment ils devraient dire la messe, administrer les sacrements, réciter l'office divin, prêcher, chanter, catéchiser, résoudre les cas de conscience.

En ce temps, le séminaire durait peu : ici quelques mois, là un an, deux tout au plus. Il fallait aller au plus pressé. Il ne pouvait donc être question d'études approfondies sur la philosophie, la théologie dogmatique, l'Écriture sainte et les autres branches des sciences ecclésiastiques. A ceux qui désiraient connaître ces matières les universités offraient des maîtres excellents. Le séminaire, tel que le concevait saint Vincent devait être surtout une école de vertu et d'enseignement pratique. Si les évêques d'alors avaient eu plus de temps à donner à la formation de leurs clercs, ils auraient certainement fait une place plus large à l'étude des sciences théoriques; et le fondateur de la Mission n'aurait pas demandé mieux.

Le saint avait longtemps réfléchi sur la meilleure manière d'enseigner, et il s'était arrêté à une méthode qu'il demandait à ses professeurs de suivre. Pas de cours dictés. Les dictées prennent un temps considérable et servent peu. Plus tard le séminariste aimera mieux consulter les livres imprimés que ses cahiers manuscrits. Explication par le maître de quelques pages d'un bon manuel; récitation par l'élève des pages expliquées la veille ou le matin; solution par le premier des difficultés proposées par le second. Tels étaient pour lui les trois actes principaux qui devaient rendre la classe intéressante et profitable. *Collection saint Vincent de Paul*, t. II, p. 212.

Formés par lui, les prêtres de la Mission appliquèrent ses principes et ses méthodes dans les nombreux grands séminaires dont ils eurent la direction en France et à l'étranger. En 1792, quand éclata la grande Révolution, sur 160 grands séminaires français, ils en dirigeaient 51. Ils en avaient encore une trentaine en Pologne. en Autriche, en Espagne et en Portugal.

Au XIXe siècle, après leur rétablissement, ils reprirent peu à peu leurs œuvres, qui se développèrent jusqu'en 1903, année douloureuse pour eux comme pour l'Église de France. Ils dirigeaient alors dans ce pays vingt grands séminaires et trois en Algérie.

Aujourd'hui encore, sans parler de la France et de ses colonies de l'Afrique du Nord, ils en dirigent une cinquantaine en Espagne, en Italie, en Pologne, en Irlande, en Chine, aux États-Unis, au Mexique, aux Antilles, au Honduras, au Costa-Rica, au Pérou, en Bolivie, au Brésil, en Colombie, dans l'Équateur, au Paraguay et aux Iles Philippines.

Dans l'enseignement de la théologie, les prêtres de la mission ont pour principe de suivre les doctrines traditionnelles. « D'autant que les opinions nouvelles et particulières nuisent souventes fois à leurs auteurs et à leurs sectateurs, est-il dit dans leurs *Règles communes* (c. XI, art. 7), tous et chacun se donneront de garde de cette sorte de nouveauté et particularité; au contraire, ils se rendront toujours, autant que faire se pourra, uniformes en leur doctrine, en leurs discours et en leurs écrits, en sorte que, selon l'Apôtre, nous puissions en quelque façon avoir tous *un même savoir, même sentiment et même discours.* »

Le directoire des professeurs de théologie leur donne comme guide saint Thomas d'Aquin et leur défend de s'en écarter, sinon quand son opinion est combattue par des arguments solides et communément reçus, comme dans la question de l'Immaculée Conception de la sainte Vierge. Art. 6.

Sous la sauvegarde de ces règles, les prêtres de la Mission ont toujours donné dans les séminaires un enseignement orthodoxe. Ils ont combattu, aux temps où ces erreurs se propageaient, le quiétisme, le gallicanisme, le jansénisme, le fidéisme, le rationalisme et le modernisme. Avant la décision officielle de l'Église, ils défendaient les dogmes de l'Immaculée Conception et de l'infaillibilité pontificale.

Il est vrai qu'au XVIIIe siècle quelques membres de la Compagnie se laissèrent gagner par l'esprit janséniste; mais les supérieurs généraux veillaient; ils n'hésitèrent pas à exclure les opiniâtres, si haut qu'ils fussent placés. Au plus fort de la crise, en 1724, l'Assemblée générale vota, à l'unanimité de ses membres, une formule de soumission aux bulles des souverains pontifes et spécialement à celles qui condamnaient Jansénius et les *Réflexions morales* du P. Quesnel.

Si dans la longue liste des théologiens on trouve peu de noms portés par des prêtres de la Mission, c'est qu'il n'est pas dans leurs habitudes de composer des livres. Pierre Collet est le plus connu; le *Dictionnaire de théologie* a énuméré les ouvrages dont il est l'auteur. Voir t. III, col. 364.

Parmi les lazaristes qui ont publié des écrits théologiques, signalons encore, dans l'ordre chronologique de leur mort : Victor-Amédée Soardi (1713-1752) : *De suprema romani pontificis auctoritate hodierna Ecclesiæ gallicanæ doctrina*, 2 vol. in-4°, Avignon, 1747; *Auctoritas pontificia notissimo Cypriani facto a quibusdam neotericis acriter impugnata, sed a sapientissimis Galliæ theologis solide vindicata, dissertatio historico-dogmatica*, in-4°, Avignon, 1749. — Louis-Joseph François (1751-1792) : *Examen de l'Instruction de*

l'Assemblée nationale sur la constitution du clergé, in-8°, s.l. n. d.; *Mon apologie*, in-8°, 1791; *Défense de mon apologie*, in-8°, Paris, 1791; *Point de démission*, in-8°, 1791; *Il est encore temps*, in-8°, 1791; *Réflexions sur la crainte du schisme par laquelle on essaie de justifier la prestation du serment civique*, in-8°, 1791; *Réponse à M. Camus*, in-8°, 1791; *Lettres sur la juridiction épiscopale.* — François-Florentin Brunet (1731-1806) : *Traité des devoirs des pénitents et des confesseurs*, in-12, Metz, 1788; *Parallèle des religions*, 5 vol. in-4°, Paris, 1792; *Elementa theologiæ ad omnium scholarum catholicarum usum ordine novo aptatæ*, 5 vol., in-4°, Rome, 1801-1804. — André Pohl (1742-1820) : *Theologia dogmatica et moralis*, 4 vol. in-8°, Vilna, 1809. — Jean-Baptiste Logerot (1762-1833) : *Tractatus de justitia et jure*, 2 vol. in-12, Paris, 1827. — Pierre Biancheri (1793-1863) : *Esposizione teologico-critica dei misterii e sensi mistici del S. Sacrificio della messa solenne*, in-8°, Rome, 1849; *Voto in forma di dissertazione sulla definizione dogmatica dell' Immacolato Concepimento della B. V. M.*, Tivoli, 1848; *Esame critico di un opusculo del P. F. G. D. B. B. C., domenicano, editore di due Pareri teologici sulla Concezione Immacolata di Maria attribuiti al Pallavicino ed al Gotti*, in-16, Velletri, 1851. — Vincent Ermoni (1858-1910) : *De Leontio Byzantino et de ejus doctrina christologica*, 1895; *Le symbole des apôtres, histoire du Credo*, 1903; *La primauté de l'Église de Rome*, 1903; *Les origines de l'épiscopat*, 1903; *Le carême*, 1907; *Jésus et la prière dans l'Evangile*, 1906 (Collection *Science et religion*, 5 brochures, in-18, Paris); *L'Église romaine en face de l'Église grecque-schismatique*, in-8°, Paris, 1896. M. Ermoni a collaboré en outre à plusieurs revues ecclésiastiques, *Revue biblique*, *Revue du Clergé Français*, etc. — Jean Morino (1839-1923) : *Theologia moralis ad mentem S. Alphonsi de Ligorio*, 2 vol. in-8°, Turin, 1893. — Jean Mac Guinness (né en 1859) : *Commentarii theologici*, 3 vol. in-8°, Paris, 1913.

Le *Divus Thomas*, revue en langue latine fondée à Plaisance en 1879 par Albert Barberis, prêtre de la Mission, pour vulgariser la doctrine du Docteur Angélique, eut pour principaux rédacteurs des membres de la même congrégation. Léon XIII en a fait l'éloge. La disparition de ce périodique mensuel, après trente ans d'existence, fut vivement déplorée de toux ceux qui savaient quels services il avait rendus et pouvait encore rendre à la scolastique. Le Saint-Siège a demandé tout récemment qu'il fût rendu à la vie et les circonstances ont permis de répondre favorablement à un désir émané de si haut.

P. Coste.

LAZERI (Lazzari, Lazeri) Pierre, né à Sienne, le 16 octobre 1710, entra dans la Compagnie de Jésus le 21 octobre 1727. Presque toute sa carrière se passa au Collège romain où il fut nommé professeur d'histoire ecclésiastique et bibliothécaire. Membre de la S. C. de l'Index, il fut spécialement chargé de l'examen des ouvrages en langue orientale publiés par les soins de la Propagande. A la suppression de la Compagnie, on lui proposa, par une honorable exception, de lui conserver tous ses emplois; il refusa cette faveur et accepta la place de théologien et de bibliothécaire du cardinal Zelada. Il mourut à Rome en mars 1783. Il avait été l'ami et le correspondant des plus savants personnages de son temps, tels que Boscovich, Assémani et d'autres. — Publicateur de textes, le P. Lazeri a fait paraître des *Miscellanea ex mss. libris bibliothecæ Collegii romani soc. Jesu*, 2 vol. in-8°, Rome, 1754-1757; le *Commentarius in quatuor evangelia* de Brunon d'Asti, évêque de Segni, 2 vol., in-8°, Rome, 1775, voir *P. L.*, t. CLXV, col. 39 sq.; ce fut lui aussi qui prépara l'édition des *Œuvres* de Perpignano, 4 vol. in-8°, Rome, 1749. Par ailleurs, il composa de nombreuses dissertations, généralement fort courtes, relatives à l'histoire ancienne de l'Église; quelques-unes d'entre elles ont été insérées dans des recueils postérieurs. Ainsi la dissertation sur Bérylle de Bostra, dans Zaccaria, *Thesaurus theologicus* t. II, p. 403 sq., celle sur les anciens formulaires de foi *ibid.*, t. VI, p. 157 sq., et dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. VI, col. 419 sq., le travail intitulé *De veterum christianorum rituum a ritibus ethnicorum origine*, dans Zaccaria, *Disciplina populi Dei*, t. I, p. 97 sq., où l'on trouvera aussi, t. II, p. 22 sq, les *Dissertationes selectæ ex historia ecclesiastica de persecutionibus in Ecclesiam excitatis ævo apostolico.* — Le P. Lazeri avait préparé un grand ouvrage sur l'histoire de l'Église, il est demeuré ms. bien qu'en 1731 on en ait annoncé la publication prochaine. Le British Museum possède un ms. autographe des *Institutiones historiæ ecclesiasticæ*, et d'une dissertation préliminaire *De historiæ ecclesiasticæ facultate et celebrioribus ejusdem Scriptoribus. Addit. manuscripts*, n. *20 000, 28 631.*

Zaccaria, *Storia letteraria d'Italia*, t. X, p. 510 sq.; Sommervogel., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1609-1615; Michaud, *Biographie univ.* t. XXIII, p. 439.

E. Amann.

LEAD ou LEADE Jeanne, visionnaire anglaise, membre influent, sinon fondatrice de la secte des philadelphes (1623-1704). — Jeanne Ward, née d'une bonne famille du comté de Norfolck, crut entendre de bonne heure une voix divine l'appelant à une vie religieuse plus profonde. Elle se maria néanmoins à William Lead, mais, devenue veuve, et libre de suivre ses goûts pour la mystique, elle s'enfonça dans la lecture des livres de J. Bœhme, dont une traduction anglaise venait de paraître. Elle fut aidée dans cette étude par un clergyman, John Pordage (1607-1681) qui l'initia aux expériences mystiques. Jeanne à partir de 1670 ne tarda pas à avoir ses révélations et ses visions, dont le détail est consigné dans son journal intime publié sous le titre : *A fountain of gardens.* Les premières pages racontent, en un style qui fait penser au *Pasteur* d'Hermas, la vision inaugurale : sous les traits d'une femme de grande beauté lui apparaît « la vierge éternelle de la sagesse divine », venue pour l'initier au plus profond mystère de Dieu. Autour de Pordage s'était groupé un petit cercle de « philadelphes, pour l'avancement de la piété et de la philosophie divine »; Jeanne en devint l'âme. En 1681 elle faisait paraître son premier ouvrage : *The heavenly cloud now breaking* (Le nuage céleste qui se dissipe), suivi deux ans plus tard par la *Révélation des Révélations.* Ces écrits restés d'abord obscurs finirent par attirer au groupe des philadelphes un adhérent enthousiaste, en la personne d'un jeune érudit d'Oxford, Francis Lee (1661-1719). Celui-ci se lia avec Jeanne Lead, se mit entièrement à son service, épousa une de ses filles, devenue veuve, et se fit le secrétaire de Jeanne qui, sur ces entrefaites, était devenue aveugle. C'est Lee qui rédigea la volumineuse production de la visionnaire, lui qui donna corps à la société des philadelphes et recruta des partisans en Angleterre et même en Hollande. Toutefois cette petite Église ne fut pas longtemps à l'abri des dissensions intérieures. Il s'agissait de savoir quelle attitude on prendrait à l'égard de l'Église établie; plusieurs préconisaient l'idée de l'*Ecclesiola in Ecclesia*, qui restera chère au piétisme. Jeanne Lead était au contraire pour la séparation ostensible; elle souffrit de ces dissensions, connut d'autre part une situation fort gênée. Depuis 1702 elle était tombée dans une sorte d'inconscience, dont elle ne sortit que peu de temps avant sa mort, 19 août 1704.

On ne saurait parler d'un système théologique de Jeanne Lead, tant il y a d'incohérence dans ses pensées et d'inhabileté dans leur expression. Deux points

méritent cependant de retenir l'attention : le premier est l'importance qu'elle attachait à la nécessité de se préparer dès ici-bas à la résurrection. Le baptême ne renouvelle pas seulement l'âme, il met dans le corps un germe de résurrection, il en fait, en puissance, un corps ressuscité; c'est au croyant à dégager par une activité morale continue ce corps céleste enfoui dans la matière. Pour être exprimée de façon fort bizarre, l'idée n'est pas neuve. Sur un autre point Jeanne Lead a voulu, comme toutes les visionnaires, donner des précisions, c'est sur l'eschatologie. Son œuvre peut passer pour un des innombrables commentaires de l'Apocalypse; le millénarisme ancien y revit avec toutes ses fantaisies. Avant le *millenium*, d'ailleurs, paraîtra une Église toute rajeunie, toute purifiée où s'accompliront des prodiges tels qu'il ne s'en est jamais vu; les membres de cette communauté atteindront le plus haut degré de perfection qui soit possible à l'humanité. A plusieurs reprises Jeanne pensa que la petite société animée par elle serait cette Église des derniers temps; il lui fallut en rabattre; en ses dernières années elle n'espérait plus voir de ses yeux de chair la réalisation de ses espérances.

Tout incohérente qu'elle soit, la mystique de Jeanne Lead n'a pas laissé d'avoir de l'influence, et les piétistes du XVIIIe siècle s'en sont inspirés; il n'est que juste de remarquer que cette influence est due spécialement à la piété simple et chaude qui se remarque en beaucoup d'endroits de son œuvre. Les curieux de mysticisme y trouveraient à prendre. L'œuvre de Jeanne Lead comprend un assez grand nombre de petits traités et plusieurs ouvrages considérables, on les trouvera énumérés dans la bibliographie.

Œuvres de Jeanne Lead : Parues en anglais, elles ont toutes été traduites en allemand, à Amsterdam à partir de 1694; nous donnerons le titre allemand à côté du titre anglais : 1. *The heavenly cloud now breaking* (*Die himmlische Wolke*), Londres, 1681. — 2. *The revelation of revelations* (*Offenbarung der Offenbarungen*), 1683. — 3. Le groupe des six petits traités mystiques (*Sechs mystiche Tractätlein*) comprenant *a*) *The Enochian Walks with God* (*Der Henochianische Glaubens und Lebenswandel mit Gott*), 1694. — *b*) *The laws of Paradise* (*Die paradiesische Gesetzte oder der mystiche Sinn und Verstand der zehn Gebothen Gottes*), 1695. — *c*) *The wonders of God's creation manifested in the variety of eight worlds* (*Die in acht unterschiedlichen Welten geoffenbahrte Wunder der Schöpfung Gottes*), 1695; il y a huit mondes, l'univers visible étant le dernier, quatre sont sans péché : le Paradis, Sion, la nouvelle Jérusalem et l'Éternité. — *d*) *A message to the philadelphian society* (*Die erste Botschaft an die philadelphische Gemeinde*), 1696, destiné à montrer que toutes les Églises, en dehors du groupe des philadelphes, sont rejetées par le Christ. — *e*) *The tree of faith* (*Der Baum des Glaubens oder des Lebens*), 1696. — *f*) *The ark of faith* (*Die Arche des Glaubens*), 1696. — 4. *A fountain of gardens watered by the rivers of divine pleasure and springing up in all the variety of spiritual plants*... (*Ein Garten-Brunn... oder ein rechtes Diarium und ausführlich Tag-Verzeichnis*...) 4 vol., 1696-1701; c'est, comme nous l'avons dit, une sorte de journal des expériences mystiques de Jeanne. — 5. *A revelation of the everlasting Gospel message* (*Offenbarung einer Bottschaft des ewigen Evangelii*), 1697. — 6. *The ascent to the mount of vision* (*Der Aufgang zum Berge des Schauens*), 1698, où l'on traite de la première résurrection; de l'état des âmes séparées; du grand âge des patriarches; du royaume du Christ. — 7. *The signs of the times* (*Die Zeichen der Zeiten die vor dem Reiche Christi hergehen*), 1633. — 8. *The wars of David and the peacable reign of Salomon* (*Die Kriege Davids und das friedsame Reich Salomons*), 1700, cet ouvrage se divise en deux parties : Alarme aux saints guerriers de l'agneau destiné à leur faire prendre les armes spirituelles pour combattre ses combats; et la gloire de Saron ou le renouvellement de la nature qui amènera le règne de Jésus-Christ. — 9. *A second and a third message to the philadephian society* (je n'ai trouvé en allemand que le troisième message : *Der himmlische Botschafter eines allgemeinen Friedens oder eine dritte Botschaft an die philadelphische Gemeinde*). — 10. *A living funeral testimony* (*Eine bei lebendigem Leibe gehaltene Leich-Predig*), 1702, sorte d'oraison funèbre que Jeanne prononça sur elle-même deux ans avant sa mort. — 11. *The first resurrection in Christ* (*Die Auferstehung des Lebens oder das Königliche Merck und Kennzeichnen so denen aufgetruckt ist die mit Christo auferstanden sind*), Amsterdam, 1704.

Il y a une courte *biographie* de J. Lead en tête des *Offenbarungen der Jane Leade*, Strasbourg, 1807; voir aussi les art. *Lead* (*Jane*), *Lee* (*Francis*), *Pordage* (*John*) du *Dictionary of national biography;* l'art. *Philadelphians* de l'*Encyclopædia of Religion and Ethics* de J. Hastings, t. IX, p. 836-837.

E. AMANN.

LEANDER François, de l'ordre des trinitaires réformés. Il fut professeur de théologie à Alcala, et mourut le 30 août 1669. Il publia une série de *Quæstiones morales theologicæ*, qui parurent à Madrid, Alcala et Lyon, de 1654 à 1669. Un abrégé en fut publié à Lyon, en 1672, par le capucin Grégoire de Salamanque; un autre, à Barcelone, en 1680, par Emmanuel de la Conception. Michel de Saint-Joseph, dans la *Bibliotheca critica sacra et profana*, t. III, Madrid, 1842, p. 177, loue la clarté et la sûreté de doctrine de l'auteur des *Quæstiones morales*.

Kirchenlexikon, t. VII, col. 1580; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 152.

L. MARCHAL.

LÉANDRE DE DIJON, frère mineur capucin que nous trouvons pendant vingt ans parmi les définiteurs de la province de Lyon, mourut en 1667 dans sa ville natale. Il s'était acquis une haute réputation comme orateur sacré et ses volumineux ouvrages sont une preuve de son érudition. Outre une *Oraison funèbre de Jacques de Nuchèses, évêque de Chalon*, Chalon, 1658, le P. Léandre a publié : *Les vérités de l'Évangile, ou l'idée parfaite de l'amour divin exprimée dans l'intelligence cachée du Cantique des cantiques*, Paris, 2 vol. in-fol., 1661-1662; *Discursus prædicabiles in aureas sententias Doctoris gentium*, in-fol., *Ibid.*, 1665. Donnant ces titres en latin et en français, les bibliographes ont multiplié les ouvrages.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capucinorum*, Venise, 1747; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 152.

P. EDOUARD d'Alençon.

LÉANDRE DE SÉVILLE, archevêque († 601). — Frère aîné d'Isidore de Séville qui lui succédera dans sa fonction épiscopale, Léandre a dû naître à Carthagène avant 549, date à laquelle son père Sévérien dut fuir cette cité ravagée par les goths ariens. Sur l'ensemble de sa famille voir l'art. ISIDORE DE SÉVILLE, t. VIII, col. 98. On ignore tout de ses débuts; il est certain toutefois que Léandre embrassa l'état monastique; où et quand, il est impossible de le dire. C'est probablement comme moine qu'il exerça sur le jeune Herménégilde, fils du roi arien Léovigilde l'influence qui, s'ajoutant à celle de sa femme Ingonde, fille de Sigebert et de Brunehaut, décida le jeune prince à passer au catholicisme. On sait comment cette conversion amena entre le néophyte et son père un différend qui tourna bientôt à la lutte ouverte. Cherchant un appui hors de l'Espagne, Herménégilde députa Léandre à Constantinople pour réclamer du secours au basileus Tibère II. C'est durant cette mission, laquelle d'ailleurs n'aboutit pas, que Léandre entra en rapports avec l'apocrisiaire romain, qui deviendra en 590 le pape saint Grégoire. Entre les deux hommes une étroite amitié s'établit, dont témoignent tant une lettre du pape que la dédicace qu'il fera à Léandre des *Moralia in Jobum*. Voir *P. L.*, t. LXXV, col. 509 sq. La légation de Constantinople doit se placer vers l'année 581. Malgré le refus du basileus de lui porter secours, Herménégilde entrait

en campagne en 582; la guerre civile eut les conséquences que l'on sait. Fait prisonnier en 584, et exilé à Valence, le jeune prince sera décapité en 585.

C'est durant ces conjonctures, à une date que nous ne saurions préciser, que Léandre devint archevêque de Séville. Son épiscopat menaçait donc d'être fort traversé. Mais un extraordinaire revirement eut lieu à la mort de Léovigilde (586). Le fils du roi arien, le frère du martyr Herménégilde, Reccarède, dès les premiers mois de son règne, se décidait à passer au catholicisme, entraînant avec lui une bonne partie des Wisigoths. Sans doute les choses ne se passèrent pas avec la célérité dont parlent certains historiens. Une lettre de Grégoire le Grand à Léandre d'avril 591, celle-là même qui annonce l'envoi prochain des *Moralia in Jobum*, engage l'archevêque à veiller de près sur la persévérance du monarque. *Epist.*, I, 43, *P. L.*, t. LXXVII, col. 498 C. Dès ce moment pourtant Reccarède avait accompli une démarche très considérable. En mai 589 il avait convoqué à Tolède un concile (*Conc. Toletanum III*) de tous les évêques d'Espagne, où il avait personnellement fait profession solennelle de la foi catholique et provoqué les décisions dogmatiques et disciplinaires propres à unifier l'Église espagnole. Si Léandre ne présida pas ce concile, comme on le dit quelquefois, il ne signe en effet les Actes conciliaires que le troisième, Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 1 000, il ne laissa pas d'y jouer un rôle considérable, comme le dit Jean de Biclar, *Chronicon*, *P. L.*, t. LXXII, col. 869 B. Ce fut lui en tout cas qui clôtura l'assemblée par un discours qui s'est conservé, et qui exprime toute la joie de l'Église pour la conversion des Wisigoths. On ne connaît pas d'autre fait saillant de l'épiscopat de Léandre, qui a dû mourir en 601. Il est honoré comme saint.

Son frère Isidore de Séville lui attribue dans le *De viris illustribus*, 41, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1103 : 1. Deux livres contre les dogmes des hérétiques, composés pendant son voyage d'exil, *in exsilii sui peregrinatione*, fort riches d'érudition scripturaire, où Léandre en un style véhément mettait à découvert l'impiété arienne, en montrant les griefs qu'avait contre les hérétiques l'Église catholique et en quoi elle se séparait d'eux pour la religion et les mystères de la foi. — 2. Un autre opuscule contre les institutions, *instituta*, des ariens, dans lequel il exposait les dits de ceux-ci et leur opposait ses réponses. De ces deux traités de polémique antiarienne, il ne s'est rien conservé. — 3. Un *De institutione virginum et contemptu mundi libellum* adressé à sa sœur Florentine. Ce court traité, qui s'efforce d'adapter la règle de saint Benoît aux nécessités particulières d'un couvent de femmes, a survécu. — 4. Des travaux liturgiques, relatifs soit à l'office, soit à la messe : *in ecclesiasticis officiis non parvo laboravit studio; in toto enim psalterio duplici editione orationes conscripsit; in sacrificio quoque laudibus atque psalmis multa dulci sono composuit.* Ainsi Léandre aurait eu une part considérable dans la composition de la liturgie wisigothique qui commence à prendre ses caractères définitifs. Mais il est impossible de préciser ce qui lui revient. — 5. Isidore signale enfin des *lettres* dont une au pape Grégoire sur le baptême, et de très nombreuses adressées aux évêques ses collègues. Il n'en reste rien, mais nous savons par la lettre de Grégoire citée précédemment, le sens de la question posée à ce pape. Fallait-il, en Espagne, continuer le rite de la triple immersion, ou n'immerger le catéchumène qu'une fois afin de mieux affirmer le dogme de l'unité divine compromis par les ariens ? La réponse du pape est un bel exemple du libéralisme de ce pontife. — 6. Isidore ne mentionne pas, mais les mss ont conservé le discours prononcé par Léandre à l'issue du concile de 589.

En définitive Léandre fait figure d'homme d'action beaucoup plus que d'écrivain; il a eu dans la conversion des Wisigoths au catholicisme une part considérable; c'est ce qu'exalte surtout, et avec beaucoup de raison, son frère Isidore : *fide ejus atque industria populi gentis Gothorum ab ariana insania ad fidem catholicam reversi sunt.*

Les textes de Léandre dans *P. L.*, t. LXXII, col. 870-898; les textes contemporains qui se rapportent à lui ont été signalés au cours de l'article. — Les notices littéraires postérieures n'ont fait que répéter Isidore de Séville. Tous les travaux relatifs à Isidore font à son frère une place plus ou moins considérable, voir t. VIII, col. 110.

E. AMANN.

LE BALLEUR Joseph, théologien franciscain du XVII[e] siècle. — Né, paraît-il, à Sablé, il fut professeur de théologie et provincial de la province de Touraine-Pictavienne. On a de lui : *La religion défendue contre les ennemis qui l'ont attaquée*, Paris, 1751, 4 vol. in-12. Suivant Hauréau, l'école franciscaine a produit, dans le XVIII[e] siècle peu de livres aussi recommandables.

B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. IV, Paris, 1852, p. 231; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., t. IV, col. 1 394, sous le nom de *Balleur*.

E. AMANN.

LE BLANC Guillaume, théologien français, mort évêque de Toulon (1520-1588). — Natif d'Albi, il étudia (à Toulouse sans doute) l'un et l'autre droit; prêtre, il devint prévôt d'Albi, puis chanoine et chancelier de Toulouse. En 1571, il fut nommé à l'évêché de Toulon. C'est en cette qualité qu'il assista aux États de Blois, 1576, et à l'Assemblée générale du Clergé de France de 1579; il mourut à Avignon en 1588 où le cardinal Georges d'Armagnac, qui était alors légat, l'avait pris pour vicaire; il fut inhumé dans cette ville au couvent des dominicains fondé par sa famille. Un Guillaume Le Blanc a publié à Paris en 1551 la traduction latine de l'abrégé fait par Xiphilin de Dion Cassius. Il y a toute chances, comme le dit le *Gallia Christiana*, qu'il soit le même que l'évêque de Toulon. Celui-ci est en tout cas l'auteur de deux traités de controverse : 1° *Recherches et discours sur les points principaux de la religion catholique qui sont aujourd'hui en controverse entre les chrétiens*, Paris, 1573. — 2° *Discours des sacrements de l'Église en général, contenant la doctrine d'iceux, enseignée par Jésus-Christ, annoncée par ses ambassadeurs et reçue de toute l'Église catholique où les plus grossiers et aveugles pourront comprendre et voir à l'œil, selon la vérité évangélique, tous arguments et erreurs des hérétiques repoussés et découverts, avec deux discours, l'un du célibat et l'autre des vœux*, Paris, 1583.

La Croix-du-Maine et du Verdier, *Bibliothèque française*, édit. Rigoley de Juvigny, t. IV, p. 68-69; Moréri, *Le grand Dictionnaire historique*, édit. de 1759, art. *Blanc* (*Le*), t. II, p. 491; *Gallia christiana*, t. I, col. 754, cf. t. III, col. 1179; Albanès et Chevalier, *Gallia christiana novissima*, t. V, 1911, p. 632-639; les pièces publiées par Albanès et Chevalier permettent de trancher la question longtemps pendante du vrai nom de l'évêque de Toulon, que l'on trouve appelé tantôt *du Blanc*, tantôt *le Blanc*. Ces deux noms désignent donc un seul et même personnage; et dès lors il n'est guère douteux qu'il ne faille attribuer à notre Guillaume Le Blanc la traduction de Xiphilin.

E. AMANN.

LE BOSSU Jacques. — Jacques Le Bossu (*Bossulus*) naquit à Paris, vers 1546, se fit bénédictin à l'abbaye de Saint-Denis, étudia en Sorbonne où il fut reçu docteur en théologie l'an 1574. Précepteur du cardinal de Guise, qui fut massacré aux États de Blois, l'an 1588, attaché à la maison de Lorraine, Le Bossu devint un des plus fougueux ligueurs et exerça son zèle surtout à Nantes. La Ligue une fois vaincue, il dut s'expatrier, se retira à Rome, s'attacha au cardinal Alexandrini,

dominicain, se lia avec François Pegna, auditeur de Rote, qui le fit nommer consulteur de la Congrégation *De Auxiliis*. A part ses travers de ligueur, Jacques Le Bossu fut un édifiant religieux. Il voulut avoir les pauvres pour légataires et mourut à Rome le 7 juin 1626, sans avoir revu sa patrie.

A Nantes en 1589-1590, Jacques Le Bossu, comme ligueur, publia d'abord : *Deux devis d'un catholique et d'un politique sur l'Exhortation faicte au peuple de Nantes .. pour jurer l'union des catholiques*, puis un *Troisième devis...* sur la mort de Henry de Valois. Dans ce dernier écrit surtout, il soutenait les plus étranges théories théologico-politiques contre la personne du roi Henri III. Il alla jusqu'à conclure qu'il était permis à tout homme de le tuer. — *Sermon funèbre pour l'anniversaire des princes feuz Messeigneurs Henry et Loys de Lorraine...* in-8°, Nantes, 1590.... Il y rendait hommage aux victimes de l'attentat de Blois en 1588. — Le *Sermon funèbre pour la mémoire de dévote et religieuse personne Edmond Bourgoin, martyrisé à Tours...* in-8°, Nantes, 1690, était la glorification d'un autre martyr de la Ligue.

A Rome, Jacques Le Bossu publia un *Traité contre l'adhésion aux hérétiques*, s. d. Il y avançait que l'hérésie était pire que le paganisme, qui lui-même était un véritable athéisme; conséquemment l'hérésie était athéisme et le plus énorme des péchés. Il avait commencé un travail sur l'*accord du libre arbitre et de la grâce*, et se proposait de rédiger des remarques sur vingt-cinq propositions de Molina : il s'arrêta à la XVI[e]. L'œuvre fut adjointe à celle de Réginald, O. P., *De mente concilii Tridentini circa gratiam per se efficacem*, avec ce titre : *Animadversiones in XXV propositiones P. L. Molinæ;* elle fut publiée comme œuvre posthume par les soins du P. Quesnel, in-fol., Anvers, 1706.

On s'est demandé si Le Bossu avait rédigé une sorte de *Journal sur les Actes de la Congrégation de Auxiliis*, pendant le temps qu'il y siégea. D'après Moréri, il est plus probable que son travail se borna à des *Mémoires* fournis à l'auditeur de Rote Pegna, dont l'histoire des Actes de cette congrégation demeura inédite.

Moréri, *Dictionnaire historique*, article *Bossu* (Jacques Le); Bayle, *Dictionnaire*, article *Bossu;* (J.-Fr. Bouillon), *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît...* par un religieux de la congrégation de saint Vanne, 2 in-4°, 1777-1778, t. I, p. 139; P. Féret, *La Faculté de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, 6 in-8°, Paris, 1907, t. V, p. 283-288; *Bulletin d'histoire bénédictine*, supplément à la *Revue bénédictine*, n. 677.

J. BAUDOT.

LE BOUX Guillaume, oratorien français, est né à Souzé en Anjou près de Saumur le 30 juin 1621, il est mort évêque de Périgueux en 1693. Il était fils d'un conducteur de bateau et commença par être employé pour balayer les classes au collège des Pères de l'Oratoire de Saumur. Il voulut se faire capucin, mais resta peu de temps au noviciat et reprit son premier emploi. Ses talents pour l'étude et ses dispositions pour l'éloquence déterminèrent ses régents à lui conseiller d'entrer dans la congrégation de l'Oratoire.

A vingt-deux ans, pendant qu'il professait la rhétorique à Riom en Auvergne, il prononça l'oraison funèbre de Louis XIII qui eut le plus grand succès. Avec l'agrément de ses supérieurs, il devint curé de Souzé, son pays natal, mais ensuite il résigna son bénéfice et vint prêcher à Paris où il fut si goûté que M. de Harlay, alors archevêque de Rouen, l'invita à donner un avent et un carême dans sa cathédrale; l'affluence fut si grande que tout le monde ne pouvait trouver place. L'année suivante, il prêcha le carême devant le roi et fut fort applaudi; étant à Saumur à l'ouverture d'un jubilé, il y fit sur les indulgences un sermon si plein de doctrine que celui qui avait été envoyé par les ministres protestants pour l'entendre sortit convaincu de la légitimité des indulgences et entraîna dans la même conviction le ministre réformé lui-même. Le Boux était pendant la Fronde à Paris il y prêcha qu'on doit au roi « le respect le plus profond parce qu'il est l'oint du Seigneur, l'obéissance la plus entière parce qu'il est notre maître, le respect le plus tendre parce qu'il est notre père. » (Division du sermon publié en 1766.) Ce zèle pour la royauté lui valut d'être nommé en 1658 à l'évêché d'Acqs (aujourd'hui Dax) où il resta dix ans; pendant ce temps, il prêcha à Bordeaux et ailleurs. En 1665, il fut nommé à l'évêché de Mâcon dont il ne prit pas possession, et, en 1667, le roi lui donna celui de Périgueux. Il établit dans son diocèse des conférences qui ont été imprimées sous le titre de *Conférences de Périgueux*, 3 vol. in-12. Il transféra dans la ville la cathédrale située dans la cité, y adjoignit la collégiale de Saint-Front. Il employait tout son revenu à des fondations dans ses séminaires ou dans le couvent de Notre-Dame. Il mourut le 6 août 1693, après trente-sept ans d'épiscopat dont vingt-sept à Périgueux.

On a de lui *Sermons*, 2 vol. in-12, publiés un siècle après (1766), à Rouen, avec dédicace à Mgr de la Roche-Foucault, archevêque de Rouen; *Conférences de Périgueux*, 3 vol. in-12; *Rituel de Périgueux* (1680)a *Dissertations ecclésiastiques sur le pouvoir des évêques pour la diminution et l'augmentation des fêtes*, en collaboration avec l'évêque de Saintes et l'évêque de La Rochelle, Laval de Bois-Dauphin, in-8°, Paris, 1691. Il a laissé aussi des *Mémoires* manuscrits.

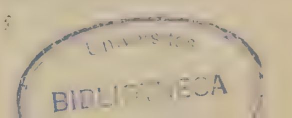
Préface des sermons publiés en 1766; *Gallia christiana*, 1720, t. II, col. 1487.

A. MOLIEN.

LEBRET Mathurin, que l'on veut originaire du Maine, mineur observant de la province de Tours, profès du couvent de Laval, était qualifié par un contemporain « bon prêcheur, lettré bien famé », à la suite du carême qu'il avait donné à Laval en 1523. Il se consacra surtout à l'enseignement et pendant vingt-cinq ans il expliqua le *Scriptum oxoniense* du Docteur subtil. Se sentant arriver au bout de sa carrière, il voulut continuer après sa mort à travailler à la formation de ses jeunes confrères, en laissant par écrit le résumé de ses leçons. Ce ne fut pas sans peine qu'il y arriva; enfin, le 1[er] novembre 1528, il remettait son ouvrage entre les mains du provincial, en le priant de le faire imprimer. Il parut sous le titre de *Parvus Scotus lavallensis*, que le frontispice du livre explique comme il suit : *Fratris Mathurini Lebret lectura in quatuor libros sententiarum Scoti, sive clavis theologiæ scoticæ, seu parvus Scotus lavallensis dictus a prædicto venerabili patre observantino de provincia Turoniæ, familiarissimo lectore et pro actu legendi ab ipso diu continuato sæpeque repetito, annis scilicet quinque et viginti vel circa... in conventu minorum de Lavalle elucidatus et compositus, singularumque questionum Doctoris subtilis in Opere anglicano*, in-4° de plus de mille pages, Angers, 1529. Les six derniers feuillets présentent une *Expositio officii sanctissimæ Trinitatis et prosæ eucharisticæ*. Le P. Lebret avertit modestement avoir mis peu de son propre fonds dans ses commentaires, mais s'être inspiré principalement des écrits d'Étienne Brulefer et de ceux du P. Nicolas Maliverne, gardien du couvent de la Baumette, près d'Angers, dont cependant on ne signale aucun ouvrage.

Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. VII, Paris, 1874.

P. ÉDOUARD d'Alençon.



LEBRUN Pierre, prêtre de l'Oratoire, est né à Brignoles le 11 juin 1661; il est mort à Paris le 6 janvier 1729. Entré dans la congrégation de l'Oratoire, il étudia la théologie à Marseille et à Toulouse, professa la philosophie à Toulon, la théologie à Grenoble et fut appelé à Paris en 1690 au séminaire de Saint-Magloire où il fit des conférences sur l'Écriture Sainte, les conciles, l'histoire ecclésiastique; l'histoire de sa vie est celle de la composition de ses ouvrages.

On lui doit : *Lettres qui découvrent l'illusion des philosophes sur la baguette et qui détruisent leurs systèmes*, in-12, Paris, 1693; l'ouvrage se compose de deux lettres à l'auteur de la *Recherche de la vérité* avec les réponses de celui-ci, d'une lettre de l'abbé de la Trappe à Malebranche; Lebrun nie que les effets de la baguette divinatoire puissent recevoir une explication naturelle et s'il y en a quelques-uns de certains, il les attribue au démon : « Elle indique, dit-il, les bornes des champs, les meurtriers, les voleurs, les larcins, toutes choses qui tiennent bien plus du moral que du physique, n'est-ce point là un sujet de croire que les effets de la baguette sont au-dessus des forces naturelles? » Préface, p. III. L'ouvrage fut réimprimé à Amsterdam en 1696, puis en 1702, mais alors considérablement augmenté et même transformé avec ce titre : *Histoire critique des pratiques superstitieuses qui ont séduit les peuples et embarrassé les savants avec la méthode et les principes pour discerner les effets naturels d'avec ceux qui ne le sont pas*, 3 vol. in-12. Une autre édition parut en 1732 avec une préface et un éloge de l'auteur par l'abbé Bellon, son neveu et héritier. En 1750, nouvelle édition augmentée d'un volume par l'abbé Grasset, son compatriote, où figurent trois *Dissertations* sur l'apparition du prophète Samuel à Saül, sur les moyens par lesquels on consultait Dieu dans l'Ancienne Loi, sur le purgatoire de saint Patrice, 4 vol. in-12, 1750-1751. — Bientôt après, il écrit *Discours sur la comédie*, in-12, Paris, 1694, réponse au P. Caffaro, religieux théatin, qui, dans la *Lettre d'un théologien*, insérée au commencement des œuvres de Boursault, avait écrit en faveur du théâtre. Lebrun montre que le théâtre a plutôt été toléré que permis et approuvé par les païens, les Pères, les docteurs, même les rois de France, comme Philippe-Auguste. Il revit son travail et une nouvelle édition parut en 1731 avec des additions et une préface de l'abbé Granet avec ce titre : *Discours sur la comédie ou traité historique et dogmatique des jeux de théâtre et des autres divertissements comiques soufferts et condamnés depuis le premier siècle de l'Église jusqu'à présent avec un discours sur les pièces de théâtre tirées de l'Écriture Sainte*, in-12, Paris, 1731. — On a encore de lui *Essai sur la concordance des temps avec des tables pour la concordance des ères et des époques*, in-4°, 1700, dans lequel on peut voir par le moyen des colonnes l'accord ou la différence des époques. La faiblesse de sa vue l'a empêché de l'achever et de le publier.

Mais le principal ouvrage de Lebrun, qu'on lit encore avec fruit est l'*Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la sainte messe avec des dissertations et des notes*, 4 vol. in-8°; le 1er parut en 1716, les 3 autres en 1726. Le premier volume peut encore être considéré comme une des meilleures explications de la messe; en 1718, Lebrun en donna un résumé : *Manuel ou courte explication des cérémonies avec des pratiques pour entrer dans l'esprit du sacrifice*. On y trouve déjà un esprit de recherches tout moderne; Lebrun a étudié les livres anciens ou récents des différentes Églises; évidemment on doit le compléter aujourd'hui, ce qu'il a dit reste exact. Dans une préface très importante, il prend position entre le symbolisme exagéré du Moyen Age et le naturalisme absolu de Claude de Vert; il montre que, s'il y a des cérémonies introduites par nécessité, d'autres, comme l'encens, les cierges, etc., ont été acceptées pour leur symbolisme. Il ouvre ainsi la voie que suivent les liturgistes modernes. Dans les trois autres volumes, qui ont vieilli un peu plus, il étudie avec beaucoup d'érudition les liturgies ambrosienne, gallicane, mozarabe, les liturgies de Constantinople, d'Alexandrie, d'Éthiopie, d'Antioche, montrant l'uniformité de toutes dans ce qu'il y a d'essentiel au saint sacrifice, uniformité détruite par les réformateurs du XVIe siècle. En traitant de la liturgie arménienne, il fait cette remarque que « les paroles de l'institution sont suivies d'une prière... après laquelle on lit que la consécration est achevée, *perficitur corpus et sanguis Christi* », t. III, p. V, et conclut que « c'est conjointement par ces paroles et par cette prière que la consécration est achevée ». Il admet donc que la prière de l'invocation fait partie de la forme de la consécration. Les *Mémoires de Trévoux* le critiquèrent en 1717, et en 1718 parut Une *Lettre d'un curé du diocèse de Paris à l'auteur du Journal de Trévoux sur le sacrifice de la messe*, à laquelle Lebrun répondit : *Lettre du P. Lebrun touchant la part qu'ont les fidèles à la célébration de la messe*, Paris, 1718. Il admet que la consécration exceptée *et l'union du Corps mystique bien entendue*, les fidèles prient, offrent et sacrifient conjointement avec le prêtre parce qu'ils concourent tous en leur manière au sacrifice. La dissertation X sur la liturgie arménienne suscita une discussion plus longue et plus vive. Le P. Bougeaut, jésuite, fit imprimer : *Réfutation de la dissertation sur la forme de la consécration de l'eucharistie adressée à l'auteur*, in-12, Paris, 1717, à laquelle Lebrun répondit par un ouvrage de 145 p. in-8° intitulé *Défense de l'ancien sentiment sur la forme de la consécration de l'eucharistie en réponse à la réfutation publiée par le P. Bougeaut*, Paris, 1727. L'écrit, approuvé par 39 docteurs, donna lieu cependant à de nouvelles discussions : les journalistes de Trévoux l'attaquèrent dans leur mémoire du mois de mars 1728. Lebrun répliqua par un petit ouvrage de 27 pages : *Lettre qui découvre l'illusion des journalistes de Trévoux*, etc. (29 mars 1728), qui fut imprimé, mais Tournely, censeur royal, conseilla à l'auteur de ne pas le publier. C'est alors qu'un nouvel écrit : *Apologie des anciens docteurs de la Faculté de théologie de Paris, Claude de Saintes et Nicolas Izambart contre une lettre du P. Lebrun* (1728), détermina Lebrun a rendre public son ouvrage et à en composer un autre qu'il n'eut pas le temps d'achever. On avait essayé de rendre l'ouvrage suspect à Rome sans y réussir; un prélat italien lui fit seulement le reproche d'avoir traité cette question en français parce que le peuple n'a pas besoin d'être mis au courant de ces discussions. Au fond, Lebrun considérait comme nécessaire la prière appelée *Epiclèse* qui se trouve dans les liturgies orientales après la consécration et qui n'est pas à la même place dans la liturgie romaine, mais plutôt dans le *Veni Sanctificator*. Dans la XVe dissertation, il est question d'une autre difficulté. Claude de Vert et ses amis, s'appuyant sur un texte d'Eusèbe qui suppose qu'au IIIe siècle les fidèles répondaient *amen* aux paroles de la consécration, voulaient que l'on récitât le canon à haute voix; les jansénistes se mirent de la partie, des prêtres récitèrent le canon de façon a être entendus, et même dans le nouveau missel de Meaux on imprima en rouge des R pour avertir les fidèles de répondre, etc... Lebrun soutint la thèse opposée; dans ses dissertations, il fait preuve d'une très grande érudition, il semble avoir lu tout ce qu'on avait écrit jusque là sur la matière. Quand il dit que « l'Église n'a rien changé sur le rit de la récitation en silence », il se trompe; mais il a raison quand il affirme qu'on doit continuer de réciter le canon à voix basse, car ce n'est pas une question d'érudition, mais de discipline.

Il a écrit encore dans le *Journal des savants* (1707) une dissertation sur les jumeaux de Vitry, une lettre à M. Thomassin de Mazangues sur les différentes leçons de ce passage de saint Paul : *Quiconque mangera de ce pain. Mémoires de litt. et d'hist.*, t. VII, p. 1. On a aussi de lui *Superstitions anciennes et modernes*, d'après le P. Lebrun et l'abbé Thiers, avec des remarques par J.-F. Bernard, 2 vol. in-fol., 1735-1736. Ces deux volumes forment le 10e et le 11e des *Cérémonies religieuses de tous les peuples du monde*. Ajouter une lettre à M. de Torpanne, chancelier des Dombes, *Journal de Trévoux*, juillet 1727, sur la discussion avec le P. Bougeaut, etc. Il a laissé manuscrites des dissertations sur l'histoire ecclésiastique, un ouvrage sur le *Formulaire* à l'occasion des cinq propositions et un traité sur l'indéfectibilité de la foi dans l'Église. Voir *Bibliothèque française ou histoire littéraire de la France*, t. XIII, part. 2, art. 3. Cet article contient un mémoire très curieux sur la vie et les ouvrages de Lebrun. Le style de l'auteur est varié, coulant, un peu diffus, l'homme était très vertueux, modeste autant que savant.

Éloge historique mis en tête du premier volume de l'*Histoire critique des pratiques superstitieuses*, Paris, 1750; Quérard, *La France littéraire* ou *Dictionnaire bibliographique*, t. V, p. 29; Pascal, *Liturgie arménienne*, appendice à *Origine et raison de la liturgie;* Salaville, art. ÉPICLÈSE EUCHARISTIQUE, t. IV, col. 274; D. Cabrol, art. *Amen*, dans le *Dict. d'arch. et lit.*, t. I, col. 1556; Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, p. 72-76.

A. MOLIEN.

LECÈNE Charles (1647-1703), naquit à Caen en 1647 d'une famille calviniste. Il fit sa théologie à Sedan (1669), à Genève (1669-1670), puis à Saumur (1670-1672), et, en 1682, il devint ministre à Honfleur. Dans ses sermons, il laissa percer ses tendances au pélagianisme et au socinianisme dont il ne put se justifier au synode de Charenton en 1692. La révocation de l'Édit de Nantes l'obligea de se retirer en Hollande où il se prononça pour l'arminianisme, puis en Angleterre où il publia la plupart de ses écrits. A Londres, Lecène voulut organiser une église socinienne, mais le gouvernement s'y opposa. Il mourut en mai 1703.

Les œuvres de Lecène ont des relations très étroites tantôt avec les thèses jansénistes et tantôt avec les thèses pélagiennes. L'écrit intitulé : *De l'état de l'homme après le péché et de sa prédestination*, in-12, Amsterdam, 1684, est tout empreint de pélagianisme. — *Entretiens sur diverses matières de théologie où l'on examine particulièrement les questions de la grâce immédiate, du franc arbitre, du péché originel, de l'incertitude de la métaphysique et de la prédestination*, in-12, Amsterdam, 1685; c'est l'exposé des opinions toutes personnelles de l'auteur. La seconde partie de cet ouvrage est l'œuvre de son ami Jean Leclerc. — *Conversations sur diverses matières de religion, avec un traité de la liberté de conscience*, in-12, Amsterdam, 1687. Cet ouvrage est dédié au roi de France et l'auteur y « fait voir la tolérance que les chrétiens doivent avoir les uns pour les autres et explique ce que l'Écriture Sainte nous dit des alliances de Dieu, de la justification et de la certitude du salut »; ce n'est guère qu'une traduction de l'ouvrage de Crell, intitulé : *Junii Bruti Poloni Vindiciæ pro religionis libertate.* Naigeon a retouché cette traduction et l'a publiée à la suite de l'*Intolérance convaincue de crime et de folie du baron d'Holbach*, in-12, Londres, 1769. — Lecène s'était aussi occupé d'une traduction de la Bible : il avait publié un *Projet d'une nouvelle version française de la Bible, dans lequel on justifie que les versions précédentes ne représentent pas bien le sens de l'original et qu'il est nécessaire de donner une meilleure version*, in-8°, Rotterdam, 1696, et La Haye, 1705; réimprimé sous le titre : *Nouvelle critique de toutes les versions de la Bible en français*, in-12, Amsterdam, 1722, et traduite en anglais, in-8°, Londres, 1727. Ce projet fut vivement attaqué par Gousset, professeur à Groningue, dans ses *Considérations théologiques et critiques*, in-8°, Amsterdam, 1698. Lecène prépara une réponse qui ne fut pas publiée, mais il poursuivit son travail qui parut après sa mort, sous le titre : *La sainte Bible, nouvelle version française*, 2 vol. in-fol., Amsterdam, 1741. Cette publication fut faite par le fils aîné de l'auteur, Michel-Charles Lecène, qui, dans l'*Avertissement*, inséra un *Abrégé de la vie de Charles Lecène*, son père. Dans cette traduction, Lecène, sous prétexte de ne pas s'asservir à une traduction littérale et pour favoriser ses opinions personnelles, dénatura le texte, changea, supprima, ajouta; dans le Nouveau Testament, en particulier, il s'appliqua à faire disparaître ou à atténuer les preuves en faveur de la divinité de Jésus-Christ. Aussi cette traduction fut condamnée par le synode wallon de 1742.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, p. 514-515; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX. col. 184-186; Haag, *La France protestante*, t. VI, p. 457-459; Lebreton, *Biographie normande*, t. II, p. 428-429; Burrel, *Nouvelle biographie normande*, t. II, p.79; l'*Avertissement* en tête de l'édition de la Bible publiée par son fils, donne un *Abrégé de la vie de Charles Lecène.*

J. CARREYRE.

LE CERF DE LA VIÉVILLE Jean-Philippe (1677-1748) naquit à Rouen en 1677. Il entra dans la congrégation de Saint-Maur le 18 mars 1696 et s'adonna d'abord à la prédication; mais il tomba bientôt malade d'épuisement et il dut garder le lit durant les trente dernières années de sa vie à l'abbaye de Fécamp où il mourut le 11 mars 1748. L'ouvrage capital de Le Cerf de la Viéville est la *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, où l'on fait voir quel a été leur caractère particulier, ce qu'ils ont fait de plus remarquable et où l'on donne un catalogue exact de leurs ouvrages et une idée générale de ce qu'ils contiennent, in-12, La Haye, 1726. Cet écrit, publié malgré l'opposition des supérieurs, fut vivement attaqué par Perdoux de la Perrière, sous le pseudonyme de dom Le Richoux de Norlas, dans une *Lettre* imprimée à Orléans en janvier 1727. Le Cerf prit la défense de sa *Bibliothèque* dans une lettre datée de Rouen, 15 mars 1727, et signée du pseudonyme de La Pipardière et promit de donner un *Supplément*; Perdoux écrivit une seconde lettre avec l'aide de Laurent Josse Le Clerc. Le Cerf n'a jamais publié ce *Supplément*, mais, pour répondre aux attaques dont il était l'objet, il fit insérer dans la *Bibliothèque française* de du Sauzet une défense, 1728, t. XI, p. 167-194, et une *Réponse* à Laurent Josse Le Clerc, *ibid.*, 1731, t. XVI, p. 87-107, sous la forme d'une lettre datée du 21 avril 1731 : *Lettre d'un religieux bénédictin à M. de La R...*, où il examine les remarques de M. Le Clerc sur quelques endroits de la *Bibliothèque historique et critique*. — Le Cerf a publié une *Vie du cardinal du Perron*, assez fantaisiste. Il a fait l'éloge de son frère, J.-L. Laurent Le Cerf de Fresneuse, dans le *Mercure* et une *Histoire de la Constitution* UNIGENITUS *en ce qui regarde la congrégation de Saint-Maur*, in-12, Utrecht, 1736, peu exacte. Enfin on attribue à Le Cerf un *Éloge des Normands ou Histoire abrégée des grands hommes de cette province*, in-12, Paris, 1748. Barbier prétend que cet écrit n'est qu'une réimpression de l'ouvrage publié par l'abbé Rivière sous le titre : *Éloge des Normands*, in-12, Paris, 1731, et qu'on a inséré seulement quelques articles de la *Bibliothèque historique et critique;* mais dom Tassin certifie que dom Le Cerf avait composé une *Bibliothèque des écrivains de Normandie* ou *Apologie des Normands.*

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXIII, p. 515; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 186; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 41-42; Tassin, *Histoire générale de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles, 1770, p. 645-649; Bertrand, *Vie, écrits et correspondance littéraire de Laurent Josse Le Clerc*, in-8°, Paris, 1878, p. 182-184, 194-200; *Nouveau supplément à l'histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, notes de Henry Wilhelm publiées par Ursmer Berlière, Ant. Dubourg et Ingold, p. 346-347; Guilbert, *Mémoires biographiques et littéraires*, t. II, p. 93-95; Frère, *Manuel du bibliographe normand*, t. II, p. 183; Lebreton, *Biographie normande*, t. II, p. 427-428; Burrel, *Nouvelle biographie normande*, t. II, p. 61.

J. CARREYRE.

1. LECHNER Gaspar, né à Reichenhall (Bavière), en 1584, entré dans la Compagnie de Jésus en 1600, enseigna à l'Université d'Ingolstadt et à Prague la philosophie, la théologie morale et scolastique. Il a laissé un grand nombre d'écrits philosophiques et théologiques, notamment un substantiel traité sur la prédestination : *De prædestinatione et reprobatione hominum*, Dillingen, 1627. Polémiste habile et redoutable, il soutint contre Thummius des luttes retentissantes sur le vieux thème luthérien du pape antéchrist. Il mourut à Prague en 1634.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1639-1643; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 739.

P. BERNARD.

2. LECHNER Ignace, né à Wurzbourg en 1728, admis au noviciat des jésuites de Mayence en 1746, enseigna la philosophie à Heidelberg et la théologie à Bamberg où il mourut le 5 mai 1770. Il convient de noter son effort pour renouveler l'enseignement théologique en Allemagne en l'appuyant sur les faits historiques et les textes conciliaires pris à des sources inexplorées : *Concilia, synodi et comitia sacra Bambergensia... notis historicis et reflexionibus theologicis illustrata*, Bamberg, 1770.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. VI, col. 1643-1646; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 23.

P. BERNARD.

1. LECLERC Jean (1657-1736) naquit à Genève le 19 mars 1657; il est le fils d'Étienne Leclerc (1589-1676) et le neveu de David Leclerc, ministre protestant (1591-1665). Il fit ses études d'abord à Grenoble et il vint en 1680 à Saumur où il poursuivit ses études de théologie. En 1682, on le trouve à Londres, puis un peu plus tard en Hollande avec Grégorio Léti dont il épousa la fille en 1691; il se lia d'amitié avec le célèbre Limborch, remontrant, et avec Locke réfugié en Hollande. Ses opinions théologiques lui attirèrent opposition des ministres de l'Église wallone. En 1684, il devint professeur de belles-lettres et de philosophie, puis, à la mort de Limborch, professeur d'histoire ecclésiastique au Collège des remontrants à Amsterdam jusqu'en 1728, époque où il fut frappé d'une attaque de paralysie qui lui enleva toute mémoire; une seconde attaque en 1732 lui enleva la parole; il mourut le 8 janvier 1736. Leclerc fut à la fois littérateur, philosophe, théologien, critique et érudit. Haag, dans *La France protestante*, dit de lui que « ce fut un champion courageux de la liberté de penser, ennemi intraitable du dogmatisme et de l'intolérance; il passa sa vie à combattre pour les droits de la raison et l'on ne saurait douter que ses nombreux ouvrages n'aient contribué à accélérer le mouvement du XVIIIe siècle. C'est à ce titre surtout qu'il mérite notre estime et notre reconnaissance. » Il retient ici notre attention, à cause même de ses écrits subversifs qui caractérisent d'une manière précise la thèse protestante aux XVIIe et XVIIIe siècles.

On n'indiquera que les ouvrages intéressant d'une façon plus ou moins directe la théologie dogmatique ou morale. Le premier écrit de Leclerc : *Liberii a Sancto Amore epistolæ theologicæ, in quibus veri scholasticorum errores castigantur*, in-8°, Saumur, 1679, est l'explication des mystères de la Trinité, de l'Incarnation et du péché originel suivant la méthode des sociniens qui suppriment tout mystère. — *Entretiens sur diverses matières de théologie*, in-8°, Amsterdam, 1685. La première partie de ce travail, qui traite de la grâce et de la prédestination, est l'œuvre de Charles Lecène, voir col. 103; la seconde partie, œuvre de Leclerc, comprend cinq dialogues contre les métaphysiciens qui ont obscurci les données de la révélation; les attaques sont surtout dirigées contre Malebranche. — *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament composé par Richard Simon*, où l'on remarque les fautes de cet auteur et on donne divers principes utiles pour l'intelligence de l'Écriture Sainte, in-8°, Amsterdam, 1685, et in-4°, 1711. Cet écrit est dirigé contre le plan d'une Bible polyglotte proposé par Richard Simon. Leclerc prétend que Moïse n'est pas l'auteur du Pentateuque, que la partie historique du Pentateuque est de Josias, que le Livre de Job et ceux de Salomon sont des œuvres purement humaines. Richard Simon fit une *Réponse au livre intitulé : Sentiments de quelques théologiens de Hollande...*, par le prieur de Bolleville, avec de nouvelles preuves et de nouveaux éclaircissements, in-4°, Rotterdam, 1686; Leclerc répondit par une *Défense des sentiments de quelques théologiens de Hollande...* contre la réponse du prieur de Bolleville, in-8°, Amsterdam, 1686; Richard Simon répliqua par un livre *De l'inspiration des Livres sacrés avec une réponse au livre intitulé « Défense des sentiments de quelques théologiens de Hollande »*, in-4°, Rotterdam, 1687. Cf. Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, in-8°, Paris, 1880-1882, p. 128.

Leclerc fit plusieurs travaux sur la Bible : *Commentaire latin de la Bible : Abdias*, en 1690; les *cinq livres de Moïse* en 1673 et 1699; les *livres historiques* en 1708; les *Psaumes*, les *ouvrages de Salomon* et les *Prophètes* ne furent imprimés qu'en 1731; le tout en 4 vol. in-fol., 2e édit. en 1735. La méthode employée est toute rationaliste. — *Novum Testamentum ex editione Vulgata, cum paraphrasi et adnotationibus H. Hammondi*, 2 vol. in-fol., Amsterdam, 1698, et Francfort, 1714. — *Harmonia evangelica, cui subjecta est historia Christi ex quatuor Evangeliis concinnata; accesserunt tres dissertationes*, in-fol., Amsterdam, 1699, et Leyde, 1700, en grec et en latin. Les *Mémoires de Trévoux* de janvier 1701, p. 58-77, attaquent très vivement les notes et les dissertations, comme imprégnées de socinianisme, et se défendent contre Leclerc. *Ibid.*, mai 1701, *Avertissement*. — *Le Nouveau Testament traduit sur l'original grec avec des remarques*, in-4°, Amsterdam, 1703, où l'on explique le texte et où l'on rend raison de la version. — *Quæstiones Hieronymianæ*, in-8°, Amsterdam, 1700; cet écrit est dirigé contre saint Jérôme qui ignorait la langue grecque et surtout contre son nouvel éditeur, le P. Martianay, qui ignore la langue hébraïque et « écrit en style de bréviaire. » — Enfin il faut citer le traité *De l'incrédulité*, in-8°, Amsterdam, 1696 et 1714, avec deux lettres dont le but est de prouver la vérité des faits évangéliques et des miracles du Nouveau Testament, où l'on examine les motifs et les raisons générales qui portent les incrédules à rejeter la religion chrétienne.

Parmi les ouvrages de critique et d'histoire, il faut signaler : *La vie du cardinal de Richelieu*, 2 vol. in-12, Cologne, 1694 et 1696; une troisième édition, très augmentée et dans laquelle l'auteur a mis son nom, parut en 1714; une nouvelle édition en 5 vol. in-12, parut en 1753; c'est un ouvrage très superficiel. — *Parrhasiana* ou *Pensées sur diverses matières de critique d'histoire, de morale et de politique avec la défense,*

de divers ouvrages de M. L. C., 2 vol. in-12, Amsterdam, 1699. Ce sont des réflexions critiques dans lesquelles plusieurs articles du *Dictionnaire* de Bayle sont vivement pris à partie; Bayle répondit et les deux adversaires s'accusèrent l'un l'autre d'être des athées. Cf. *Mémoires de Trévoux*, août 1707, p. 1347-1366 et octobre 1707, p. 1737-1752. — *Histoire des Provinces-Unies* (1560-1716), éditée d'abord d'une manière très imparfaite et rééditée à Amsterdam en 1738 en 2 vol. in-fol. *Mémoires de Trévoux*, juil. 1724, p. 1157-1194, et septembre, p. 1610-1633. — Enfin il faut citer les trois encyclopédies publiées par Leclerc, en collaboration avec d'autres écrivains : *Bibliothèque universelle et historique*, 26 vol. in-12 de 1686 à 1693; *Bibliothèque choisie*, pour servir de suite à la *Bibliothèque universelle*, 28 vol. in-12 de 1703 à 1713; *Bibliothèque ancienne et moderne*, 29 vol. in-12 de 1714 à 1730. Ces trois recueils ou journaux donnent des analyses parfois très détaillées sur les écrits parus, avec des dissertations souvent singulières. Jean Leclerc avait aussi collaboré aux *Nouvelles de la République des Lettres depuis 1684 jusqu'en 1710*, 51 vol. in-12, Amsterdam, 1684-1710.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, p. 521-522; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 196-200; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 45-48; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. III, p. 743-749; Haag, *La France protestante*, t. VI, p. 464-470; *J. Clerici vita et opera ad annum 1711*, in-8°, Amsterdam, 1711; A. Sayous, *Histoire de la littérature française à l'étranger*, t. II, p. 35-57; *Histoire littéraire de Genève*, t. II, p. 283-310.

J. Carreyre.

2. LE CLERC Laurent-Josse, sulpicien. — Le troisième des dix-huit enfants du célèbre graveur du roi, Sébastien Le Clerc, d'origine messine, Laurent-Josse naquit le 22 août 1677, à Paris, aux Gobelins où demeurait son père. Après une première éducation paternelle qui sut lui apprendre à observer et à réfléchir, il poursuivit ses études littéraires dans un des nombreux collèges de la Montagne-Sainte-Geneviève et, le 2 juin 1696, il entrait au Petit Séminaire Saint-Sulpice. Le 27 octobre 1703, il passa au Grand Séminaire et fut reçu licencié de Sorbonne le 29 janvier 1704. Il débuta dans l'enseignement par un cours de théologie au séminaire de Tulle. Trois ans après, il fut envoyé à Orléans, lorsque Mgr Fleuriau d'Armenonville confia son séminaire aux prêtres de Saint-Sulpice. Il y demeura jusqu'en 1722 puis fut transféré au séminaire de Lyon, où il resta jusqu'à sa mort arrivée le 7 mars 1736. Tout en professant la théologie et en s'occupant de la direction du séminaire, il se délassait par des recherches d'histoire et de critique qui le mirent en relation avec les savants les plus estimés d'Orléans et de Lyon. Peu à peu ses amitiés littéraires s'étendirent au loin et il entretint un commerce de lettres avec un bon nombre de savants renommés à des titres divers, dont les principaux sont La Monnoye, de l'Académie française, les PP. Lelong et Desmolets de l'Oratoire, le P. Echard, dominicain, dom Liron, bénédictin, les PP. Germon et Oudin, jésuites, l'abbé Papillon, de Dijon, le président Bouhier, Baluze, etc.

Les écrits de Laurent Le Clerc se rapportent à la théologie, à l'histoire ecclésiastique, et à la biographie ou critique littéraire. Les écrits théologiques assez nombreux sont restés manuscrits. Ce sont : 1° *Tractatus de gratia divinisque auxiliis* qui se compose d'une partie dogmatique et d'une partie historique. Dans celle-ci on trouve, au sujet des querelles du temps, l'éclaircissement de plusieurs faits contemporains peu connus sur lesquels l'auteur avait des renseignements personnels très précis. Ainsi il nous apprend que l'auteur de la lettre envoyée en 1650 par les évêques de France au pape Innocent X, pour demander la condamnation de Jansénius, n'est pas Isaac Habert, évêque de Vabres, comme on le dit communément, mais bien Doni d'Attichy, évêque de Riez, transféré à Autun en 1652. Cette année-là, passant à Orléans, ce prélat avait lui-même certifié le fait à Alphonse Debbene, évêque du diocèse et au doyen du chapitre, Charles Meusnier, lequel écrivit ce double témoignage en tête de son exemplaire de la lettre à Innocent X, que M. Le Clerc dit avoir entre les mains. Dans la partie dogmatique il raconte comment, après avoir lu et relu saint Augustin, et parcouru tous les systèmes, il s'est arrêté à celui du P. Thomassin; 2° *Lettres sur la constitution Unigenitus*; 3° *Tractatus de justificatione*; 4° *Tractatus de scientia Dei et prædestinatione*; 5° *De augustissimo eucharistiæ sacramento*; 6° *De ordinis sacramento*; auquel traité se rattache *De vita, honestate et moribus clericorum*; 7° *Tractatus dogmaticus in quo quæcumque B. Virginis Deiparæ privilegia et laudes spectant, expenduntur*; 8° *Dissertation touchant l'autorité de saint Augustin*.

Parmi les écrits concernant l'histoire ecclésiastique, signalons : 1° *Dissertation touchant l'auteur du symbole Quicumque*, etc., par un licencié de Sorbonne, in-12, Lyon, 1730; 2° *Histoire abrégée des plus célèbres écrivains ecclésiastiques suivant l'ordre du temps*, etc. 3° *De concilii Antiocheni decreto contra Paulum Samosatenum, in quo reprobatum vulgo creditur Homoousion*; 4° *Decretum Gelasii vulgo dictum, notis criticis illustratum* avec un appendice : *S. Fausti innocentia, sanctitas et bona præsertim fides contra ejus sive antiquos sive neotericos obtrectatores demonstrantur*; 5° *S. Cæsarii Arelatensis augustinismus discutitur et excutitur*.

Ce ne sont pas ces travaux de théologie ou d'histoire restés pour la plupart manuscrits, connus seulement d'un cercle restreint d'auditeurs ou d'amis, qui ont établi la réputation de L. Le Clerc parmi les érudits de son temps, mais il la doit à divers écrits imprimés, contenant des remarques de critique et de biographie littéraire. Sa critique s'exerça d'abord sur le *Dictionnaire historique* de Moréri. Il publia à Orléans, in-8°, 1719 : *Remarques sur différents articles du premier volume du Dictionnaire de Moreri de l'édition de 1718*. En 1720 et en 1721 parurent les *Remarques* sur le second et sur le troisième volume du Moréri. Ces remarques et d'autres non imprimées sur les volumes suivants servirent à perfectionner l'édition du Moréri donnée en 1724. Les frères Bruyzet, libraires de Lyon, voulant réimprimer le *Dictionnaire français* de Richelet, chargèrent L. Le Clerc de refaire la notice abrégée des écrivains cités dans le dictionnaire qui figurait dans les éditions précédentes. Il donna donc en tête du premier volume, p. I-XCVI, *Bibliothèque du Richelet* ou *abrégé de la vie des auteurs cités dans ce dictionnaire*. On y trouve des anecdotes intéressantes, et pour ne citer qu'un exemple, de curieux détails sur la composition et les premières éditions du livre *De la fréquente communion*, et sur le peu de fidélité avec laquelle ont été traduits les textes cités. En 1731, ce fut le tour de Bayle dont L. Le Clerc examina l'œuvre dans sa *Lettre critique sur le Dictionnaire de Bayle*, ouvrage rempli d'érudition, qui fut bientôt suivi en 1733 de *Remarques critiques sur divers articles du premier volume du Dictionnaire de Bayle*. Elles ont été publiées à la fin du premier volume dans la 5e édition donnée par M. de Maizeaux; les volumes suivants s'enrichirent successivement de remarques semblables. Dans l'édition de 1820, les remarques ont été mises à leur place. Les *Remarques critiques sur le Dictionnaire de Bayle* publiées à part en 1748 par l'abbé Joly, sont pour la plus grande partie empruntées à L. Le Clerc.

Notre auteur a fourni aussi quantité de remarques et d'additions au P. Echard, dominicain, pour ses

Scriptores ordinis prædicatorum; à M. Perdoulx de la Périère pour ses deux lettres sur la *Bibliothèque des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, due à dom Le Cerf de la Viéville; à l'abbé Papillon pour sa *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, aux PP. Lelong et Desmolets pour la *Bibliothèque historique de la France ; à la Bibliothèque chartraine* de dom Liron; aux *Mémoires* du P. Nicéron, à l'*Histoire littéraire de la ville de Lyon*, du P. de Colonia, etc. On lui doit aussi une curieuse *Étude sur le plagiat littéraire*, où l'abbé d'Artigny, *Nouveaux mémoires d'histoire*, a beaucoup puisé.

L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, in-8°, 1900, t. I, p. 257-276, indique où se trouvent conservées les œuvres restées manuscrites; *Vie, écrits et correspondance littéraire de Laurent-Josse Le Clerc*, in-8°, Paris, 1878.

E. LEVESQUE.

3. LECLERC Pierre (1706-1773 ?) naquit le 4 juillet 1706 à Briché, dans le pays de Caux, au diocèse de Rouen; il étudia à l'Université de Paris et fut ordonné sous-diacre en 1729. Il signa d'abord le Formulaire, puis il se rétracta solennellement et s'attacha à un prêtre illuminé, nommé Vaillant, qu'il regardait comme un prophète. Lui-même fut enfermé à Vincennes en 1736, et exilé à Rouen en 1738; puis il se retira en Hollande où bientôt il se brouilla avec les jansénistes et les autres réfugiés. Il n'admettait que les sept premiers conciles et justifiait le schisme de l'Église grecque. Un concile d'Utrecht (13 septembre 1763) le condamna, mais il refusa de se soumettre et se révolta contre l'évêque janséniste d'Harlem, Van Stiphout, dont il avait été l'ami de 1719 à 1758; il publia contre les jansénistes de Hollande de violentes attaques et il prétendait que ces jansénistes ne formaient qu'une « petite Église ». Depuis 1733, il était brouillé avec les jansénistes de France et les *Nouvelles ecclésiastiques* ne l'épargnent guère. Picot dit que Leclerc réédita en Hollande ce journal janséniste, en le modifiant d'ailleurs, et les *Nouvelles ecclésiastiques* elles-mêmes (21 août 1754, p. 136) semblent insinuer la chose, à propos d'une note parue dans l'édition étrangère des *Nouvelles ecclésiastiques* du 27 mars 1754 où se trouve exposé le système qui a inspiré l'*Acte de révocation dans la signature du Formulaire* rendu public en 1733. Leclerc mourut à une date qu'il est difficile de préciser. Picot place sa mort vers 1773; Quérard, dans la *France littéraire*, la place peu après 1780, Em. Bourgeois et L. André, dans *Les sources de l'histoire de France, XVIII° siècle (1610-1715)*, t. II, *Biographies*, p. 40, la mettent en 1781.

La plupart des écrits de Pierre Leclerc se rapportent à la question janséniste : *Acte de révocation de la signature du Formulaire, non seulement quant au fait, mais aussi quant au droit*, in-12, s. l., 1733; les *Nouvelles ecclésiastiques* du 23 novembre 1733, p. 191-192, critiquent vivement cet acte qui accuse de crime et de parjure tous ceux qui ne pensent pas comme son auteur. — *Renversement de la religion et des lois divines et humaines par toutes les bulles et brefs donnés depuis près de deux cent huit ans contre Baius, Jansénius, les cinq propositions et contre Quesnel* ou *Recueil de toutes ces bulles accompagnées de remarques*, 2 vol. in-12, Rouen, 1756; Leclerc reprend les mêmes idées qui sont de nouveau critiquées par les *Nouvelles ecclésiastiques* du 15 mai 1757, p. 81-82. — *Réponse de l'auteur du Renversement à la critique véhémente qu'en a faite le Nouvelliste ecclésiastique*, in-12, Amsterdam, 1757. — *Précis d'un acte de dénonciation : 1. d'une multitude de bulles, brefs...*; 2. *des évêques de Rome eux-mêmes*, suivi d'une lettre où il répond aux reproches d'un ami, in-12, Amsterdam, 1758; l'auteur déclare qu'il n'admet que les sept premiers conciles généraux. — *Lettre et dénonciation adressées à MM. les pasteurs de l'Église de Hollande, tant du district de l'archevêché d'Utrecht que des évêchés d'Harlem et de Déventer, sur les matières les plus importantes*, in-12, Amsterdam, 1763. — *Recueil de plusieurs écrits où est celui des questions proposées au sujet du conciliabule d'Utrecht par Ahuys, pasteur d'Amsterdam*, in-12, Amsterdam, 1764; l'auteur fait l'apologie de l'Église grecque. — *Lettre à M. Stiphout, évêque d'Harlem*, in-12, Amsterdam, 1764. — *Lettre encyclique à MM. les pasteurs de Hollande*, in-12, Amsterdam, 1765. — *Acte de Pierre Leclerc, sous-diacre de l'Église de Rouen et maître ès arts de l'Université de Paris*, pour servir de réponse à l'excommunication, in-12, Amsterdam, 1765. — *Préface historique qui contient l'histoire abrégée du mystère d'iniquité*, où le concile célébré à Utrecht convaincu de brigandage, in-12, Amsterdam, 1765. Cet écrit est peut-être le plus curieux des ouvrages de Leclerc. Sur ce concile d'Utrecht, voir Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII° siècle*, édit. de 1853, p. 128-132. — *Rome redevenue païenne et pire que païenne*, in-12, Amsterdam, 1764. — On a aussi attribué à Leclerc un *Recueil de pièces qui n'ont point encore paru sur le Formulaire*, in-12, 1754. — *La religion vengée* ou *Recueil de neuf écrits contre la thèse de l'abbé de Prades*, in-12, 1754. — *Nouvelle apologie de la sainte doctrine de M. Jansénius*, par Gilles de Witte, in-12, 1756. — Leclerc a édité les *Homélies de saint Grégoire, pape, sur Ézéchiel*, in-12, 1747, et, un peu plus tard, un ouvrage très apprécié des jansénistes, le *Journal de l'abbé Dorsanne*, docteur de Sorbonne et chantre de l'église de Paris, grand vicaire et official du même diocèse, contenant tout ce qui s'est passé à Rome et en France, dans l'affaire de la constitution *Unigenitus*, avec des anecdotes très intéressantes pour connaître les intrigues et le caractère de ceux qui ont demandé et soutenu ladite constitution, aussi bien que de tous ceux qui y ont eu part, 2 vol. in-4° et 6 vol. in-12, Paris, 1757. — Au point de vue de l'histoire du jansénisme, Leclerc a composé une *Histoire des persécutions des religieuses de Port-Royal* (cet ouvrage n'est peut-être pas authentique); mais il est certainement l'auteur des *Vies intéressantes et édifiantes des religieuses de Port-Royal et de plusieurs personnes qui leur étaient attachées*, avec des lettres et des pièces diverses, 4 vol. in-12, Paris, 1750-1752. Cet écrit, curieux surtout par les documents qu'il renferme, a été complété par un autre ouvrage intitulé : *Vies intéressantes et édifiantes des amis de Port-Royal*, pour servir de suite aux Vies intéressantes et édifiantes des religieuses de cette maison, in-12, Utrecht, 1751. Les *Nouvelles ecclésiastiques* du 15 mai 1757, p. 82, citent encore de Leclerc un écrit intitulé : *Idée de la vie et des écrits de Gilles de Witte, pasteur et doyen dans la ville de Malines*, suivie d'un appendice, 2 vol. in-12, Amsterdam, 1756.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, p. 524-525; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 204-205; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 49-50; *Nouvelles ecclésiastiques* du 23 novembre 1733, p. 191-192; Lebreton, *Biographie normande*, t. II, p. 436-437; Frère, *Bibliographie normande*, t. II; Guilbert, *Mémoire biographique et littéraire de la Seine-Inférieure;* Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII° siècle*, édit. de 1855, t. IV, p. 128-132 et 477-478; Migne, *Dictionnaire des jansénistes*, col. 392-393.

J. CARREYRE.

4. LECLERC DE BEAUBERON Nicolas-François (1714-1790) naquit à Méray, près de Condé-sur-Noireau; il fit ses études à Caen et devint professeur de théologie dans la même ville; il y occupa cette chaire durant quarante-neuf ans et il fut doyen et deux fois recteur de l'université; il était, en outre, official de l'abbaye de Saint-Étienne et chanoine de la cathédrale de Rouen. Il mourut à Caen le 4 décembre 1790.

Dans sa thèse soutenue à Caen le 9 juillet 1742, Leclerc prétendit, d'après les *Nouvelles ecclésiastiques* du 29 mai 1747, p. 78, que les fidèles ne peuvent lire l'Écriture sainte qu'avec la permission de leurs pasteurs; en 1756, il craignit de se compromettre, au dire du même journal (17 septembre 1756, p. 153-155) en signant la thèse d'un sieur Le Lorrier qui défendait des propositions de saint Thomas. Quoi qu'il en soit, Leclerc de Beauberon semble avoir été l'adversaire du jansénisme. Il a composé un *Mémoire pour les curés à portion congrue*, in-4°, 1765, auquel répondit Lapoix de Fréminville en 1766. — *Tractatus dogmatico-theologicus de homine lapso et reparato*, 2 vol. in-8°, 1777 et 1789, publié par Nicolas, un élève de Beauberon. L'auteur y suit l'opinion du cardinal Norris et essaie de concilier les jansénistes et les molinistes toujours en lutte. Enfin il a laissé plusieurs manuscrits sur la *Pénitence, l'Église, les Lois, l'Écriture sainte,* fruits de son long enseignement.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, 525; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 206; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 53; Lebreton, *Biographie normande*, t. II, p. 437-438; Lair, *Mémoire sur Leclerc de Beauberon*, in-12, Caen, 1813.

J. Carreyre.

LECOQ Luc, chanoine d'Orléans, né en 1669, mort le 20 février 1742. Il a laissé : *Oraison funèbre du cardinal de Coislin, évêque d'Orléans*, Orléans, 1706; *Abrégé des raisons qui condamnent la comédie, et réfutation des prétextes dont on se sert pour la justifier*, Orléans, 1717, livre rare et peu connu, qui a échappé aux recherches de Desprez de Boissy, dans son *Histoire des ouvrages pour et contre les théâtres publics; Recueil de cantiques spirituels sur les mystères de la religion*, Orléans.

Feller, *Dictionnaire historique*, 8e édit., t. XII, p. 378; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, 1859, t. XXX, col. 237; Michaud, *Biographie universelle*, 2e édit., t. XXIII, p. 545-546.

L. Marchal.

LECORVAISIER René, théologien français, né à Angers en 1580, mort dans sa ville natale en 1630. — Élève en Sorbonne, puis aumônier du roi, il quitta bientôt la cour et revint à Angers où il professa pendant trois années la théologie. Les discours qu'il prononça tous les ans à l'ouverture de ses cours, ont été imprimés et témoignent de la netteté et de la facilité de son esprit, non moins que de son savoir. En 1612, il prêchait le carême dans la paroisse de Chateigneraye, où le ministre Georges Thompson se faisait le propagateur des doctrines réformées. C'était l'auteur d'un récent libelle : *La chasse de la bête romaine, où... il est recherché et évidemment prouvé que le pape est l'antéchrist*, La Rochelle, 1611, Genève, 1612, in-8°. Lecorvaisier ne se borna pas à le réfuter du haut de la chaire, il lui répondit par *La chasse au loup-cervier, où il est traité des jeûnes de l'Église catholique contre les impies et hérétiques calomnies de Georges Thompson, soi-disant ministre de la Châteigneraye*, Paris, 1612. Une réponse anonyme ayant suivi, le docteur angevin riposta par la *Réplique apologétique pour la défense des prêtres pasteurs et prédicateurs de l'Église catholique, tant séculière que régulière, contre les calomnieuses hérésies publiées par Georges Thompson, ministre prédicant de la nouvelle opinion, ou la prétendue déroute de la chasse au loup-cervier*, Le Mans, 1625, in-8°.

On a encore de Lecorvaisier : *Renati Corvaserii Andini doctoris christianissimi regis a consiliis et eleemosynis ad sacræ theologiæ studiosos, orationes duæ parænelicæ*, Angers, 1619, 1620; *Ejusdem oratio tertia parænetica*, Angers, 1621. Ce sont les leçons d'ouverture de ses cours de théologie.

Pocquet de Livonnières, *Les Illustres*, manuscrit, Angers; Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, p. 548; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. XII, p. 378; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 240-241.

A. Thouvenin.

LE COURRAYER Pierre-François (1681-1776) naquit à Rouen le 17 novembre 1681, entra à la congrégation de Sainte-Geneviève et fut professeur de philosophie et de théologie, en même temps que bibliothécaire de l'abbaye. Il fut appelant de la bulle *Unigenitus* et, en 1723, il soutint sur la *validité des ordinations anglicanes* une thèse qui souleva de vives polémiques. Le Courrayer reprit et soutint son opinion qui fut censurée par vingt-deux prélats assemblés par l'ordre du roi à Sainte-Geneviève le 22 août 1727. Les prélats condamnaient trente-deux propositions ayant pour objet le sacrifice de la messe et le sacerdoce, les sacrements, l'Église, les cérémonies, la primauté du pape. L'abbé de Sainte-Geneviève excommunia son subordonné qui se soumit et qui, le 3 décembre 1627, écrivit au cardinal de Noailles, lequel l'avait condamné par un mandement du 31 octobre, pour lui faire part de sa soumission. Les thèses de Le Courrayer se répandirent en Angleterre et à l'université d'Oxford; celle-ci lui expédia des lettres de docteur que Le Courrayer accepta le 1er décembre 1732. Puis Le Courrayer se retira à Londres et il reçut un canonicat à Oxford. Il mourut à Londres le 16 octobre 1776. Par un testament, daté du 3 février 1774, il déclarait vouloir mourir « membre de l'Église catholique, mais sans approuver plusieurs opinions et superstitions qui ont été introduites dans l'Église romaine et qu'on enseigne dans les écoles et dans les séminaires et qu'on présente comme des articles de foi. »

On peut dire que toute l'œuvre de Le Courrayer a pour objet la question des ordinations anglicanes qui a été réglée de nos jours par la bulle *Apostolicæ curæ* du 13 septembre 1896. Déjà une lettre anonyme, datée du 5 février 1722 et publiée dans les *Mémoires de Trévoux* d'avril 1722, p. 708-729, avait contesté la validité des ordinations anglicanes à cause des changements apportés dans le pontifical romain, mais c'est Le Courrayer qui souleva vraiment les polémiques par sa *Dissertation sur la validité des ordinations des anglais et sur la succession des évêques de l'Église anglicane*, 2 vol. in -12, Bruxelles, 1723, avec les pièces justificatives des faits avancés dans cet ouvrage. L'écrit, paru d'abord sous le voile de l'anonyme, veut prouver la validité des ordinations anglicanes qui, toutes, se rattachent à Parker, lequel fut véritablement évêque. *Journal des savants*, janvier 1724, p. 7-15, et février p. 71-80; *Mémoires de Trévoux*, mars 1724, p. 389-433. L'ouvrage fut traduit en anglais avec une préface par un prêtre anglais.

Aussitôt les discussions les plus animées commencent : Le Courrayer envoie des *Éclaircissements* au *Journal des savants*, avril 1724, p. 240-246. Les *Mémoires de Trévoux*, d'août 1724, p. 1349-1361, publient un *Prélude de la réfutation du livre entier du P. Le Courrayer* dont l'auteur est le P. Hardouin S. J.; Le Courrayer écrit une *Lettre à M..., auteur de l'extrait de la dissertation sur les ordinations*, in-12, 1724. *Mémoires de Trévoux*, août 1724, p. 1393-1418. Bientôt paraissent les *Lettres d'un théologien à un ecclésiastique de ses amis sur une dissertation touchant la validité des ordinations anglicanes*, in-12, Paris, 1724. C'est l'œuvre du P. Gervaise, qui reproche à Le Courrayer de soutenir que l'Église peut changer la forme de l'ordination et qui déclare insuffisante l'ordination des anglais, parce qu'elle confond l'épiscopat et la prêtrise pour établir le presbytérianisme. *Journal des savants*, décembre 1724, p. 792-797, et *Mémoires de Trévoux*, février 1725, p. 319-350. Le P. Hardouin

entre directement en scène dans *La dissertation du P. Le Courrayer sur la succession des évêques de l'Église anglicane et sur la validité de leur ordination réfutée* par le P. Hardouin, jésuite, 2 vol. in-12, Paris, 1724-1725. La première partie examine la question de fait et soutient la thèse, aujourd'hui démontrée fausse, que Parker a été consacré sans aucune cérémonie et dans des circonstances ridicules, scandaleuses même, dans un cabaret de Londres; que d'ailleurs Barlow, le consécrateur de Parker, n'avait pas le droit de consacrer; enfin il expose quelques réflexions sur divers endroits du livre de Le Courrayer. *Journal des savants*, février 1725, p. 116-124, et mai 1726, p. 328-335; *Mémoires de Trévoux*, mars 1725, p. 469-495, et juin 1726, p. 989-1030. Presque en même temps, le P. Lequien, professeur de théologie de l'ordre des frères prêcheurs, publiait : *Nullité des ordinations anglicanes* ou *Réfutation d'un livre intitulé : Dissertation...*, 2 vol. in-12, Paris, 1725. Pour Lequien, l'ordinal anglican est l'œuvre de la puissance séculière représentée par les rois d'Angleterre et, par suite, n'a aucune valeur. *Journal des savants*, septembre 1725, p. 546-564, et d'octobre, p. 640-648. Un bénédictin écrit à Le Courrayer une *Lettre sur son traité des ordinations des anglais*, in-12, Paris, 1726, pour lui rappeler les conditions nécessaires de la validité des sacrements et la désapprobation faite par l'Église romaine des changements introduits dans le rite anglican et aussi le soin que l'Église a toujours eu de réordonner les prêtres d'Angleterre qui ont fait leur abjuration. *Mémoires de Trévoux*, juin 1726, p. 1132-1136, et *Journal des savants*, juillet 1725, p. 436-437. Les attaques se multiplient : le doyen Fennell en Irlande publie un *Mémoire* ou *Dissertation sur la validité des ordinations*, 2 vol. in-12, Paris, 1726, et montre l'invalidité des ordinations anglicanes, par le récit complet de l'histoire de la Réforme en Angleterre. *Journal des savants*, août 1726, p. 473-477. Les *Observations importantes sur le livre du P. Le Courrayer*, in-12, Paris, 1726, relèvent les erreurs nombreuses contenues dans cet écrit, surtout au sujet du sacrifice de la messe qui n'est plus un sacrifice réel.

Le Courrayer s'était déjà défendu dans quelques *Lettres* et *Remarques*, mais, à la fin de 1726, il publia un long travail intitulé : *Défense de la Dissertation sur la validité des anglais contre les différentes réponses qui y ont été faites avec les pièces justificatives des faits avancés dans cet ouvrage*, 4 vol. in-12, Bruxelles, 1726. Le Courrayer veut répondre en particulier aux attaques du P. Lequien et, contre lui, montrer « l'impossibilité morale de la supposition et de la corruption d'une infinité d'actes »; il conteste les affirmations du P. Hardouin qu'il attaque vivement au sujet de l'histoire de l'auberge et de l'ordination de Barlow dont on ne parle pas avant 1604, et il fait voir que « la validité des ordinations anglicanes reconnue par l'Église catholique sera un obstacle de moins à la réunion des anglicans. » *Journal des savants*, février 1727, p. 67-75. Le P. Hardouin publia, dans les *Mémoires de Trévoux* de mai 1727, p. 597-815, un article intitulé : *Deux exemples des falsifications remarquées dans la Défense du P. Le Courrayer;* à cet écrit, Le Courrayer répondit par une *Lettre au sujet de la nouvelle accusation de faux qui lui est intentée par le P. Hardouin dans les Mémoires de Trévoux de mai.* Le P. Hardouin ajouta un écrit plus complet : *Défense des ordinations anglicanes réfutée par le P. Hardouin, de la Compagnie de Jésus*, 2 vol. in-12, Paris, 1727; le jésuite se plaint « des airs méprisants, des traits hautains, pleins d'orgueil, de colère et de haine et des plus grossières injures. » Il se contente de transcrire mot pour mot les passages qu'il veut réfuter, pour y répondre ensuite. *Journal des savants*, décembre 1727, p. 707-711.

Mais déjà les évêques de France avaient condamné les thèses de Le Courrayer dans leurs mandements. Vingt évêques assemblés à Paris, sous la présidence du cardinal de Bissy, avaient examiné l'ouvrage le 22 août 1727, et un arrêt du Conseil d'Etat avait suivi le 7 septembre. Puis ce sont les mandements du cardinal de Noailles (31 octobre), de l'archevêque de Cambrai et de l'évêque de Soissons (15 septembre), des évêques d'Évreux (18 septembre), de Luçon (1er octobre), de Boulogne (10 octobre), de Laon (20 octobre), de Noyon (4 novembre), de Poitiers (3 décembre), de Beauvais (8 décembre), de Mâcon (18 décembre), de Montpellier (25 janvier 1728), de Bayeux (15 février). Le P. Le Courrayer se soumit et le cardinal de Noailles put annoncer que le Père, par une lettre du 11 mars 1727, « condamnait sincèrement toutes les erreurs condamnées et censurées aussi bien que les expressions de ses ouvrages qui expriment ou favorisent les erreurs. » *Journal des savants*, avril 1728, p. 225-232. Cependant la publication des écrits se poursuivait : le P. Théodoric de Saint-René, carme des Billettes, ancien professeur de théologie et ancien commissaire général de son ordre en Angleterre et en France, publiait la *Justification de l'Église romaine sur la réordination des Anglais épiscopaux* ou *Réponse à la dissertation et à la défense de la Dissertation...*; de son côté, François Vivant, prêtre, docteur, chanoine, chancelier, vicaire général de Paris, avec l'approbation de l'abbé de Targny, éditait : *La vraie manière de contribuer à la réunion de l'Église anglicane à l'Église catholique* ou *Examen des différents endroits des deux livres intitulés : Dissertation... l'autre : Défense de la dissertation*, in-4°, Paris, 1728. L'écrit ne faisait guère que citer le P. Le Courrayer, *Journal des savants*, novembre 1728, p. 697-700.

L'abbé de Sainte-Geneviève désavoua son subordonné, et, en 1728, publia un petit écrit adressé aux religieux de sa congrégation (1er février 1728) : l'abbé y gémit du départ de Le Courrayer et, par une sentence du 30 janvier, il lança une excommunication contre lui; à la suite, se trouvent les lettres de soumission que Le Courrayer avait envoyées au cardinal de Noailles (11 mars, 25 mars, 30 octobre et 3 décembre 1727) et la lettre qu'il avait écrite à l'abbé de Sainte-Geneviève. Toutes ces lettres sont à la Bibliothèque nationale, ms. fr. *20 973*, f° 43 sq. et à la Bibliothèque Sainte-Geneviève, ms. *738*, f° 45 sq. Le Courrayer voulut se justifier. Ce dernier ms., f° 3-35, contient un long *Mémoire* concernant la relation historique que prépare le P. Le Courrayer; il est daté du 10 mai 1728 et divisé en 8 articles qui racontent les phases principales de la polémique et les travaux composés pour et contre. Le Courrayer a expliqué lui-même les motifs de sa fuite en Angleterre. Bibliothèque nationale, Ln^27^, *11 996*. Le *Mémoire* de Le Courrayer parut en 1729, avec une longue préface dans laquelle l'auteur explique et justifie sa conduite, sans entrer dans les détails de la controverse doctrinale. L'écrit est intitulé : *Relation historique et apologétique des sentiments et de la conduite du P. Le Courrayer, chanoine régulier de Sainte-Geneviève, avec les pièces justificatives des faits avancés dans cet ouvrage*, 2 vol. in-12, Amsterdam, 1729. *Mémoires de Trévoux*, août 1730, p. 1356-1372. Le docteur d'Oxford prétend rester bon catholique, tout en n'adoptant pas « les différentes doctrines qui prévalent dans les écoles ou parmi les théologiens catholiques »... qui font du christianisme « une secte philosophique d'autant moins raisonnable qu'elle commence par demander le sacrifice de la raison...; il ne cesse pas d'être catholique en refusant de s'asservir à ce joug... » Cependant le P. Lequien complétait son travail dans *La nullité des ordinations anglicanes, démontrée de nouveau, tant par le fait que*

par le droit, contre la Défense du R. P. Le Courrayer, docteur d'Oxford et chanoine régulier de Sainte-Geneviève, 2 vol. in-12, Paris, 1730, *Mémoires de Trévoux*, août 1730, p. 1470-1490, et septembre, p. 1517-1536; *Journal des savants*, septembre 1730, p. 586-589; *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savants de l'Europe*, t. III, p. 88-109. Le Courrayer répondit dans le *Supplément aux deux ouvrages faits pour la défense de la validité des ordinations anglicanes, pour servir de dernière réponse au nouvel ouvrage du P. Lequien et aux censures de quelques évêques de France*, in-12, Amsterdam, 1732. *Bibliothèque raisonnée*, t. VII, p. 355-374.

Réfugié en Angleterre, Le Courrayer publia l'*Histoire du concile de Trente, écrite en italien par Fra Paolo Sarpi, et traduite de nouveau en français*, avec des notes critiques, historiques et théologiques, 2 vol. in-fol., Londres, 1736, publiée aussi à Amsterdam, 2 vol. in-4°, 1736, et à Bâle, 1738, traduite en allemand, en anglais et en italien. Dans une longue préface, Le Courrayer fait l'apologie de ses sentiments et raconte les persécutions que l'esprit d'intolérance lui a suscitées. L'ouvrage est dédié à la reine d'Angleterre dont il fait l'éloge, parce qu'elle aime la religion. Le Courrayer prétend que l'absolution n'est qu'une déclaration et il accuse le concile de Trente d'avoir inventé plusieurs articles de foi. C'est un ouvrage hérétique, expliqué par un commentaire hérétique. *Mémoires de Trévoux*, mars, avril 1737, p. 472-505, 569-607. Les *Nouvelles ecclésiastiques* du 22 septembre 1736, p. 149-150, s'appuyant sur une *Lettre* du sieur Legros, relèvent les erreurs de Le Courrayer et approuvent les lettres des évêques de Senez et de Montpellier contre lui; elles signalent, comme préservatif ou contrepoison contre cet ouvrage, le *Traité des principes de la foi catholique* de Duguet, 3 vol. in-12, Paris, 1736. Le Courrayer répondit à ces attaques par la *Défense de la nouvelle traduction de l'Histoire du concile de Trente contre les censures de quelques prélats et de quelques théologiens*, in-12, Amsterdam, 1742, *Bibliothèque raisonnée*, 1742, t. XXVIII, p. 92-116, répliqua à plusieurs mandements, entre autres à ceux de l'archevêque d'Embrun et de l'évêque de Montpellier. Dom Gervaise prit la défense du concile de Trente dans *L'honneur de l'Église catholique et des souverains pontifes défendu contre les calomnies, les impostures et les blasphèmes du P. Le Courrayer, répandues dans sa traduction de l'Histoire du concile de Trente par Fra Paolo, et dans les notes qu'il y a ajoutées*, 2 vol. in-12, Paris, 1742, Cet ouvrage est écrit dans un style pressant, vigoureux, plein de force, et il attaque surtout la préface et les notes contradictoires de cet auteur « moitié catholique, moitié protestant, chanoine régulier de Sainte-Geneviève et docteur d'Oxford, français et anglais. » *Mémoires de Trévoux*, avril et juin 1744, p. 583-617, 1050-1083.

Les autres écrits de Le Courrayer passèrent inaperçus : il avait été l'éditeur d'un *Recueil de lettres spirituelles sur divers sujets de morale et de piété du P. Quesnel*, 3 vol. in-12, Paris, 1721; en Angleterre, il publia une traduction française avec notes de l'*Histoire de la réformation* de Jean Sleidan, 3 vol. in-12, La Haye, 1767-1769. Guillaume Bell publia en anglais, après la mort de Le Courrayer, une *Déclaration de mes sentiments sur différents points de doctrine*, in-12, 1787. On a attribué à Le Courrayer la *Réfutation de l'apologie d'Érasme*, réponse à la thèse du P. Marsollier qui, en 1713, avait défendu l'orthodoxie d'Érasme. *Mémoires de Trévoux*, juin 1714, p. 954-972.

Michaud, *Biographie universelle*, art. *Courrayer*, t. IX, p. 353 354; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 243-245; Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 62; Haag, *La France protestante*, t. VI, p. 482-484; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, art. *Quien*, dans lequel l'abbé Goujet approuve Le Courrayer et critique le P. Le Quien; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII[e] siècle*, édit. de 1855, t. II, p. 209-215; *Journal et mémoires de Mathieu Marais*, avocat de Paris, sur la Régence et le règne de Louis XV (1715-1737), t. III, p. 241-243; *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savants de l'Europe*, t. III, p. 88-109; t. VII, p. 355-374; t. XXVIII, p. 92-116; Lebreton, *Biographie normande*, t. II, p. 443-444; Oursel, *Nouvelle biographie normande* t. II, p. 90; Guilbert, *Mémoires biographiques et littéraires*, t. II, p. 100-103; *Journal des savants* et *Mémoires de Trévoux*, *loc. cit.*; la *Collection Languet*, qui se trouve à la bibliothèque municipale de Sens, donne des pièces intéressantes sur Le Courrayer, en particulier aux t. XXV et XXVI.

J. Carreyre.

LE COZ Claude (1740-1815) naquit à Plounevez-Porzay en Bretagne, le 2 septembre 1740 (M. Pisani dit le 22 décembre). Il fit ses études au collège des jésuites de Quimper; il devint, après le départ de ces religieux, en 1762, professeur dans ce collège et il en était le principal, lorsqu'il prêta le serment constitutionnel le 7 février 1791. Il fut élu évêque d'Ille-et-Vilaine, à cause de sa réputation et de son gallicanisme et fut sacré par Massieu, évêque de l'Oise, le 10 avril 1791. Il fut, après Grégoire, le personnage le plus en vue du clergé constitutionnel. A la Législative, il prit souvent la parole pour combattre les motions anti-religieuses et protester contre les prétentions de l'Assemblée qui voulait légiférer en matière ecclésiastique; il protesta en particulier contre le mariage des prêtres. Après la Législative, revenu dans son diocèse, il refusa d'appliquer les lois qu'il avait combattues comme député; à cause de cela, Carrier le fit enfermer durant quatorze mois dans les prisons du Mont Saint-Michel. Il fut mis en liberté le 4 décembre 1794. A cette époque, il collabora au journal du parti janséniste, les *Annales de la religion*, mais parfois il critiqua vivement les tendances de ce journal. Il présida les deux conciles des Constitutionnels, celui de 1797 (15 août-12 novembre) et celui de 1801. Dans son diocèse, il se montra plein de charité pour les pauvres, mais peu bienveillant pour les insermentés. Au moment du Concordat, il donna sa démission et il fut un des évêques constitutionnels choisis par le Premier Consul pour entrer dans le nouvel épiscopat : il fut nommé archevêque de Besançon. En dépit des promesses de l'abbé Bernier, Le Coz refusa de signer la rétractation exigée par le légat, et, malgré l'intervention paternelle de Pie VII, ce fougueux gallican opposa toujours son jugement personnel à celui du pape et de l'Église. Par contre, il fut un chaud partisan de Napoléon et il fut un des premiers à se déclarer pour lui, au retour de l'île d'Elbe, en mars 1815. Il vint à Paris pour saluer l'empereur et il mourut peu après son retour dans son diocèse, le 3 mai 1815, durant une tournée pastorale, à Villevieux, village du Jura.

Le *Journal de la librairie* de Beugnot, 1815, p. 122, donne la liste complète des ouvrages de Le Coz; la plupart sont écrits en faveur de la Constitution civile du clergé et quelques-uns sont dirigés contre les incrédules. Parmi ces écrits, on peut citer : *Observations sur le décret de l'assemblée pour la Constitution civile du clergé*, adressées aux citoyens du Finistère en 1790, alors que Le Coz était procureur syndic de ce département; l'abbé Barruel répondit à ces observations dans son *Journal* de novembre 1790 et il parut cinq lettres contre ces *Observations*. — *Accord des vrais principes de la morale et de la raison sur la Constitution civile du clergé*, in-12, Paris, 1791. Cet écrit fut signé en 1791 par dix-huit évêques constitutionnels, afin de répondre à l'*Exposition des principes*, publiée en 1790 par trente évêques fidèles. Le Coz voulait prouver la légitimité de son élection, la fausseté des brefs pontificaux qui la déclaraient irrégulière et il plaidait

la cause du serment. — *Préservatif contre l'impiété*, mandement pour le carême de 1793. — *Lettre sur le célibat ecclésiastique*, adressée au clergé de Rennes en septembre 1793; c'est cette lettre qui valut à son auteur un emprisonnement de quatorze mois. — *Accord de la religion avec le gouvernement républicain*, 1795. — *Aux amis de la vérité, de l'humanité et de la religion* ou *Lettre aux citoyens sur sa déclaration d'être soumis aux lois de la République*, 14 juillet 1795; c'est un plaidoyer contre les prêtres insermentés. — *Justification de plusieurs vérités chrétiennes*, publiée dans les *Annales de la religion*, t. IX, p. 299-318. — *Statuts et règlement d'un synode tenu à Rennes en août 1799*, avec deux mandements. — *Avertissement pastoral sur l'état actuel de la religion catholique*, avec des notes, *Annales de la religion*, t. XI, p. 3-46. — *Déclaration contre l'emploi de la langue vulgaire dans la liturgie*, 3 décembre 1799. — *Lettre du synode de Rennes aux prêtres incommuniquants*, 16 juin 1801. — *Instruction sur la soumission due à la puissance civile au nom du concile de 1801* dans les *Annales de la religion*, t. XIII, p. 433-484. — *Réflexions sur le divorce*, 13 août 1801. — *Lettre pastorale pour l'entrée à Besançon, dans laquelle il prêche l'union*, et *Lettre aux prêtres de son diocèse*, 1802. *Annales*, t. XV, p. 200-220. — *Instruction pastorale pour l'organisation de son diocèse*, dans les *Annales*, t. XVII, p. 104-114. — *Défense de la révélation chrétienne et preuves de la divinité de Jésus-Christ contre le Mémoire en faveur de Dieu*, 1802. — *Lettre aux catholiques de son diocèse*, in-8°, Besançon, 1802. — A côté de ces écrits, dans lesquels la théologie morale a quelque place, on pourrait citer la *Lettre aux ecclésiastiques sur la vaccine* qui provoqua les rires, même des amis de Le Coz, *Annales de la religion*, t. XVIII, p. 539-550; son *Instruction pastorale sur l'amour de la patrie*, 20 décembre 1813, où il prodigue des éloges à Napoléon, ainsi que dans ses *Lettres pastorales* des 26 avril et 19 mai 1814. La collection des mandements de Le Coz forme 5 vol. in-8°. La *Correspondance de Le Coz* a été publiée en 1900 par le P. A. Roussel.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, p. 584-585; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 250; Quérard, *La France littéraire*, t. IV, p. 64; *Ami de la religion*, t. VI, p. 229-232; le t. LXXVIII, p. 290-294, donne la bibliographie des ouvrages de Le Coz; Ludovic Sciout, *Histoire de la Constitution civile du clergé (1790-1801)*, t. I, p. 50-51, t. IV, p. 708-712, 723-724; A. Roussel, *Un évêque assermenté (1790-1802). Le Coz, évêque d'Ille-et-Vilaine, métropolitain du Nord-Ouest*, in-8°, Paris, s. d. (1899); le même auteur a édité la *Correspondance de Claude Le Coz*, in-8°, Paris, 1900. On y trouve la correspondance de Le Coz avec les administrations du département, avec son cousin Daniélou et surtout avec l'abbé Grégoire, évêque constitutionnel de Loir-et-Cher; Pisani, *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel (1791-1802)*, in-8°, Paris, 1907, p. 125-130.

J. Carreyre.

LECTEUR — On désigne sous ce nom le clerc qui a reçu le lectorat, le second des ordres mineurs dans l'Église latine. — I. Origine et histoire. II. Fonctions. III. Qualités requises. IV. Rites de l'ordination.

I. Origine et histoire. — Tertullien est le premier auteur ecclésiastique qui parle des lecteurs, et on serait porté à croire qu'il ne connaît pas d'autre degré de la hiérarchie ecclésiastique avant le diaconat. Il reproche aux hérétiques l'incertitude de leur discipline, particulièrement en ce qui concerne les ordinations : « Ils ont aujourd'hui un évêque, demain un autre; aujourd'hui est diacre tel qui demain sera lecteur; aujourd'hui est prêtre tel qui demain sera laïque. » *De præscr.*, c. XLI, *P. L.*, t. II, col. 57. S'il se confirmait que l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne* (*Aegyptische Kirchenordnung*) n'est autre, comme le croit dom Connolly, que l'Ἀποστολικὴ Παράδοσις de saint Hippolyte, voir t. VI, col. 2503, nous aurions dans ce document un témoignage contemporain de celui de Tertullien et beaucoup plus explicite. L'ordination du lecteur y est mentionnée après celle de l'évêque, du prêtre, du diacre, de la veuve (diaconesse) et avant celle de la vierge, du sous-diacre et de celui qui a la grâce des charismes (exorciste?). Voir une restitution latine du texte dans L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5e édit., append.

Est-il possible de remonter plus haut? Certainement on le peut et on le doit, puisqu'il est évident que Tertullien parle du lectorat, non comme d'une institution récente et régionale, mais comme d'un degré régulier et traditionnel dans la cléricature, aussi connu, aux fonctions aussi bien délimitées que le diaconat. Cependant pour l'époque antérieure, nous n'avons aucun document absolument certain. Plusieurs inscriptions funéraires attribuent au défunt la qualification de *lecteur*; certaines seraient sans doute plus anciennes que Tertullien; c'est ce que pensent entre autres, Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1908, p. 354 et J. Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, Paris, 1925, p. 96, pour deux inscriptions publiées par de Rossi, *Bulletin*, 1871, p. 32, l'une du lecteur Favor, l'autre du lecteur Claudius Atticianus. Dans les *Monumenta Ecclesiæ liturgica* publiés par dom Cabrol et dom Leclercq, Paris, 1900-1902, un appendice au t. I, contient des *reliquiæ epigraphicæ*. On y trouve plusieurs épitaphes de lecteurs : le lecteur Macrinus, dont l'inscription trouvée à Brescia remonterait au IIIe siècle, et les lecteurs Favor et Olympius dont les inscriptions ne sont pas datées, p. 20*, 48* et 51*.

Si, par-delà les documents, on veut remonter à la première origine du lectorat, il semble qu'on puisse facilement la découvrir. La lecture était une des parties importantes des anciennes réunions chrétiennes : lecture des Écritures inspirées, lecture des lettres d'évêques ou des actes de martyrs. Cf. Duchesne, *Origines*, p. 48 sq.; Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Paris, 1903, p. 81 sq. Saint Justin décrit ainsi ce qui se passe dans les assemblées du dimanche : « Le jour du soleil, tous ceux qui habitent les villes ou les champs se réunissent en un même lieu. On lit, autant que le temps le permet, les mémoires des Apôtres, ou les écrits des prophètes. Puis le lecteur s'arrête et le président prend la parole pour faire une exhortation et inviter à suivre les beaux exemples qui viennent d'être cités. » *Apolog.*, I, 67, *P. G.*, t. VI, col. 429. Il était naturel que l'on confiât à des hommes spécialement désignés cette importante fonction de la lecture, comme on le faisait pour les autres fonctions liturgiques.

A. Harnack a risqué une hypothèse différente sur l'origine du lectorat. Elle ne se fonde pas sur des documents; elle est simplement une application de sa théorie générale sur l'origine de la forme hiérarchique dans l'Église. On connaît cette théorie : Harnack en a lui-même énuméré quelques ramifications dans son *Essence du christianisme*, trad. franç., Paris, 1907, p. 232-233 : « La foi vivante semble s'être changée en une confession de foi à accepter : la consécration à Christ, en christologie; l'ardente espérance du royaume, en doctrines de l'immortalité et de la déification; la prophétie, en exégèse érudite et en théologie savante; les inspirés en clercs; les frères, en laïques sous tutelle; les miracles et les guérisons, en rien du tout ou en artifices de prêtres; les ferventes prières, en hymnes solennels et litanies; l'Esprit, en règles et canons... Cent vingt ans ont suffi pour accomplir ce formidable changement. » Il a appliqué cette théorie générale à la question du lectorat dans une étude publiée dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1886, t. II, fasc. 5, *Ueber den Ursprung des Lektorats und der*

anderen niederen Weihen, surtout p. 42 à 44, 57 sq. Les assemblées chrétiennes du début auraient été essentiellement caractérisées par la libre inspiration; les prophètes parlant sous l'action de l'Esprit y avaient la part principale; c'est seulement quand l'inspiration s'affaiblit et que la flamme des premiers temps s'éteignit, qu'on dut remplacer la parole ardente des prophètes par des lectures, et la vie par le mécanisme : les lecteurs seraient ainsi les successeurs dégénérés des prophètes. La question ainsi posée déborde les limites de cet article, puisqu'elle soulève le problème général du lien historique entre l'Église hiérarchique et l'Église primitive. Ajoutons d'ailleurs que l'argumentation du critique repose sur l'hypothèse aujourd'hui reconnue fausse que l'*Ordonnance ecclésiastique apostolique* (*Apostolische Kirchenordnung*) est un document très ancien, remontant peut-être au milieu du IIe siècle. Or, si l'on n'est pas d'accord pour fixer la date de cette pièce, tout le monde convient aujourd'hui qu'elle est d'origine beaucoup plus récente.

A partir de Tertullien, tous les textes qui énumèrent les degrés de la hiérarchie, en Orient comme en Occident, mentionnent le lectorat. Quelques exemples suffiront pour prouver cette affirmation que personne ne met en doute.

En Afrique, les lettres de saint Cyprien nous font connaître plusieurs lecteurs de l'Église de Carthage, par exemple, Saturus qui avec le sous-diacre Optatus sert à l'évêque de messager dans les relations avec l'Église de Rome, Aurélius et Célérinus dont il annonce l'ordination, *Epist.*, XXIV, XXIX, XXXIII, XXXIV, *P. L.*, t. IV, (éd. de 1844) col. 294, 310, 326, 329; édit. Hartel, du *Corpus* de Vienne, *Ep.*, 29, 35, 38, 39, t. III *b*, p. 548, 571, 580, 582. — Dans un procès-verbal de saisie de l'église de Cirta, en 303, les lecteurs sont sommés par le juge de livrer les Écritures qu'ils ont en leur possession; sept d'entre eux sont nommés, Eugène, Félix le mosaïste, Victorinus, Projectus, Victor le grammairien, Euticius et Codéon, *P. L.*, t. VIII, col. 731-733. —Sous la persécution d'Hunéric, en 484, Victor de Vite raconte ce que souffrit le clergé de Carthage : il comptait plus de cinq cents personnes, *inter quos erant quamplurimi lectores infantuli qui, gaudentes in Domino, procul exilio crudeli truduntur. Historia persecutionis Vandal*, v, 9, *P. L.*, t. LVIII, col. 246.

A Rome, le pape Corneille, dans une lettre à Fabius d'Antioche, 251, énumère ainsi les membres du clergé romain : 44 prêtres, 7 diacres et autant de sous-diacres, 42 acolytes, 52 exorcistes et lecteurs avec les portiers. Eusèbe, *H. E.*, VI, XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 621. — Le pape Sylvestre, 314-337, ou plutôt une *Constitution* qui lui est attribuée, donne les chiffres suivants pour le clergé de Rome : 142 prêtres, 6 diacres, 6 sous-diacres, 45 acolytes, 22 exorcistes, 90 lecteurs. *P. L.*, t. VIII, col. 832. — Saint Sirice, 384-399, trace à Himérius de Tarragone les règles à observer pour les ordinations; elles sont citées dans l'ordre suivant : lecteur ou exorciste, acolyte ou sous-diacre, diacre, etc. *Epist.*, I, 9, 10, *P. L.*, t. XIII, col. 1142-1143. — Ce sont encore les mêmes degrés hiérarchiques que connaît le pape Zozime, 417-418. *Epist.*, IX, 3, *P. L.*, t. XX, col. 672-673.

En Gaule, un ancien document, connu sous le nom de *Statuta Ecclesiæ antiqua*, longtemps attribué au concile de Carthage, 398, mais qui est en réalité originaire de la province d'Arles et date de la seconde moitié du Ve siècle ou du début du VIe, décrit en quelques mots les rites essentiels des diverses ordinations; ce sont nos ordres actuels : évêque, prêtre, diacre, sous-diacre, acolyte, exorciste, lecteur et portier, n. 90-97, *P. L.*, t. LVI, col. 887-888.

En Orient, le concile de Sardique, 343-344, ne connaît d'autres ordres que ceux de lecteur, diacre, prêtre et évêque. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, t. I, p. 791. — Ce sont les mêmes ordres que mentionnent avec quelques modifications l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne* (= ἀποστολικὴ παράδοσις d'Hippolyte?) et les documents apparentés : *Constitutions apostoliques*, l. VIII, *Épitomé des Constitutions, Testament de N. S. J. C, Canons d'Hippolyte.* Mais tandis que ces textes font place à des ordres archaïques, diaconesses, vierges, et porteurs des grâces de guérisons (= exorcistes?), l'*Ordonnance ecclésiastique apostolique* (*apostolische Kirchenordnung*) ne connaît à la suite des prêtres que les lecteurs, les diacres, les veuves, qui sont mentionnés dans la série que nous venons d'indiquer. Cette place si extraordinaire donnée aux lecteurs, entre les prêtres et les diacres est assez surprenante; mais il vaut mieux voir en cela un accident de la tradition manuscrite qu'échafauder sur une base aussi fragile un système compliqué. Enfin, beaucoup plus tard, le concile de Constantinople, VIIIe œcuménique, réuni contre Photius en 869-870, fixe les règles selon lesquelles peut être promu dans le clergé un homme qui a abandonné sa situation dans le monde : il sera d'abord un an lecteur, deux ans sous-diacre, 3 ans diacre, et quatre ans prêtre; après quoi seulement il pourra être élevé à l'épiscopat. Canon 5. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. IV, p. 523.

De ces quelques documents, la conclusion est absolument hors de doute : s'il y a des incertitudes pour d'autres ordres ou des changements de discipline, il n'y en a aucun pour le lectorat; partout et toujours, il a été considéré comme un des degrés de la hiérarchie ecclésiastique.

II. FONCTIONS. — 1° *Dans l'ancienne discipline.* — Le lecteur, ainsi que le mot l'indique, avait pour fonction principale de lire ou de chanter, dans les assemblées liturgiques, les leçons d'Écriture sainte. Deux lettres de saint Cyprien, *Epist.*, XXXIII et XXXIV; *P. L.*, t. IV, col. 325-333, édit. Hartel, *ep.* 38 et 39, p. 579, 581, mettent en lumière ce rôle du lecteur. L'évêque de Carthage annonce à son clergé et à son peuple qu'il vient de promouvoir au lectorat Aurélius et Célérinus. Du premier, il rappelle que par deux fois il souffrit la torture et confessa glorieusement le Christ : « Il faut, ajoute-t-il, le juger, non d'après son âge, mais d'après ses mérites. Nous avons voulu lui confier d'abord l'office de lecteur. Il est en effet convenable de faire entendre dans la lecture publique des divines leçons cette voix qui a confessé le Seigneur dans une prédication glorieuse. Il faut qu'après les sublimes paroles par lesquelles il a annoncé le martyre du Christ, il lise l'Évangile du Christ pour lequel on souffre le martyre; qu'après être descendu du lit de torture il monte au pupitre; qu'après s'être imposé à l'admiration de la foule païenne, il se montre à tous les frères, et qu'après avoir été entendu sur l'échafaud à la surprise de tous, il soit entendu dans l'église à la joie des fidèles. » Le second avait également souffert pour la foi; un emprisonnement prolongé, les fers aux pieds, des tortures qui avaient laissé des plaies à peine cicatrisées, avaient montré en lui une foi très ferme : « Ne fallait-il pas, dit le saint évêque, le mettre bien en vue sur l'ambon de l'église pour que, de cet endroit élevé où il sera exposé aux regards de tout le peuple, il lise ces mêmes préceptes et cet Évangile du Seigneur qu'il a toujours suivis avec courage et fidélité? On écoutera cette voix qui a confessé le Seigneur comme le Seigneur le veut... Personne ne peut plus utilement lire l'Évangile à ses frères qu'un confesseur, parce que chacun de ceux qui entendent peut se proposer comme modèle la foi de celui qui lit. » — Ces deux passages font, pour ainsi dire, revivre devant nos yeux ce que faisait le lecteur et montrent combien important était son rôle. Plus tard, et à une époque où

les lecteurs étaient volontiers choisis parmi les tout jeunes enfants, nous avons un témoignage non moins intéressant, bien que d'un tout autre genre; il s'agit de la longue inscription anonyme d'un pape que l'on a quelquefois prétendu être le pape Libère, 352-356. On la trouvera tout entière dans de Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. II, IIe part., p. 83, Rome, 1888, et dans Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. 209. Ce pape avait été mis dès l'enfance au nombre des lecteurs, et on le loue de ce qu'il s'acquitta toujours de cette fonction avec piété et gravité, sans tronquer malicieusement le texte sacré, sans passer une page pour s'amuser ou amuser les autres. D'après ce témoignage, on ne peut que comparer les petits lecteurs du IVe siècle à nos enfants de chœur ou aux petits chantres de nos maîtrises, pieux, mais souvent espiègles et malicieux. « Il y avait dans la corporation, dit Mgr Duchesne, beaucoup de jeunes enfants. Leurs voix argentines perçaient les immenses espaces des basiliques et portaient jusqu'aux rangs les plus lointains de l'assemblée. Dans ce ministère, bien grave pour un âge si tendre, ils étaient exposés aux tentations d'espièglerie. » *Origines du culte chrétien*, p. 355.

En plus des leçons d'Écriture, on confia aux lecteurs certains morceaux de chant que les règles liturgiques ou l'usage ne réservaient pas aux ministres sacrés et qui, d'autre part, ne pouvaient être chantés par l'assemblée tout entière. Dans son *Histoire de la persécution des Vandales*, Victor de Vite rapporte le martyre d'un lecteur de Regia pendant la persécution de Genséric, vers 470. Au cours de la cérémonie de Pâques, le lecteur était au pupitre et chantait l'*alleluiaticum melos*, lorsqu'arriva une troupe d'ariens en armes, conduits par leur prêtre; ne pouvant pénétrer dans l'église dont on avait fermé les portes, ils escaladèrent les murs et lancèrent des flèches par les fenêtres; l'une d'elles atteignit le lecteur et lui transperça la gorge; il laissa tomber son livre et tomba mort lui-même. *De persec. vand.*, I, 13, *P. L.*, t. LVIII, col. 197.

Les lecteurs eurent encore parfois un autre rôle à remplir, conséquence et extension du premier. On leur confia la garde des Livres Saints, à ceux du moins qui étaient jugés dignes de cette mission de confiance. Cette fonction ne fut pas toujours sans danger, particulièrement dans certaines persécutions qui, comme celle de Dioclétien, visaient à dépouiller les églises de tout leur mobilier cultuel, vases sacrés et livres. Dans le procès-verbal de saisie de l'église de Cirta, *P. L.*, t. VIII, col. 731-733, le juge exige qu'on lui livre les Écritures, c'est-à-dire peut-être à la fois, les Livres saints, les livres liturgiques, les archives, etc. L'évêque, interrogé le premier, répond que ce sont les lecteurs qui les détiennent. Les sous-diacres Catulinus et Marculius déclarent qu'ils n'ont qu'un seul livre dans la bibliothèque, et en le livrant ils ajoutent : « Nous n'en avons pas plus, parce que nous sommes sous-diacres; ce sont les lecteurs qui ont les volumes. » Le juge se rend donc au domicile respectif des 7 lecteurs, et ils livrent tous les volumes qui se trouvent en leur possession. Cf. Dom Leclercq, *l'Afrique chrétienne*, Paris, 1904, t. I, p. 320-323.

2° *Dans la discipline actuelle.* — De ces fonctions anciennes des lecteurs, peu de chose subsiste aujourd'hui.

Les formules dont se sert le Pontifical Romain ne doivent pas être prises à la lettre. Le Pontifical actuel, fusion des anciens rites romain et gallican, représente une tradition fort ancienne. Duchesne, *Origines*, notes des p. 371 et sq.; Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, p. 155-156. Le monitoire de l'évêque et les autres formules qu'il contient nous reportent à la discipline des premiers siècles et ne se comprennent qu'à la lumière de ce que nous avons dit. Les lecteurs, déclarent l'évêque, doivent lire et chanter dans l'église, et la place qu'ils y occupent leur est une leçon; ils sont placés dans un lieu élevé pour que tous puissent les voir et les entendre; ils doivent en conclure que leur vie doit être en rapport avec leur situation : *Ideoque dum legitis, in alto loco ecclesiæ statis ut ab omnibus audiamini et videamini, figurantes positione corporali vos in alto virtutum gradu debere conversari.* On croirait entendre saint Cyprien parler des lecteurs Aurélius et Célérinus.

La réalité est actuellement plus modeste. Le Pontifical attribue aux lecteurs deux sortes de pouvoirs : *Lectorem oportet legere ea quæ (vel ei qui) prædicat et lectiones cantare, et benedicere panem et omnes fructus novos.* Il reste peu de chose de ces importantes fonctions.

Lire publiquement les fragments d'Écriture que l'évêque ou le prêtre va commenter et chanter les leçons, telle est la première fonction du lecteur d'après le Pontifical. Mais depuis longtemps on a perdu l'habitude de faire lire par un clerc le passage d'Écriture à expliquer; le chant de l'épître et de l'évangile est réservé au sous-diacre et au diacre; les leçons, nombreuses jadis à la messe, ne se présentent plus qu'à de très rares circonstances; de sorte que, pratiquement, ce premier pouvoir se réduit au droit de chanter les leçons dans la célébration solennelle de l'office de nuit. — Par extension, on reconnaît au lecteur le pouvoir de faire officiellement le catéchisme, non seulement aux enfants, mais aux adultes et avec une certaine solennité. Bien que ce soit un des devoirs du curé, d'après le Code, can. 1332, et que le curé demeure seul responsable de l'instruction religieuse de ses ouailles, il peut se faire aider ou suppléer par un lecteur. *Catechism. conc. Trident.*, 2e part., *de ordinis sacramento*, n. 34; Gasparri, *De sacra ordinatione*, Paris, 1893, t. II, n. 1158; Noldin, *De sacramentis*, Inspruck, 1920, n. 452.

Quant au pouvoir de bénir le pain et les fruits nouveaux, les lecteurs ne peuvent plus l'exercer. « Les diacres et les lecteurs, dit le Code, can. 1147, § 4, ne peuvent validement et licitement donner d'autres bénédictions que celles qui leur sont expressément attribuées par le droit. » Or aucun texte de loi ne donne ce pouvoir au lecteur, et la coutume le réserve au prêtre.

III. Qualités requises. — 1° *Age.* — Aucun âge n'était fixé pour le lectorat.

Il semble bien qu'au début on n'ait pas confié cet ordre à de tout jeunes enfants. Saint Cyprien semble s'excuser d'avoir ordonné lecteur Aurélius malgré sa jeunesse; mais il faut entendre ces mots d'une jeunesse relative puisqu'Aurélius avait, à deux reprises, confessé sa foi devant les persécuteurs, et d'ailleurs il compensait par des mérites acquis le prestige que son âge ne lui donnait pas : *in annis adhuc novellus sed in virtutis ac fidei laude provectus,... non de annis suis, sed de meritis æstimandus. Epist.* XXXIII, *P. L.*, t. IV, col. 326-327, Hartel, *ep.* 38, p. 580.

Au IVe siècle, au contraire, on conférait cet ordre à de jeunes enfants, et les papes approuvaient cette pratique. Ainsi le pape Sirice écrit à l'évêque de Tarragone : « S'il s'agit de quelqu'un qui a été, dès son enfance, voué au service de l'Église, il faut, avant l'âge de puberté, lui donner le baptême et l'admettre au rang des lecteurs. » *Epist.*, I, 9, *P. L.*, t. XIII, col. 1142. — Le pape Zozime ne change rien à cette coutume : celui, dit-il, qui, dès son enfance, est destiné au ministère ecclésiastique, restera au nombre des lecteurs jusqu'à l'âge de vingt ans, *Epist.*, IX, 3, *P. L.*, t. XX, col. 672; et la même formule se retrouve textuellement dans le *Sacramentaire Gélasien*, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1145. — Il en était sûrement de même en Afrique

puisqu'en 484, au dénombrement du clergé de Carthage, Victor de Vite mentionne *quamplurimi lectores infantuli, loc. cit., P. L.*, t. LVIII, col. 246.

Le lectorat nous apparaît en somme comme l'ordre de début et de formation. « C'est par lui que commençaient les jeunes clercs; ils demeuraient lecteurs jusqu'à l'âge adulte, nécessaire pour exercer les ordres supérieurs. La plupart des carrières ecclésiastiques dont on connaît le détail ont commencé par le lectorat. C'est le cas de saint Félix de Nole, de saint Eusèbe de Verceil, du père du pape Damase, des papes Libère, et Sirice, du diacre de Fiesole, Messius Romulus, de saint Épiphane de Pavie et de bien d'autres. » Duchesne, *Origines du culte*, p. 354. — Il faut remarquer cependant que tous les clercs ne passaient pas obligatoirement par l'ordre de lecteur; ceux qui n'entraient dans le clergé qu'à l'âge adulte pouvaient être placés soit parmi les lecteurs, soit parmi les exorcistes : c'est ce que disent formellement les lettres que nous avons citées des papes Sirice et Zozime, ainsi que le Sacramentaire gélasien.

Actuellement, aucun âge n'est fixé non plus pour le lectorat. Mais l'Église exige pour la tonsure des conditions d'études telles qu'il faut necessairement n'être plus un enfant, can. 976. Après la tonsure, il appartient à l'évêque de déterminer le délai qui doit s'écouler avant les ordres mineurs ou d'un ordre mineur à un autre, can. 978.

2° *Qualités professionnelles.* — Une certaine instruction était nécessairement requise pour exercer d'une manière convenable les fonctions de lecteur. Cette instruction, il est naturel de penser qu'on l'exigeait de quiconque aspirait à recevoir cet ordre, et qu'après leur ordination, les jeunes lecteurs la complétaient, soit sous la direction d'un prêtre, soit dans les *scholæ lectorum*, plus tard *scholæ cantorum* que l'on trouve dans certaines églises. Duchesne, *Origines*, p. 355, note; Tixeront, *L'ordre...*, p. 96-97. Ils acquéraient à ce moment, non seulement l'art de bien lire, mais aussi cette connaissance plus approfondie des Écritures et des canons qui permettait d'aspirer aux ordres supérieurs.

Pour les fonctions propres au lecteur, il était nécessaire avant tout de savoir lire et bien lire. Le Pontifical romain le rappelle aux lecteurs comme un devoir de leur charge. Dans la monition préliminaire, l'évêque s'exprime ainsi : *studete verba Dei... distincte et aperte, ad intelligentiam et ædificationem fidelium... proferre*; et dans l'invitation à prier qu'il adresse au peuple, il revient sur la même idée : *quatenus distincte legant quæ in Ecclesia Dei legenda sunt.* Il fallait, en effet, que la voix de celui qui lisait se fît entendre de tous les assistants. Pierre Lombard donne à ce sujet des conseils qui, dans sa pensée, s'adressaient surtout à ceux qui recevaient le lectorat, mais que doivent méditer et suivre tous ceux qui ont à parler en public; et ce sont sans doute des conseils de même genre qui ont été de tout temps à la base de la formation des futurs lecteurs. Le Maître des Sentences déplore la manière lamentable dont certains lecteurs s'acquittent de leur office; il décrit ensuite les qualités que requiert la lecture dont ils ont la charge : voix assez claire pour qu'elle parvienne aux endroits les plus éloignés de l'église, science des Écritures qui permette au lecteur de comprendre ce qu'il lit afin de le faire comprendre, connaissance de l'accentuation, prononciation distincte, lecture intelligente, qui distingue ce qui est indicatif de ce qui est interrogatif, qui place les pauses au bon endroit. « Quand on n'observe pas ces règles, ajoute Pierre Lombard, on ne se fait pas comprendre et on provoque la risée des auditeurs. » *Sentent.*, lib. IV, *de sacramentis*, dist. XXIV, *de ordine*, n. 4

3° *Qualités morales.* — L'Église a toujours eu souci de la valeur morale de ses clercs; elle veut que ceux qu'elle distingue par le rang se distinguent par la vertu. Aussi dès le premier degré de la hiérarchie, a-t-elle voulu trouver déjà de sérieuses qualités morales, et elle a tout de suite rappelé la nécessité d'un effort constant pour que la vie soit digne de la fonction.

Elle exigeait du candidat des qualités morales. Saint Cyprien atteste qu'il avait coutume, avant chaque ordination, de consulter le clergé et le peuple et ainsi *mores et merita singulorum communi consilio ponderare.* S'il fait exception à cette règle en faveur d'Aurélius et de Célérinus, c'est à cause des gages éclatants qu'ils ont donnés de leur foi et de leur vertu. *Epist.*, XXXIII et XXXIV, *P. L.*, t. IV, col. 325-333; Hartel, *ep.*, 38, 39, p. 579-585. — Cette pratique de consulter le peuple semble avoir été à peu près générale; pour le lectorat, cette consultation était même une véritable élection : n'étaient admis que ceux dont les suffrages avaient attesté la valeur. Aussi le Sacramentaire gélasien fait-il dire à l'évêque, en parlant à celui qui va être ordonné : *Eligunt te fratres tui, ut sis lector in domo Dei tui, P. L.*, t. LXXXIV, col. 1147; et il reste trace de cette pratique dans le Pontifical qui contient une formule semblable au début du monitoire de l'évêque : *Electi... ut sitis lectores in domo Dei nostri.* — Cette élection, peut-être un peu compliquée, se transforma dans la suite : les *Statuta Ecclesiæ antiqua* supposent que l'évêque lui-même a choisi les futurs lecteurs; mais il est censé faire ratifier son choix par le peuple en lui rendant compte « de la foi, de la vie, du caractère » de ceux qu'il va ordonner, n. 96, *P. L.*, t. LVI, col. 888. — Plus net encore est le document grec, publié par Harnack dans les *Texte und Untersuchungen;* il précise les qualités que doivent réunir ceux que l'on va élever à quelque dignité dans l'Église, et voici ce qu'il exige du lecteur : « On ne doit l'établir qu'après une sérieuse enquête; il ne faut pas qu'il soit bavard, ni buveur, ni bouffon, mais de bonnes mœurs, docile, charitable, le premier à se rendre aux assemblées du dimanche; il doit avoir une élocution nette et être capable de s'expliquer avec clarté, car il tient la place d'un évangéliste. » *Loc. cit.*, p. 17-19.

Attentive à bien choisir les lecteurs, l'Église ne l'a pas été moins à leur rappeler qu'ils doivent se montrer dignes de leurs fonctions par une vie exemplaire. C'est le sens des prières et des avertissements qui accompagnent toujours l'ordination. Par exemple, dans le Pontifical romain, l'évêque recommande aux ordinants de croire et d'agir conformément à ce qu'ils liront, afin de convaincre leurs auditeurs par l'exemple en même temps qu'ils les instruiront par la parole; il leur rappelle que, élevés sur l'ambon en vue du peuple, ils doivent être pour tous des modèles par l'élévation de leur vie; il demande au peuple de prier pour que les lecteurs conforment fidèlement leurs actes à ce qu'ils auront lu; toutes ces recommandations se résument dans la splendide formule de la prière qui termine l'ordination des lecteurs : *benedicere dignare hos famulos tuos ut ...et agenda dicant, et dicta opere compleant.*

IV. Rites de l'ordination. — Le rite par lequel on plaçait quelqu'un au rang des lecteurs était une ordination. C'est le mot dont se sert déjà saint Cyprien pour annoncer la promotion du lecteur Aurélius : *in ordinationibus clericis. Epist.*, XXXIII, *P. L.*, t. IV, col. 325; Hartel, *ep.* 38, p. 579.

De cette ordination, c'est l'évêque qui est le ministre en règle très générale. Saint Cyprien dit d'Aurélius qu'il a été ordonné par lui-même et par les collègues qui étaient présents, *Loc. cit.*, col. 320. Les *Statuta Ecclesiæ antiqua* attestent que c'est l'évêque qui ordonne le lecteur comme les autres clercs, *P. L.*, t. LVI, col. 888,

et de même le Sacramentaire gélasien, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1146. — Par délégation expresse du pape, un prêtre pourrait conférer le lectorat comme les autres ordres mineurs, canon 951; il semble qu'en certaines circonstances spéciales, un prêtre ait pu sans permission ordonner des lecteurs ou des exorcistes : du moins on le conclut de la décrétale du pape Gélase aux évêques de Lucanie. Rappelant le devoir de soumission qu'ont les prêtres à l'égard des évêques, le pape leur fait entendre qu'ils n'ont pas le droit, sans autorisation spéciale, de créer quelqu'un sous-diacre ou acolyte : *Nec sibi meminerint ulla ratione concedi, sine summo pontifice, subdiaconum aut acolythum jus habere faciendi*, Gél., *epist.*, IX, 6, *P. L.*, t. LIX, col. 50. Faut-il penser que c'est volontairement qu'ont été omis les trois ordres mineurs restants?

Les cérémonies de l'ordination semblent avoir été fixées d'assez bonne heure et n'avoir guère varié. L'*ordonnance ecclésiastique égyptienne* (ἀποστολικὴ παράδοσις) dont il semble bien que l'*Épitomé* reproduise le texte original s'exprime de la manière suivante : « Ἀναγνώστης καθίσταται ἐπιδιδόντος αὐτῷ βιβλίον τοῦ ἐπισκόπου, οὐδὲ γὰρ χειροθετεῖται : Le lecteur est institué par la remise que lui fait l'évêque du livre, car on ne lui impose pas les mains. » C'est la vieille discipline dont, nous allons le voir, l'Église latine a gardé la tradition. Il est curieux de remarquer, après cela, que les *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. XXII, font ordonner le lecteur par une imposition des mains accompagnée d'une prière, absolument comme pour le sous-diacre. Le rite byzantin actuel a conservé et l'imposition et la prière qui l'accompagne, mais il ajoute la tradition du livre. Voir Goar, *Euchologium, sive Rituale græcorum*, 2e édit., Venise, 1730, p. 194-195. Mais l'Occident garde la vieille règle suivant laquelle les ordinations inférieures ne comportent pas d'imposition des mains. D'après les *Statuta Ecclesiæ antiqua* et le sacramentaire gélasien, après un discours au peuple sur les mérites des futurs lecteurs, l'évêque donnait à l'ordinant *codicem de quo lecturus est* en prononçant une formule très voisine de celle du Pontifical : *Accipe et esto verbi Dei relator, habiturus, si fideliter et utiliter impleveris officium, partem cum eis qui verbum Dei ministraverunt. P. L., loc. cit.* D'après le sacramentaire gélasien, il achevait la cérémonie par une *benedictio lectoris* qui n'est pas sans analogie avec la prière finale du pontifical. — Les cérémonies actuelles du lectorat sont connues. Il convient de signaler à leur occasion deux décisions de la S. Congrégation des Rites. D'après une réponse du 27 septembre 1873, 1° le *codex* que l'évêque fait toucher aux ordinands peut être ou le missel, ou le bréviaire, ou un volume d'Écriture sainte (par exemple un évangéliaire); 2° la particule *vel* (*legere ea quæ vel ei qui prædicat*) est une rubrique, et l'évêque peut dire à son gré : *lectorem siquidem oportet legere ea quæ prædicat* ou *lectorem siquidem oportet legere ei qui prædicat. Decreta authent.*, n. 3315, ad 5um et ad 6um.

L. GODEFROY.

LE DENT Maximilien, né à Bergues, le 9 novembre 1619, entra au noviciat des jésuites à Malines, le 30 septembre 1637. Théologien de renom, il professa dans les maisons d'études d'Anvers et de Louvain. Il mourut à Bruxelles, le 30 mars 1688. — Le P. Maximilien Le Dent fut très activement mêlé à la controverse relative à la contrition parfaite et à l'attrition. Voir t. I, col. 2259. Tous les ouvrages qui restent de lui sont des traités polémiques dirigés contre les deux augustins Christian Wolf (Lupus) et François Farvacques. Sur ce dernier, voir t. V, col. 2092.

A l'écrit *De attritione ex metu gehennæ* de Le Dent signalé *loc. cit.*, Wolf avait riposté par une *Epistola familiaris ad... H. Noris*, Louvain, 1667. Le Dent répliqua par : *Ad epistolam amiliarem P. Lupi. responsio, in qua attritionis cum sacramento sufficientia magis stabilitur, confutatis iis quæ de novo opponit*, Malines, in-4°, 1668. De même opposa-t-il à la *Quæstio quodlibetica de attritione* de Farvacques et à son *Xenium theologicum*, Louvain, 1668, un écrit intitulé : *Ad Xenium theologicum P. F. Farvacques... responsio*, in-4°, Malines, 1663. Farvacques revint à la charge dans : *Veritas et charitas, seu mens concilii Tridentini de attritione ex metu gehennæ concepta*, in-4°, Louvain, 1669, et des *Vindiciæ VERITATIS ET CHARITATIS, ibid.* Dans ces deux ouvrages, il cherchait à mettre le P. Le Dent en contradiction avec le cardinal Pallavicini, S. J., l'historien du concile de Trente. Le jésuite riposta par une plaquette : *Ad apologiam P. F. Farvacques.... responsio*, in-4°, Malines, 1669. Le *De attritione*, la *Responsio ad epistolam familiarem*, la *Responsio ad Xenium theologicum* du P. Le Dent ont été reproduits par le P. Honoré Fabri, dans son *Apologeticus doctrinæ moralis S.J.*, p., 509, 562, 646. Cf. ici t. V, col. 2053.

Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739, t. II, p. 881; Sommervogel, *Biblioth. de la Compagnie de Jésus*, t. II, col. 1928-1931, sous le mot *Dent* (*Le*).

E. AMANN.

1. LEDESMA (Barthélemy de), dominicain espagnol, né près de Ledesma, dans le diocèse de Salamanque, fut envoyé, après sa profession en 1543, en Amérique du Sud. Professeur à l'Académie de Mexico, puis à l'université de Lima, en 1581, il fut nommé évêque d'Oaxaca et consacré en 1583. Il mourut en 1604. De ses écrits fut seule publiée *Una soma de casos de conciencia o de los sacramentos*, Mexico, 1560, Salamanque, 1585.

Sources contemporaines : A. Davila y Padilla, O. P., *Historia de la provincia de Sant Jago de Mexico de la orden de Predicadores*, Bruxelles, 1625, p. 512; J. Melendez, O. P., régent du collège de Lima, *Tesoros verdaderos de las Indias en la historia de la gran provincia de San Juan Bautista del Peru*, Rome, 1681, t. I, p. 527. Quétif-Echard les résume, *Scriptores ordinis prædicatorum*, 1721, t. II, p. 352.

M.-D. CHENU.

2. LEDESMA Jacques, né à Cuellae (Espagne) en 1510, entra dans la Compagnie de Jésus à Louvain, en 1556, et enseigna la théologie au Collège romain, où il mourut en 1575. On a de lui : *De divinis Scripturis quavis passim lingua non legendis*, Cologne, 1570 ; *De sacrificio missæ, cæterisque officiis, ibid.*, 1570. Sa *Doctrina christiana*, traduite en plus de dix langues, avait rendu son nom populaire jusqu'en Lithuanie et chez les tribus sauvages de Canada.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1648, sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 58.

P. BERNARD.

3. LEDESMA (Martin de), dominicain espagnol, profès à Salamanque, en 1525, appelé par le roi de Portugal, Jean III, à l'université de Coïmbre, pour en assurer la haute tenue intellectuelle. Il y enseigna pendant plus de trente ans. Il mourut le 15 août 1574, à Coïmbre, où il avait procuré aux prêcheurs l'érection d'un nouveau couvent. Il ne publia pas son commentaire de la Somme de saint Thomas, mais seulement des *Commentaria in quartum Sententiarum*, t. I, Coïmbre, 1555; t. II, Coïmbre, 1560.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, 1721, t. II, p. 230-231.

M.-D. CHENU.

4. LEDESMA (Pierre de), dominicain espagnol, né à Salamanque, où il fit profession en 1563, l'un des théologiens illustres de l'école espagnole du XVIe siècle et en particulier du groupe des maîtres thomistes de

Salamanque. C'est là que, après un stage à Ségovie et à Avila; il enseigna en 1604 dans la « chaire de Durand », puis, à partir de 1608, dans la seconde chaire de saint Thomas, qu'il conserva jusqu'à sa mort en 1616. Comme la plupart de ses contemporains, au cours de la controverse moliniste, dont il avait vu les premiers développements, il publia un volumineux traité *de auxiliis*, très fidèle au thomisme absolu de Bañez : *Tractatus de divinæ gratiæ auxiliis circa illa verba Isaiæ*, c. 26, « *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine,* » *et circa doctrinam S. Thomæ*, Salamanque, 1596, 1611. Ses autres ouvrages sont : *Tractatus de divina perfectione, infinitate et magnitudine a quest. III Primæ partis, S. Thomæ ad quest.* XIV, Salamanque, 1596, Naples, 1694; *De magno matrimonii sacramento super doctrinam S. Thomæ*, Salamanque 1592, Venise, 1595; *Primera parte de la summa en la qual se cifra y summa todo lo que toca y pertenece a los sacramentos, con todos los casos y dudas morales resueltas y determinadas, principalmente lo que toca y pertenece al sacramento de la confesion, que va todo muy distinctamente declarado, y todo lo que pertenece a las censuras ecclesiasticas*, Salamanque, 1598; puis une seconde édition *curiosamente anadida de todo lo perteneciente al sacramento del matrimonio*, Salamanque, 1615, Lisbonne, 1677; *Secunda parte de la summa en la qual se cifra y summa todo lo moral y casos de consciencia que no pertenecen a los sacramentos, con todas las dudas con sus razones brevemente puesta*, Salamanque, 1598; puis *anadido el tratado del estado de todos los hombres*, Salamanque, 1615, Lisbonne, 1617, les deux parties réunies, Barcelone, 1616; traduction latine, par R. de Ladesou, O. P., Douai, 1630, et deuxième partie par N. de Cruce, Cologne, 1618. On a voulu faire de Ledesma, comme de Médina, un précurseur du probabilisme; c'est beaucoup grossir l'importance d'un propos, *Summa*, p. II, q. VIII, concl. 12, qui concerne le cas particulier du juge embarrassé à son tribunal.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, 1721, t. II, p. 404-405; A. Michelitsch, *Kommentatoren zur Summa theologiæ des hl. Thomas v. Aquin*, 1924, p. 53, 163.

M.-D. CHENU.

LEDROU Pierre-Lambert, religieux de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, naquit à Liége en 1641. Ayant manifesté au cours de ses études des qualités remarquables d'assimilation et de clarté, il fut nommé dès sa prêtrise professeur d'humanités aux collèges tenus par son ordre à Huy, Bruxelles et Louvain, et ensuite, en 1669, à l'école conventuelle de théologie fréquentée alors en cette même ville par une quarantaine de jeunes confrères, dont plusieurs suivaient en même temps les cours de l'Académie. Profitant des moindres loisirs de ses fonctions, il prépara son doctorat en théologie qu'il obtint en 1673 après un examen si brillant qu'on lui décerna à cette occasion l'épithète de *Juvenis doctorum aquila*. En 1677 il fit partie de la délégation des quatre docteurs qui, au nom de l'université de Louvain, réclama et obtint, après deux ans de sessions et d'examens, le 2 mars 1679, du pape Innocent XI, la condamnation de 65 propositions inspirées du laxisme théologique. De retour en Belgique, le P. Ledrou reprit son professorat, tant à son couvent de Louvain qu'à l'abbaye des prémontrés du Parc près de la même ville. En 1682 il fut élu provincial de son ordre, et, aussitôt son stage terminé, il partit pour Bologne d'abord, comme professeur d'Écriture Sainte, et ensuite pour Rome où le pape Innocent XI le nomma en 1687 professeur public à la Sapience, puis préfet du collège de la Propagande. Revenu à Louvain en 1691, il fut choisi parmi les huit régents ordinaires de l'Académie, puis, en 1692, il fut de nouveau rappelé à Rome et nommé par Innocent XII sacriste du Vatican avec le titre d'évêque de Porphyre. Vingt ans plus tard, le prince-évêque de Liége, Joseph Clément, issu des ducs de Bavière et électeur de Cologne, plein d'admiration pour les qualités extraordinaires du sacriste ainsi que pour son zèle du salut des âmes, obtint, non sans difficultés, de l'avoir comme évêque auxiliaire et vicaire général de son vaste diocèse. C'est dans cette charge, que mourut le P. Ledrou, le 6 mai 1721, par conséquent déjà octogénaire.

Outre les thèses publiques qui furent soutenues en très grand nombre sous sa présidence à Louvain, de 1669 à 1682, lesquelles embrassent à peu près tout le cycle de la théologie spéculative et morale, il publia les ouvrages suivants : 1° *Trias Patrum, sive Moralis christiana ex tribus sanctis Patribus Aurelio Augustino, Gregorio Magno et mellifluo Bernardo, morum et christianæ vitæ lectissimis præceptoribus, necnon, SS. Canonibus fideliter deprompta*, in-4°, Louvain, 1669. — 2. *De contritione et attritione dissertationes quatuor, quibus ostenditur non requiri in reconciliatonis sacramento perfectam et ex se sola justificantem contritionem; certum tamen non esse, nec a Tridentino definitum, imo nec verum, quod sufficiat attritio servilis præsertim cognita, sed opus esse aliquo, saltem imperfectæ charitatis actu, seu Dei propter se super omnia dilectione : hancque cum peccato et extra gratiæ sanctificantis consortium, stare posse; ac demum singularum ejusmodi opinionum genealogia texitur*, Rome, 1707, réédité à Louvain 1707, et à Munich, 1708. A cet ouvrage Gaspard Bencard opposa la thèse suivante : *Discussio theologica quatuor dissertationum, quas in puncto contritionis et attritionis posuit P. L. Ledrou, ex ordine erem. S. Augustini, episc. Porphyriensis, qua ostenditur verum non esse quod charitas benevola Dei propter semetipsum et super omnia sit separabilis a gratia sanctificante et remissione peccatorum. Item verum non esse et theologice certum et a concilio Tridentino saltem implicite definitum, sufficere ad sacramentum pænitentiæ attritionem quæ constet motivo supernaturali inferiore quam charitatis benevolæ Dei, hinc etiam sufficere motivum metus gehennæ et excludere posse voluntatem peccandi formalem*, Ingolstadt, 1710. — Le P. Ledrou opposa à cette attaque : 3. *Confutatio discussionis theologicæ per R. P. August. Michel, S. August. canonicum regularem Understorffensem contra quatuor de contritione et attritione dissertationes Fr. P. L. Ledrou Huyensis*, Padoue, 1713. Ouvrage réimprimé à Louvain, d'après l'exemplaire de Padoue, en 1716. On ne connaît pas de réponse à cette défense de l'auteur.

L'on conserve également, paraît-il, à l'abbaye du Parc, près de Louvain, plusieurs traités mss dictés par le P. Ledrou durant son professorat.

Cf. *Bibliothèqie norbertine*, 1903, n. 6; *Documents relatifs à l'histoire de l'université de Louvain (1425-1797)*, publiés par le chanoine Reusens dans les *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de Belgique*, t. XXII, ainsi que les historiens de l'ordre des ermites de Saint-Augustin.

A.-N. MERLIN.

LEDUC Nicolas († 1744) est originaire de Normandie et fut d'abord curé de Trouville; il vint à Paris, où M. Bourret, curé de Saint-Paul, lui donna les fonctions de vicaire; en 1717, avec tous les confrères de la paroisse, il signa l'appel de la bulle *Unigenitus*. En 1728, il rédigea une lettre au cardinal de Noailles, pour adhérer à la cause de l'évêque de Senez, Soanen, contre les décisions du concile d'Embrun, et il y protesta contre le jugement de ce concile. En 1731, Leduc fut interdit par l'archevêque de Paris, de Vintimille, successeur de Noailles; il se retira alors sur la paroisse Saint-Séverin où il mourut le 23 mai 1744. Dans un écrit trouvé après sa mort et portant la date du 7 juillet 1731, il fait sa profession de foi et déclare persévé-

rer dans les sentiments qui lui ont dicté les deux lettres qu'il a signées « au sujet des deux funestes pièces qui causent tant de maux à l'Église », il s'agit du Formulaire d'Alexandre VII et de la constitution *Unigenitus*.

Outre la *Lettre au cardinal de Noailles* écrite en 1728, en faveur de l'évêque de Senez, Leduc a écrit : *Année ecclésiastique* ou *Instruction sur le propre du temps et le commun des saints, avec une explication des Épîtres et des Évangiles*, 15 vol., in-12, Paris, 1734-1744. Ce sont de courtes homélies. — *Imitation de Jésus-Christ*, traduction nouvelle, avec des réflexions et des prières à la fin de chaque chapitre in-12, Paris, 1737. Cet ouvrage a été souvent réimprimé. Barbier compte 15 éditions jusqu'à 1788. — *Le chemin du ciel* suivi *du plus court chemin pour aller à Dieu*, in-8°, Paris, 1738. C'est la traduction des deux opuscules latins du cardinal Bona : *Manuductio ad cælum* et *Viæ compendium ad Deum*. — Enfin Leduc a collaboré à la traduction française de l'*Histoire universelle du président de Thou*, publiée en 1734 en 16 vol. in-4°.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, p. 566; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 281; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 70-71; *Nouvelles ecclésiastiques*, 13 mars 1745, p. 44.

J. Carreyre.

LEEWIS (ou **van Leeuwen**) est le nom de famille de Denys le Chartreux, sous lequel on le trouve quelquefois cité, voir t. IV, col. 436-448.

LEFÉBURE ou **LEFEBVRE Jacques**, controversiste, né à Glageon (Hainaut), en 1694, mort à Valenciennes en 1755. Après de brillantes études qui lui attirèrent la faveur de Fénelon, il entra chez les jésuites en 1714, enseigna la philosophie à Douai et consacra toute sa vie à la défense de la religion contre les attaques des philosophes du XVIII[e] siècle, et notamment de Bayle et du marquis d'Argens. Ses œuvres eurent le plus grand succès. *Bayle en petit ou Anatomie de ses ouvrages*, Douai, 1737; Paris, 1738, réédité sous ce titre : *Examen critique des ouvrages de Bayle*, Paris, 1747; *Entretiens sur la raison*, Paris, 1747; *La seule religion véritable*, Paris, 1744.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. III, col. 578; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. X, p. 84; Gœthals, *Histoire des lettres, des sciences et des arts*, t. III, p. 286.

P. Bernard.

LEFEBVRE Hyacinthe, frère mineur récollet (XVII[e] siècle), remplit de nombreuses charges dans sa province de Paris, ainsi que dans celle d'Artois, qui fut créée à la suite des victoires de Louis XIV, dont lui-même avait suivi plusieurs fois les troupes, comme aumônier. En 1639, il était « aux armées » à Ardres; en 1644, il prenait possession du couvent de Gravelines, après le siège, auquel il avait assisté. De 1646 à 1656, il est gardien des maisons de Chaumont, Châlons et Montereau. En 1663, il est le premier custode d'Artois et il en sera provincial de 1671 à 1675. A cette date il est placé à la tête de la province de Paris, qui l'élira de nouveau en 1683. C'est lui qui nous donne ces détails, les seuls que nous ayons trouvés sur lui, dans son *Histoire chronologique de la province des récollets de Paris*, in-4°, Paris, 1677, avec des additions jusqu'à 1686. Il y indique aussi les ouvrages qu'il avait publiés et ceux qu'il avait en préparation; nous connaissons de lui : *Traité du jugement dernier, ou procès criminel des reprouvez, avec le procès civil du tribunal de la pénitence*, in-4°, Paris, 1671, 1674; *Traité de la prédestination ou extrait du livre de vie, contenant les moyens nécessaires pour être du nombre des bienheureux*, 2 in-4°, Paris, 1678-1679; *Traité des trois états différents du Fils de Dieu en sa génération, dans son incarnation, et au Saint-Sacrement*, in-4°, Paris, 1681; *Traité contenant les exhortations des vestures et des professions religieuses*, 2 in-8°, Paris, 1683; *Traité du dernier jour de la vie des chrestiens, sur la mort différente des justes et des pécheurs*, in-4°, Paris, 1691. Il mentionne parmi ses œuvres à paraître un *Traité ou advent des perfections et des grandeurs de la sainte Vierge dans le mystère de l'incarnation*, et en 1686 il annonce avoir déjà publié un *Carême* en deux volumes.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., t. IV, col. 296

P. Édouard d'Alençon.

LE FÉRON Philippe, théologien français (XVII[e] siècle), fut reçu docteur en Sorbonne le 27 février 1668 et devint archidiacre de Saintes, où il mourut le 21 avril 1692. Il a pris part aux luttes théologiques entre contritionistes et attritionistes. L'abbé Boileau, doyen de Sens, voir t. II, col. 941, ayant publié à Louvain en 1676 un ouvrage en français : *De la contrition nécessaire pour être justifié dans le sacrement de pénitence*, Le Féron rédigea contre cette thèse un écrit qu'il fit imprimer, mais que ses amis l'engagèrent à supprimer et dont ils empêchèrent le débit. L'abbé Boileau en eut connaissance néanmoins et répliqua par une *Disquisitio theologica de charitate ad obtinendam veniam per contritionem necessaria*, Emmerick, 1686. Le Féron eut aussi avec le grand Arnauld des démêlés au sujet d'une approbation qu'il avait donnée au livre de Bourdaille, *La théologie morale de saint Augustin*, qui renfermait, au dire d'Arnauld, une proposition où se trouvait tout le poison du quiétisme. Le Féron a composé enfin : *Renversement de la morale de Jésus-Christ par les erreurs des calvinistes touchant la justification*, Paris, 1678.

Arnauld, *Œuvres*, édit. de Lausanne, t. III, p. 11 et sq.; Moréri, *Le grand dictionnaire*, édit. de 1759, t. V, p. 96 à *Féron*.

E. Amann.

1. LEFÈVRE Jacques (1645-1716) naquit à Lisieux, d'autres disent à Coutances, vers 1645; en 1673, il soutint *Sur les deux puissances ecclésiastique et civile* une thèse qui fut l'origine d'une polémique avec le P. Maimbourg, jésuite; plus tard, il entra en discussion avec le P. Noël Alexandre et enfin avec Arnauld; il tint des conférences avec les protestants et se signala dans les assemblées de Sorbonne, en 1683, par son ardeur à soutenir la Déclaration de 1682. Après avoir gardé quelque temps le silence, il reprit la plume contre les jésuites, à l'occasion des rites chinois. Bref, Lefèvre fut un batailleur et un polémiste, qui resta toujours attaché au jansénisme. Il fut archidiacre de Lisieux et un des vicaires généraux de l'archevêque de Bourges, Potier de Gesvres; il eut en commende le prieuré de Notre-Dame de Voulle, diocèse de Poitiers, et obtint la chapelle de Saint-Jean-du-Manoir, au diocèse d'Avranches. Il mourut à Paris le 1[er] juillet 1716.

Voici ses principaux écrits : *Premier entretien d'Eudoxe et d'Euchariste, pour servir de défense à la thèse d'un bachelier de Sorbonne, contre le P. Maimbourg dans l'Avertissement qu'il a donné à son Histoire des iconoclastes*, in-4°, s. l., 1674. Dans sa thèse *Sur les deux puissances*, Lefèvre avait exposé et soutenu la doctrine de la Faculté dans les six articles de 1663 et avait adopté le sentiment exprimé par le chanoine Hermant, dans la *Vie de saint Athanase*, sur le rôle d'Eusèbe au concile de Nicée; il avait, de la sorte, attaqué le P. Maimbourg, qui, dans son *Histoire de l'arianisme* avait combattu l'opinion du chanoine Hermant. Le jésuite répondit dans un Avertissement placé en tête de l'*Histoire des iconoclastes*. C'est à cet *Avertissement* que Lefèvre répondit en termes assez vifs qui lui valurent un arrêt du Châtelet et un emprisonnement à la Bastille. Un second *entretien d'Eudoxe et d'Euchariste sur le livre des iconoclastes du P. Maim-*

bourg, in-4°, s. l., 1674, suivit de près le premier. Les deux *Entretiens* furent réimprimés à Cologne, en 1683, et, plus tard, il y eut une nouvelle édition, augmentée d'un *Avertissement* et d'une *Lettre apologétique.* — *Animadversions sur l'histoire ecclésiastique du P. Noël Alexandre dominicain,* in-8°, s. l. s. d. (1680), où l'auteur attaque très vivement l'historien. Le premier volume fut saisi et supprimé; deux exemplaires seuls échappèrent à la police, au dire de Barbier.

Lefèvre se lança également dans la polémique antiprotestante : *Motifs invincibles pour convaincre ceux de la religion prétendue réformée, où l'on traite en détail les principales questions de controverses,* in-12, Paris, 1682. Lefèvre s'inspirait de Bossuet et voulait donner un complément à l'*Exposition de la foi catholique;* il prétendait que, pour les réformés, l'inamissibilité de la justice n'était qu'une opinion et non point une thèse admise comme certaine. Or Arnauld, dans le *Renversement de la morale de Jésus-Christ par les calvinistes,* avait soutenu la thèse opposée; aussi il répondit à Lefèvre par *Le calvinisme convaincu de nouveau de dogmes impies* ou *La justification du livre du Renversement de la morale par plusieurs erreurs des calvinistes contre ce qu'ont écrit M. Le Fèvre dans ses Motifs invincibles et M. Le Blanc dans ses thèses,* in-12, Cologne, 1682, et *Œuvres d'Arnauld,* t. xv, n. ix. Lefèvre répondit dans une *Réplique à M. Arnauld pour la défense du livre des Motifs invincibles, contre son livre du Renversement de la morale et celui du calvinisme convaincu de nouveau,* in-12, Lille, 1685. Lefèvre engagea ensuite une discussion avec un ministre protestant et il en raconta les détails dans une *Nouvelle conférence avec un ministre de la religion prétendue réformée,* sur les réponses des ministres à l'Avertissement pastoral du clergé de France à ceux de cette religion où l'on fait voir la variation et l'erreur des protestants touchant les causes qu'ils produisent pour colorer cette séparation, in-12, Paris, 1685. Dans cet écrit, dédié à M. de Harlay, archevêque de Paris, Lefèvre attribue à ce prélat l'Avertissement pastoral et parle des conversions de plusieurs ministres; pour favoriser ces conversions, il publia des *Instructions pour confirmer les nouveaux convertis dans la foi de l'Église,* in-12, Paris,1686, où il expose les principaux points du dogme catholique sur l'Église, la grâce et les sacrements. — Pour compléter cette œuvre, Lefèvre raconte les phases de la controverse dans le *Recueil de tout ce qui s'est fait pour et contre les protestants, principalement en France,* in-12, Paris, 1686. Afin de montrer l'accord réel qui existe entre certains passages de l'Écriture où quelques-uns ont voulu voir des contradictions, Lefèvre réédita, en le corrigeant et l'augmentant, l'ouvrage du P. Dominique Magri, de l'Oratoire, et il lui donna pour titre : Ἀντιλογίαι seu *Contradictiones apparentes S. Scripturæ, in breviorem methodum olim collectæ a P. Dominico Magrio Melitensi, theologo congregationis Oratorii, nunc vero dimidia parte auctiores et correctiores prodeunt,* in-12, Paris, 1685. Cet écrit était encore dédié à M. de Harlay qui, d'après Moréri, confia à Lefèvre le soin de rédiger son *Mandement* sur la condamnation des livres contenus dans le catalogue joint audit mandement.

Quelques années plus tard, Lefèvre, intervint dans la question des *Rites chinois* et il prit la défense de la censure portée par la Sorbonne contre les *Mémoires sur les Chinois* du P. Lecomte, jésuite. Ce fut l'objet de six *Lettres d'un docteur sur ce qui s'est passé dans les assemblées de la Faculté de Théologie de Paris,* in-12, Cologne, 1700. Le P. Lallement, S. J., défendit son confrère dans le *Journal historique des assemblées tenues en Sorbonne,* mais Lefèvre publia une septième *Lettre* qu'on appela *Anti-journal historique des assemblées tenues en Sorbonne,* in-12, Liége, 1701.

Enfin Lefèvre publia les *Pensées d'un théologien sur le parti proposé par quelques magistrats de recevoir la déclaration du roi avec des modifications au sujet de la bulle UNIGENITUS* qu'il déclare inacceptable, même avec des modifications, car l'appel a été interjeté à l'Église universelle, et la puissance temporelle, n'a aucune compétence en matière spirituelle. Lefèvre coopéra aussi à la composition des *Hexaples* ou *les six colonnes sur la constitution UNIGENITUS,* ouvrage composé en faveur du P. Quesnel, in-4°, Amsterdam, 1714; 2e édit., in-8°, s. l., 1715.

Michaud, *Bibliographie universelle,* t. xxiii, p. 588; Hoefer, *Nouvelle biographie générale,* t. xxx, col. 344-345; Quérard, *La France littéraire,* t. v, p. 79; Moréri, *Le grand dictionnaire historique,* t. v, p. 140-141, et *Supplément,* t. i, p. 644 (art. *Fèvre*); Lebreton, *Biographie normande,* t. ii, p. 457; Oursel, *Nouvelle biographie normande,* t. ii, p. 99; Urbain et Levesque, *Correspondance de Bossuet,* t. ii, p. 423-424; Féret, *La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne,* t. vii, 1910, p. 21-28.

J. Carreyre.

2. LEFÈVRE D'ÉTAPLES Jacques (Jacobus Faber Stapulensis), humaniste et écrivain ecclésiastique français (1450? — 1536).

Bien que cet auteur soit surtout connu pour ses commentaires bibliques, il mérite une place dans ce dictionnaire. Écrire son histoire c'est rédiger un des chapitres importants de l'histoire de la théologie, au xvie siècle. Représentant le plus en vue en même temps qu'Érasme, avant lui peut-être, du premier humanisme chrétien, Lefèvre a exercé, non pas seulement en France, mais au delà des frontières, une influence qui s'ajoute à celle de l'auteur des *Colloques.* Comme celui-ci, il a jeté dans la circulation nombre d'idées nouvelles, qui tranchaient avec les habitudes de pensée traditionnelles. Ces innovations lui ont valu, comme à Érasme, le renom d'avoir été, au moins dans notre pays, le précurseur de la Réforme. Et comme il s'est trouvé que plusieurs des disciples de Lefèvre sont finalement passés au protestantisme, on comprend que, dès les origines, le nom de notre auteur ait été mêlé à l'histoire de la Réforme en France. Bien des écrivains ont fait de lui, sans plus amples explications, le premier des protestants français; seuls, ajoutent-ils, sa timidité naturelle, son grand âge, les circonstances qui ont entouré ses dernières années, l'ont empêché de rompre ouvertement avec l'Église romaine, dont il était, en fait, séparé depuis longtemps. Dans le même sens ont abondé protestants et catholiques; et pour ces derniers ils avaient d'illustres devanciers en la personne des docteurs de Sorbonne qui furent les implacables adversaires de Lefèvre. Il convient de n'accepter ces jugements que sous bénéfice d'inventaire, et il y a lieu, sans doute, de remettre à sa vraie place Lefèvre d'Étaples comme on a fini par y remettre Érasme. Réformiste il le fut, mais non pas réformé; évangéliste il le fut, mais non pas luthérien. Homme de juste milieu, il a essayé d'abord de faire prédominer de sages maximes que tout catholique pouvait accepter et que ne pouvaient rejeter les plus modérés d'entre les réformateurs. Mais dans l'effroyable confusion des choses qui suivit la première explosion du luthéranisme, les hommes de juste milieu pouvaient-ils encore se faire entendre? Finalement débordé par le mouvement qu'il a contribué à créer mais qu'il fut incapable de diriger, Lefèvre finira dans l'isolement, presque dans l'abandon, rejeté par les uns, dépassé par les autres, suspect à tous. Il n'en demeure pas moins une des figures les plus intéressantes et les plus sympathiques des premiers temps de l'humanisme français. Au lieu d'adopter ici la division classique, vie, œuvres, doctrines, on s'attachera à suivre les différentes étapes de sa longue carrière, renvoyant à la bibliographie les détails

techniques relatifs aux titres complets de ses principaux ouvrages.

On étudiera successivement : I. Le rénovateur de l'aristotélisme. — II. Le philologue chrétien. (col. 134). — III. Le commentateur de la Bible (col. 136). — IV. Le réformiste à l'œuvre et ses tribulations (col. 144).

I. Le rénovateur de l'aristotélisme. — Sur la famille de Lefèvre, son enfance, ses premières études, la date même de sa naissance, toute précision nous manque. Il était fort âgé, presque centenaire, disait-on, quand il mourut en 1536; admettons qu'il soit né entre 1440 et 1455, à Étaples (Pas-de-Calais) dont il a conservé le nom. Quand il écrit en latin il signe *Faber Stapulensis*, ses contemporains l'appellent indifféremment Lefèvre, Faber ou Fabri, c'est le même mot. Nous commencons à le découvrir quand il est à Paris, vers 1475, élève d'Hermonyme de Sparte, qui lui apprend le grec; il est devenu maître ès arts, mais, s'il a fait des études en théologie (et il en a fait puisqu'il est devenu prêtre), il n'a jamais conquis le bonnet de docteur. Plus tard ses adversaires sauront bien lui reprocher qu'étant simple littérateur il se soit mêlé aux questions proprement théologiques. Un voyage qu'il fait en Italie entre 1486 et 1492 décide de sa première vocation. A Pavie, à Padoue, à Rome il se rencontre avec les représentants de l'humanisme italien, occupés pour l'instant à retrouver le texte original, et plus encore le sens véritable d'Aristote. Incomplètement connu des scolastiques du Moyen Age, accessible seulement en des traductions fort défectueuses, obscurci plus qu'éclairé par d'indéfinis commentaires qui lui ont fait perdre son caractère primitif, le philosophe grec est devenu méconnaissable; il s'agit de lui rendre, avec son antique simplicité, la signification qu'il eut d'abord. C'est à quoi l'on s'emploie avec zèle en Italie, c'est à quoi va s'employer Lefèvre, rentré à Paris et fixé, pour une longue période, au collège du cardinal Lemoine où il enseigne. Vite, autour de lui, un groupe d'élèves se forme à qui il communique son ardeur pour la résurrection de l'ancienne philosophie ; il y a des Français : Clichtoue, l'un des premiers et des plus aimés, Bouelles, Molinier, Fortunat, plus tard Guillaume Briçonnet qui est du collège de Navarre et Farel, un des derniers venus; il y a des étrangers : Jean Solidi de Cracovie, les deux Amerbach de Bâle, Beatus Rhénanus de Sélestat. Et quand le maître les a formés, les disciples viennent à son aide pour les publications de textes philosophiques qui vont se succéder pendant plus de quinze ans. Josse Clichtoue et Bouelles sont ici parmi les bons ouvriers de la première heure. Il ne s'agit pas encore de publier le texte grec, entreprise prématurée, mais des versions plus exactes que les traductions courantes, de brèves introductions mettant au point le sujet des traités du Stagyrite, de courtes paraphrases, qui, par le rapprochement des textes parallèles, feront ressortir la pensée du maître, des exposés enfin d'un tour plus personnel où le philosophe ancien sert de point de départ à des considérations plus modernes. C'est ainsi que paraît en 1492 une paraphrase sur les huit livres de la *Physique*, qui dans les éditions suivantes contiendra aussi une introduction à la *Métaphysique*, et, de bonne heure aussi (la date est difficile à préciser) deux dialogues sur la *Physique* et quatre sur la *Métaphysique*. En 1494 introduction aux *Magna Moralia;* en 1496, introduction aux dix livres de l'Ethique à Nicomaque; en 1497, trois traductions latines de ce dernier ouvrage, accompagnées d'une introduction morale à l'*Éthique* d'Aristote; en 1503, réédition de la traduction de la *Logique* par Boèce, avec des paraphrases; en 1506, commentaires sur la *Politique* et l'*Économique;* en 1508, introduction à la *Politique*. Si d'autres préoccupations viennent s'interposer dans les années qui suivent, la production aristotélicienne, ne cesse pas tout à fait, et Vatable publie encore en 1518, sous la direction de Lefèvre, une nouvelle version des œuvres du Stagyrite relatives à la physique.

Mais ce n'est pas seulement à la restauration philologique de l'aristotélisme que l'on travaille en ce milieu dont Lefèvre est l'âme, c'est la philosophie elle-même qu'il s'agit de renouveler, c'est la dialectique que l'on veut émonder de toute la végétation parasite qui s'est développée sur la souche primitive, c'est l'exposition des idées maîtresses que l'on prétend rendre plus claire, plus simple, moins barbare. Quel contraste entre les productions de la jeune école et les lourds commentaires tout hérissés d'indéfinies subdivisions et tout bardés de syllogismes qui sortent au même moment des presses scolaires. Pour arriver à l'élégante sobriété qu'il recommande, Lefèvre attribue à l'étude des sciences une vertu spéciale. Le souci de la culture scientifique marche de pair avec celui de la philologie. Les mathématiques, il s'y adonne et les enseigne lui-même; il en publie des exposés : arithmétique et musique en 1496; texte et commentaire du traité sur la sphère de Jean d'Holywood (*Joannes de Sacrobosco*) en 1497; deux livres d'astronomie en 1503; éléments d'Euclide en 1517. Il est bien entendu que la mathématique n'est pas ici cultivée pour elle-même, mais pour la formation qu'on en attend. C'est à la fréquenter que Lefèvre acquerra pour son compte cette sobriété dans l'exposé, cette élégance dans la démonstration qui le mettent hors pair parmi les humanistes de son temps. Il n'en convient pas moins de signaler l'ardeur avec laquelle la jeune école se jette dans l'étude des sciences et l'audace avec laquelle Lefèvre tente, dès 1500, dans un ouvrage original, *Introductio in terminorum cognitionem* le classement des diverses disciplines. Si l'on songe à l'étroite dépendance où se trouvait alors la théologie par rapport à la philosophie, on ne saurait trop remarquer quelles vues nouvelles devaient introduire, tôt ou tard, dans l'étude des sciences sacrées les nouvelles façons de raisonner et de penser qu'introduisait la jeune école dont Lefèvre était le chef. La dialectique compliquée qui constituait alors le plus clair de la science théologique ne devrait-elle pas céder le pas, un jour ou l'autre, à des procédés plus simples, plus obvies, à d'autres moyens de pénétrer, autant que faire se peut, dans les mystères de Dieu? Le retour à l'antiquité s'était montré fécond quand il s'agissait de philosophie, ne le serait-il pas davantage le jour où l'on s'aviserait de l'employer dans le domaine de la théologie.

II. Le philologue chrétien. — Aussi bien le premier humanisme français est d'abord presque exclusivement érudition et littérature; mais celui qui en était l'inspirateur était une âme trop profondément religieuse pour ne pas s'apercevoir de ce qu'avaient d'un peu vain les recherches où s'attardaient et lui-même et ses disciples. Sur les sentiments de piété qu'avait Lefèvre nous pouvons en croire Farel. Passé au protestantisme le plus radical, aux négations les plus farouches, et se demandant comment il a pu croire en sa jeunesse aux « idolâtries des papistes », le novateur se justifie en invoquant les exemples qu'il eut pour lors et spécialement le spectacle que lui donnait Lefèvre de la science la plus loyale et la plus clairvoyante associée à la piété la plus simple et la plus touchante. La façon dont ce savant célébrait la sainte messe ou lisait ses heures avait fait sur son âme d'adolescent la plus vive impression. Voir *Épître à tous seigneurs...*, édit. de Neuchâtel, 1865, p. 170. Une telle application aux choses de Dieu devait amener tôt ou tard Lefèvre et son groupe à étudier plus spécialement les questions religieuses, à appliquer aux œuvres de l'antiquité chrétienne les mêmes mé-

thodes qu'ils préconisaient dans l'étude de la philosophie antique. Or, en ce domaine, le travail de déblaiement était plus indispensable encore que dans le premier. Sans doute le Moyen Age n'avait pas ignoré les Pères de l'Église; mais d'abord il n'en connaissait qu'un nombre relativement restreint, et ceux qu'il étudiait, il les utilisait surtout pour renforcer l'argumentation dialectique, beaucoup plus que pour acquérir une connaissance du passé chrétien. Ce passé, il se le représentait aisément sous les couleurs du présent, et il n'éprouvait pas le besoin de savoir jusqu'à quel point, les dogmes, les pratiques, les sentiments qu'il connaissait correspondaient aux enseignements, aux rites, aux habitudes des anciens.

Ayant pris l'habitude de retourner en toutes choses aux sources anciennes de nos connaissances, l'humanisme ne pouvait pas négliger cette source de la connaissance chrétienne que constitue la patristique. Lefèvre, ici, n'était point un initiateur, et on ne l'avait pas attendu pour étudier en philologue les Pères de l'Église; il faut reconnaître néanmoins la part énorme que lui et Clichtoue son disciple vont se tailler immédiatement dans ce domaine encore si peu exploré. En 1498 paraît la *Theologia vivificans*. Qu'on en remarque le sous-titre : *cibus solidus*. C'est une édition latine des trois grands traités attribués à l'Aréopagite, *Cœlestis hierarchia*, *Ecclesiastica hierarchia*, *Divina nomina*, et des dix lettres (Lefèvre en publie onze) du même auteur. A quoi s'ajoutent les onze épîtres de saint Ignace (les sept classiques dans la recension longue et les quatre qui ne sont connues qu'en latin) et la lettre de saint Polycarpe. — En 1504 sont publiés sous le titre fort significatif *Pro piorum recreatione* les œuvres suivantes : *Le Paradis d'Héraclide* (adaptation latine de l'*Histoire Lausiaque*, voir *P. L.*, t. LXXIV, col. 243-342); la *Lettre de Clément* à Jacques qui se lit en tête de la traduction rufinienne des *Récognitions clémentines*, et les *Récognitions* elles-mêmes; une *Lettre* (apocryphe) *d'Anaclet*. La préface est datée du 10 février 1503 (en réalité 1504, à cette époque, en France l'année commençait à Pâques.) — En 1507 paraît la *Theologia Damasceni*, traduction du *De fide orthodoxa;* en 1510 le *pseudo-Hégésippe* qui est attribué à saint Ambroise; la même année encore les *Œuvres de saint Hilaire;* en 1513, la version vulgate du *Pasteur* d'Hermas (dans un volume de contenu très mêlé intitulé: *Liber trium virorum et trium spiritualium virginum*); en 1520 les *Œuvres de saint Basile* (*Hexameron, Adv. Eunomium*, oraison funèbre de Grégoire de Nazianze sur saint Basile, sermons et règles monastiques). Si l'on ajoute à cette œuvre de publication entreprise par Lefèvre lui-même, celle non moins importante que menait à bien Clichtoue, voir t. III, col. 237 sq., on remarquera combien considérable est la part de ces deux hommes dans la renaissance de l'antiquité chrétienne.

Il convient d'ailleurs de ne pas oublier que, s'il fait revivre le passé de l'Église, ce ne sont pas seulement les siècles les plus lointains que Lefèvre entreprend de faire connaître. Au contact de l'Aréopagite son goût naturel pour la théologie mystique s'est encore développé. De là l'idée de mettre à la portée des contemporains les œuvres mystiques les plus importantes. C'est à cette inspiration que doivent le jour, en 1499, quatre livres de Raymond Lulle; en avril 1505, les écrits hermétiques, en décembre de la même année le premier volume des *Contemplations* de Raymond Lulle; en 1510, le traité de Richard de Saint-Victor sur la Trinité, et le *Libellus de officio missæ* de Bernon, abbé de Reichenau; en 1513, les divers opuscules de piété contenus dans le *Liber trium virorum* ci-dessus mentionné; en 1514, l'édition des œuvres de Nicolas de Cuse. C'est encore à la même veine qu'appartiennent les *Agones martyrum mensis Januarii*, où Lefèvre fut aidé par Farel, et où il commençait à publier les actes des martyrs qu'il se proposait de compléter ultérieurement par les *Gestes* des confesseurs; de même encore, dans un genre un peu différent, les *Contemplationes idiotæ*, parues en 1519, méditations pieuses d'un moine anonyme (en réalité Raymond Jordan, chanoine régulier de Saint-Augustin, mort en 1381). Et mentionnons encore la publication, en 1509, de diverses œuvres apologétiques dirigées contre les mahométans.

Tel est le bilan du travail accompli par Lefèvre dans le domaine de ce que nous pouvons appeler la philologie chrétienne. S'il n'a rien de très original, s'il a consisté surtout à mettre à la portée du public savant des œuvres jusqu'alors plus ou moins accessibles, il n'en est pas moins d'une portée considérable. La théologie positive est encore à naître, et il n'est pas encore question de l'histoire des dogmes; mais les matériaux commencent à s'entasser qui permettront plus tard la constitution de ces nouvelles disciplines. L'œuvre scripturaire de Lefèvre plus étroitement mêlée aux controverses de l'époque risque parfois de faire oublier l'importante contribution fournie par le grand humaniste à la patristique. Elle a occupé néanmoins beaucoup moins de place dans sa vie; elle ne commence à le passionner qu'à partir de 1509, et pendant longtemps encore les travaux sur la théologie historique chemineront de pair avec ceux qui concernent la Bible.

III. LE COMMENTATEUR DE L'ÉCRITURE. — 1° *Travaux scripturaires.* — Depuis l'année 1507, Lefèvre était installé à Saint-Germain-des-Prés, dont son ami Guillaume Briçonnet venait d'être nommé abbé et qu'il entreprenait de réformer. Il est possible qu'à partir de ce moment l'humaniste ait cessé son enseignement au Collège du cardinal Lemoine. Ce qui est certain c'est que les nouvelles conditions de sa vie n'ont pas tardé à influer sur l'évolution de sa pensée et la marche de ses travaux. Au début de sa carrière c'est la philosophie qui l'a surtout préoccupé; insensiblement d'autres études ont accaparé son attention. Le *Theologia vivificans* lui a révélé le monde de la pensée chrétienne antique; peu à peu aussi les études philosophiques disparaissent de son œuvre. Mais les sentiments des Pères ne sont pas, tant s'en faut, la source première de la doctrine catholique. C'est plus haut qu'il faut remonter, aux saintes lettres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dans l'abbaye dont il suit partiellement la vie, et où les efforts de Briçonnet tendent à faire revivre une plus exacte observance, la psalmodie tient une place considérable. Quel service ce serait leur rendre que de montrer aux moines, aux prêtres, aux clercs astreints par office à la récitation des Heures, les trésors cachés que récèle le psautier qu'ils ont sans cesse entre les mains et qui, pour le grand nombre est, un livre scellé!

Telles sont les idées qu'exprime Lefèvre dans la lettre-dédicace du *Psalterium quincuplex* qui paraît en 1509, dédié au cardinal Briçonnet. Les deux tendances de Lefèvre s'y reflètent au mieux. Le philologue veut restituer, autant qu'il est possible, un texte à la fois intelligible et sûr. Tel qu'il se lit dans le bréviaire officiel, le psautier est, en bien des endroits, obscur, parfois incompréhensible. Il est vain de songer pour l'instant à le remplacer par une version nouvelle du texte original, mais ce texte reçu, il est loisible de le faire comprendre en lui comparant d'autres traductions existantes. Sur trois colonnes, dans la première partie du livre, Lefèvre dispose les textes du *psalterium gallicanum*, du *romanum*, de l'*hebraicum*, dus tous trois à saint Jérôme. Dans la seconde partie paraissent sur deux colonnes le texte antéhiéronymien et un texte nouveau (*textus conciliatus*) établi par la comparai-

son des leçons fournies par tous ces témoins. A la suite de chaque psaume figurent, dans la première partie, les notes critiques généralement brèves qui permettront de saisir le sens avec plus de facilité. Tel est le travail du philologue : première tentative, hélas non continuée, de rendre intelligible un texte sacré que tant de circonstances ont contribué à déformer. L'œuvre est loin d'être parfaite; Lefèvre ne sait pas suffisamment l'hébreu pour entreprendre une traduction directe; sa méthode tout empirique ne lui permet guère de remonter à la leçon primitive. Pourtant c'est l'honneur de l'humaniste français, d'avoir entrepris une tâche devant laquelle tant d'autres ont reculé depuis.

Mais comprendre matériellement le texte ne lui suffit pas. Cette intelligence tout extérieure est sans profit pour l'âme. Le mystique qui se développe en lui, veut faire profiter les autres de ses expériences. A quoi bon réciter les psaumes, si cette prière inspirée ne parle pas au cœur. Elle lui parlera d'autant mieux que partout se retrouvera le Christ. Et voici Lefèvre s'efforçant de retrouver, tâche facile à certains endroits, bien plus rude à d'autres, les applications au Sauveur de la psalmodie hébraïque. Pour le Ps. I : *Psalmus de Christo Domino, est enim qui habet clavem David et qui claudit et nemo aperit;* et le Ps. CL, tout autant : *Laudate dominum in sanctis ejus; ex hebræo in* SANCTO *ejus, in Deo et Agno sedenti in throno quem revelata facie conspiciunt beati.* Cela donne l'idée de tout le commentaire. Très peu de références aux commentateurs antérieurs. C'est l'âme de Lefèvre, mystique, enthousiaste, qui s'épanche en méditations personnelles, sobres d'ailleurs, contenues, modérées, d'une grâce toute française. Point de controverse, de discussions. Ce livre, écrit à la veille des formidables événements qui vont bouleverser l'Europe chrétienne, est le plus tranquille, le plus beau qui se puisse imaginer.

Le Psautier édité, et après un voyage sur les bords du Rhin en 1509, qui le met en relations à Cologne avec les *Frères de la vie Commune*, Lefèvre entreprend un travail d'une autre importance, le *Commentaire sur les épîtres de saint Paul*, qui paraît en 1512, dédié à Guillaume Briçonnet, l'abbé de Saint-Germain, devenu évêque de Lodève. Le même esprit s'y retrouve que dans le *Psalterium*. L'humaniste se marque en ce que au texte des épîtres canoniques il ajoute en appendice divers morceaux apocryphes : *Épître aux Laodicéens, Lettres de Paul à Sénèque, Passion des apôtres Pierre et Paul* (soi-disant) rédigée par Lin. — Beaucoup plus importante est l'innovation qui consiste à publier sur deux colonnes, en gros caractères le texte de la Vulgate, signalé ainsi comme le texte officiel, en caractères plus petits une traduction nouvelle faite directement sur le grec. Cette manière de faire devra sembler hardie : elle est justifiée par la tranquille affirmation de la préface que la version courante des épîtres pauliniennes n'est pas l'œuvre de saint Jérôme : *Apologia quod vetus interpretatio epistolarum beatissimi Pauli quæ passim legitur, non sit tralatio Hieronymi.* Cette affirmation, dont on sait qu'elle n'est pas encore définitivement acceptée aujourd'hui, permet à Lefèvre de prendre avec le texte officiel toutes les libertés nécessaires. Remarquons d'ailleurs que le texte substitué par lui à la Vulgate, ne vaut guère mieux que celui-ci. Mais ce qui est à retenir, c'est la facilité avec laquelle, dès l'abord, la critique textuelle des livres saints s'émancipe du contrôle des théologiens. C'est un humaniste, simple maître ès arts qui prend à l'égard d'un texte officiel, cette liberté. Le fait est gros de conséquences. Sobre, précis, dépouillé des références aux anciens auteurs qui encombrent trop souvent les œuvres de ce genre, le commentaire serre d'assez près le texte, s'efforce d'en mettre en lumière le sens historique, mais tourne assez volontiers à la parénèse. Nous étudierons plus loin les principales idées théologiques qui s'y révèlent.

Bien qu'il n'ait paru qu'en 1522, le *Commentaire des quatre Évangiles*, ne diffère pas sensiblement par son esprit de celui de saint Paul. Pourtant de graves événements se sont déroulés dans l'intervalle qui sépare les deux publications. La révolte de Luther a commencé en Allemagne; le 10 décembre 1520, la bulle de Léon X a été brûlée à Wittenberg; en avril 1521, à la diète de Worms, Luther a refusé de rien rétracter; les schismes se multiplient, la guerre religieuse va éclater. Voilà pour l'état général de l'Europe dont on ne laisse pas de se précoccuper beaucoup dans le cercle où vit maintenant Lefèvre. Depuis 1520, il est installé à Meaux auprès de Guillaume Briçonnet, nommé au siège épiscopal de cette ville en 1516 et qui, au retour d'une mission à Rome, prend au sérieux son rôle d'évêque. La réforme de l'Église que, depuis si longtemps, tant de voix réclament, le nouveau prélat voudrait la commencer dans son diocèse. Il s'entoure donc des hommes qu'il juge les plus aptes à réaliser son dessein. Lefèvre est venu l'un des premiers, 1520, et nous dirons plus loin comment il cherche, avec le « groupe de Meaux » à faire passer dans la réalité les belles intentions et les généreux desseins de Briçonnet. Mais le vieil humaniste est plus fait pour le travail silencieux du cabinet que pour l'action. S'il s'acquitte avec zèle des fonctions de vicaire général que lui a confiées l'évêque, il lui reste assez de temps pour composer des œuvres d'érudition, et voici que paraissent en 1522 les *Commentatorii initiatorii in quatuor evangelia.* C'est encore une œuvre de savant; mais visiblement dans l'esprit de Lefèvre les préoccupations philologiques de jadis sont en recul. Pas d'essai de correction du texte reçu; seulement à la fin de chaque chapitre, avant de passer au commentaire, l'auteur aligne des *annotationes breves circa litteram*, où la comparaison avec l'original permet d'éclairer le texte de la Vulgate. Par contre le commentaire s'est étoffé; surtout il s'est approfondi. L'Évangile n'est-il pas la source jaillissante de toute piété, de toute vie intérieure, de toute vérité. La préface est un dithyrambe en l'honneur de la « bonne nouvelle, verbe du Christ, verbe de Dieu, évangile de paix, de liberté et de joie, évangile de salut, de rédemption et de vie. Évangile de paix, qui nous sort de la guerre perpétuelle, de liberté après la très dure servitude, de rédemption après la captivité effroyable. Ceux qui n'aiment point le Christ et sa parole, comment pourraient-ils être chrétiens? Faire aimer cette parole sainte c'est le premier devoir des pontifes et tout spécialement de celui qui est appelé le premier, le souverain...; que ce soit de tous les chrétiens l'unique étude, l'unique consolation, l'unique désir, de savoir l'évangile, de suivre l'évangile de promouvoir partout l'évangile. » C'est donc la tâche que se réserve spécialement Lefèvre de faire connaître l'Évangile; et non seulement sa lettre morte, mais son esprit qui vivifie. Et sans doute il n'est pas sans intérêt de chercher à restituer l'ordre même des événements et de la vie du Sauveur; mais à quoi servirait cette connaissance historique, si elle ne menait pas, *sous la conduite de l'Esprit Saint qui dirige le lecteur croyant*, aux considérations morales, seules utiles pour le salut. C'est ainsi que l'explication de l'Évangile devient une continuelle parénèse, à laquelle conduit d'ailleurs tout naturellement l'interprétation allégorique des détails. Vainement Lefèvre essaie-t-il d'ailleurs de distinguer ce qu'il appelle le sens spirituel du sens allégorique; inévitablement il finit par y revenir. On comprend qu'à son avis une telle recherche ne puisse s'accomplir que sous l'influence continue de l'Esprit Saint : *Et sane humana ratio stulta, stolida et temeraria est quæ credit suis machinis, suis discepta-*

tionibus ac ratiociniis posse illam eruere, suam propriam ignorans incapacitatem, quia verba Spiritus non sensu nostro, non ratione nostra capiuntur.... sed fide et Spiritu desuper immisso ratione potentiore atque capaciore. In Ev. Joan., VIII, 27, § 72. C'est ce que dira plus clairement encore le commentaire sur la *IIa Petri*, III, 16, qui date de quelques années plus tard : « Pour l'intelligence des divines Écritures, nous avons besoin d'un maître, le Saint-Esprit, qui secrètement inspire les âmes des humbles et des vrais fidèles. Car si nous ne sommes point guidés par lui, nous ne pouvons que déchoir de la fermeté de la foi et de la vie, qui nous fait vivre en Jésus-Christ. » *In Epist. IIam Petri*, III, 16, § 22. Nous aurons à nous expliquer plus loin sur l'importance qu'il faut attacher à ce principe d'interprétation de la sainte Écriture.

Ne séparons pas du Commentaire sur les Évangiles, malgré sa date un peu plus tardive, le *Commentaire sur les épîtres catholiques*, paru en 1527, mais qui était déjà, semble-t-il, composé en 1525. Même méthode, même inspiration, même résultat; il semble difficile de trouver entre cette production et le *Saint Paul* paru quinze ans plus tôt une différence appréciable. Tout au plus pourrait-on dire que le vieil humaniste est de plus en plus sûr de sa méthode, de plus en plus persuadé de l'excellence de ses méditations sur la sainte Écriture.

2° *Principales idées théologiques de Lefèvre.* — Le moment semble donc venu de jeter un coup d'œil d'ensemble sur la production scripturaire de notre auteur. Si l'on songe qu'elle a vu le jour au moment même où se déroulaient en Allemagne les événements religieux que l'on sait, à l'époque même où les idées luthériennes commençaient à pénétrer en France et dans les milieux mêmes où se mouvait Lefèvre, il est indiqué d'y rechercher si, et jusqu'à quel point, elle reflète les idées que Luther vient de jeter dans la circulation.

Or, s'il est certain que Lefèvre a exercé sur Luther une incontestable influence (il est probable que celui-ci, eut le *Saint Paul* entre les mains dès 1513, et il a annoté le *Psalterium quincuplex*), il est beaucoup plus difficile de noter une réaction du théologien de Wittemberg sur l'humaniste français, qui pourtant l'a connu. Au simple point de vue de la tenue extérieure, l'œuvre de Lefèvre se différencie d'abord de celle du grand réformateur. Nulle part chez lui de ces revendications haineuses, de ces critiques passionnées où un Érasme même se laisse parfois entraîner. L'exposition reste toujours sereine, presque détachée et, si les allusions aux abus de l'époque ne manquent pas, les exhortations que les combattent sont toujours inspirées par la charité, soutenues par cet optimisme robuste qui fait le fond de l'humanisme, et suivant lequel la connaissance de la vérité finira bien un jour par triompher de toutes les résistances.

D'autres part, chez Luther, l'ensemble de la prédication réformiste est intégré, dès le début, en une gigantesque construction logique dont la doctrine *de la justification par la foi sans les œuvres* forme la base. Rien de plus étranger à l'esprit de système que la manière de Lefèvre. On a dit que « la dogmatique traditionnelle le guide rarement. » Graf, *Jacobus Faber Stapulensis*, p. 29. Si l'on veut dire par là que notre auteur se réfère rarement d'une manière expresse aux enseignements de la théologie traditionnelle, c'est incontestable. Mais il n'est pas nécessaire pour se mettre en règle avec la dogmatique de s'y reporter à chaque moment; l'essentiel est de ne rien laisser échapper qui contredise, soit dans l'ensemble, soit dans le détail, la doctrine enseignée par les représentants autorisés de l'Église. Or, si l'on interroge Lefèvre sur les points principaux qui, à partir de 1517, vont être le plus âprement controversés entre luthériens et catholiques, on doit reconnaître (et le protestant Graf est contraint de l'avouer), que sa position est celle du catholicisme le plus authentique. Nous ne pouvons songer à donner ici toutes les références,on les trouvera abondantes dans le travail de Graf et celui d'Imbart de la Tour. Indiquons seulement les points principaux.

Avant Luther, Lefèvre, dès 1512, a exprimé l'idée de la justification par la foi, et il le fait dans les termes mêmes de saint Paul; il y revient naturellement dans le commentaire des évangiles : « Ton salut ce ne sont pas tes œuvres, mais les œuvres du Christ. Tu ne peux te sauver, mais le Christ seul te sauvera, non ta croix, mais sa croix. Nous sommes sauvés par sa grâce et sa bonté suréminentes. » *In Matth.*, x, 38, § 103. A presque toutes les pages de son œuvre éclate l'hymne à la bonté, à la libéralité divine, s'exprime l'idée que notre salut n'est point l'œuvre de nos forces, mais de la bonté de Dieu. Ce langage, encore qu'il manque des précisions scolastiques, aucun théologien catholique ne saurait le désavouer, et l'on rencontre chez Lefèvre autant de pages où s'affirme la doctrine que la foi n'est vraiment digne de son nom que si elle opère par la charité. Voici qui est plus significatif. Expliquant le passage de saint Paul : *Arbitramur justificari hominem per fidem sine operibus legis*, Rom., III, 28, Lefèvre écrit en propres termes : « Mais on dira : « Si nous ne sommes pas justifiés par les œuvres de la loi, c'est donc en vain que nous travaillons. » Non certes, ce n'est pas en vain. Car si nous ne travaillons pas, quand nous en avons faculté et opportunité, nous perdons la grâce de la justification, et bien plus encore si nous faisons choses vicieuses et contraires à la loi; il faut donc que nous fassions tout le bien possible et cela avec instance pour retenir la justification et non seulement pour la retenir, mais pour l'augmenter en nous. Ne va pas croire que tu es incontinent justifié parce que tu as la foi. Il n'en est rien. Car ce n'est ni la foi (prise isolément) qui nous justifie, ni les œuvres. « Les démons croient », dit l'apôtre Jacques. Mais nous sommes justifiés par la foi de même que par les œuvres; par celles-ci d'une manière plus éloignée, par celle-là d'une manière plus proche; celles-ci sont moins, celle-là est plus nécessaire. Car par les œuvres sans la foi nul n'a jamais été justifié. Mais, au contraire, il en est qui sont justifiés par la foi sans les œuvres. En fait ce n'est ni la foi, ni les œuvres qui justifient; elles préparent à la justification, car c'est Dieu seul qui justifie les circoncis en partant de la foi, *ex fide*, les incirconcis par la foi, *per fidem*... Ainsi donc les œuvres sont comme une préparation, elles nettoient la route, *purgantia viam;* la foi est le terme et pour ainsi dire l'entrée de la possession divine. » Il est entendu que ceci a été écrit avant l'explosion du luthéranisme, mais l'on trouverait dans le *Commentaire des Évangiles* (1522) des passages non moins significatifs. « La première justification se fait par la foi, car celle-ci est une lumière; la seconde par la charité, car celle-ci est une chaleur, mais une chaleur unie à la lumière. Car si l'amour, si la charité, n'est pas incontinent jointe à la foi, ne nous attache pas à elle et à l'auteur de la foi, elle ne justifie personne; on ne peut pas vraiment l'appeler amour et charité. » *In Joan.*, I, 23, § 12. Voir aussi le développement sur les bonnes œuvres à propos de Joa., III, 18, § 27, et bien d'autres passages.

Et ces œuvres ne consistent pas seulement dans la pratique des vertus chrétiennes obligatoires; ce peuvent être ces œuvres de surérogation, œuvres de pénitence et autres contre lesquelles Luther s'est élevé avec la violence que l'on sait. Sans doute, dit Lefèvre, elles ne peuvent par elles-mêmes nous justifier : « Mettre un cilice, affliger son corps par la discipline,

le dompter par la faim, la soif, l'abstinence, le fatiguer par des pèlerinages, ce n'est pas à proprement parler faire pénitence mais donner des signes extérieurs de pénitence. » *In Ep. ad Hebræos.*, VI, 6, § 22 examinatio. En conclura-t-on que l'on doit mépriser ces mortifications volontaires? Non, dit Lefèvre : « Alors ces macérations de la chair, les jeûnes, les veilles, la nudité, la pauvreté, il ne faut point les estimer? A Dieu ne plaise! quand il le faut, il est nécessaire de les appliquer à la chair et à coups redoublés, de même qu'on donne de l'éperon au cheval récalcitrant... Et même quand la chair n'est point rebelle, je ne contesterai pas qu'il y ait avantage à les employer. L'Apôtre châtiait son corps par ces moyens, voulant en tout se conformer au Christ, pour n'être pas exclu de sa compagnie. Toutefois ce n'est pas dans ces mortifications qu'il plaçait l'essentiel de son salut, mais dans la grâce du Christ... Et toi tu diras : Je suis pécheur, je porte le cilice, je jeûne, je fais abstinence, je reçois la discipline, je prie, je répands d'abondantes larmes, je me roule dans la poussière pour que Dieu ait pitié de moi, Tu fais bien. Mais tu feras mieux encore quand, accomplissant tout cela, tu ne te regarderas plus toi-même, ni tes œuvres, mais Dieu seul. » *In Epist. ad Coloss.*, III, 5, § 13. Et voici un texte du *Commentaire sur les Évangiles :* « Si par un péché mortel l'on a offensé Dieu, bien que Dieu puisse accorder le pardon à la prière, en ces cas néanmoins la prière, à mon avis, ne suffit pas; il faut y joindre l'expiation selon l'ordonnance de l'Église, qui est l'ordonnance même de Dieu, je veux dire l'ordonnance de l'Église qui a institué pour cela le sacrement de la réconciliation et les autres moyens symboliques de justification, *alias symbolicas justificationes.* » *In Matth.*, VI, 12, § 53. Sur l'institution *divine* de la confession, voir plus loin, col. 143.

Pas plus que les œuvres de pénitence Lefèvre n'attaque les institutions monastiques en tant que telles. A l'occasion il dira son mot, avec sa modération coutumière, contre les abus qui s'y peuvent glisser. Ce qu'il critique par-dessus tout, c'est l'esprit de corps exagéré, qui amène entre les « religions » des rivalités parfois bien regrettables; ce contre quoi il s'élève, c'est l'orgueil monastique si prompt à mépriser les séculiers de tout ordre. De ces critiques dont l'*Imitation de Jésus-Christ* offrirait plus d'un exemple, il ne faudrait pas conclure qu'il repousse les vœux de religion. Le célibat, il le dit hautement, est plus parfait que le mariage « et il faut le préférer à celui-ci, aussi bien à cause de la plus grande pureté qu'il donne, que de la plus grande liberté d'esprit qu'il laisse. » *In I Cor.*, VII, 25 sq., § 48 sq. ; mais, comme le dit saint Paul, tous ne sont pas capables de suivre ce conseil. Discrètement Lefèvre ajoute que le fait pour l'Église d'imposer le célibat à certaines catégories de personnes n'a pas été sans inconvénient. Voir *In I Tim.*, III, 2, § 12 : *Apostolicum nuptiarum ritum retinuerunt Græci neque mutare voluerunt; agamiam acceptaverunt aliæ Ecclesiæ, unde plurimi per deteriorem incontinentiam lapsi in pedicas inciderunt diaboli.*

Le second point d'importance capitale où Luther ait insisté, c'est la doctrine de la grâce. On sait avec quelle violence il a exagéré et poussé aux extrêmes les thèses augustiniennes sur la chute originelle, la déchéance du libre arbitre, la répartition de la grâce, la prédestination. Sur tous ces points si caractéristiques, Lefèvre en reste aux solutions moyennes que la réflexion théologique avait fait prévaloir. C'est à peine si le commentaire de Rom., V, 12 sq. effleure la doctrine du péché originel; et la concupiscence, dont l'exégète parle à propos de Rom., VII, 14, § 58, n'a rien de comparable à celle que décrit Luther. Rien ne vaut ici la transcription du latin : *Non itaque si quis ex viro et muliere sit conceptus, protinus fit ut addictus sit peccato, ut carnem habeat peccati sed quos benedictio aut omnino non prævenit aut non sanavit. Ut certe filii leprosi cum lepra concipiuntur et nascuntur sed potentiali, quæ se suo tempore manifestat et fit actualis, sic omnes filii Adam cum peccato carnis et concipiuntur et nascuntur,* NON ACTUALI SED POTENTIALI, *quod suo tempore suas vires in corpore promit et multiplices concupiscentias contra spiritum suscitat. Omnes dico filii Adam, quos benedictio et gratia aut omnino non prævenit aut non sanavit.* Pour ce qui est du libre arbitre, le péché d'origine ne l'a pas supprimé. La grâce, pour nous porter au bien, exige notre libre consentement. Et c'est avec le même optimisme dont nous avons déjà eu maintes preuves que Lefèvre interprète le redoutable texte de saint Paul : *Ergo cujus vult miseretur et quem vult indurat.* Rom., IX, 18; voir § 82 du commentaire. A plus forte raison explique-t-il le plus largement du monde le mot de l'apôtre : *Deus vult omnes homines salvos fieri*, I. Tim., II, 4. cf. § 8 du commentaire.

Non moins caractéristique est l'attitude qu'adopte Lefèvre à l'égard du dogme du purgatoire. Non seulement il ne songe point à le contester, mais il prétend reviser les preuves sur lesquelles les théologiens l'établissent. Avec l'obsession qu'il a de ne rien avancer qui ne puisse se fonder sur l'Écriture, il en vient à découvrir dans l'Évangile même des textes qui prouvent le dogme traditionnel. C'est ainsi qu'il interprète du purgatoire le *reus erit gehennæ ignis* de Matth., V, 23, § 33, et le *crucior in hac flamma*, de la parabole du mauvais riche, Luc., XVI, 24, § 141. Ce dernier développement serait à étudier dans le détail pour qui voudrait se rendre un compte exact des idées de Lefèvre sur l'eschatologie.

Enfin, pour ce qui regarde la doctrine des sacrements, on ne voit nulle part que Lefèvre s'élève contre les enseignements traditionnels. Tout au plus pourrait-on dire qu'en cette matière il prend une plus grande liberté avec les thèses théologiques qui, sur bien des points d'ailleurs, étaient moins rigides qu'aujourd'hui. Il ne faut jamais oublier que c'est la Réforme, qui a forcé la dogmatique chrétienne à préciser en choses sacramentelles, bien des concepts qui étaient demeurés quelque peu flous. Nulle part Lefèvre ne s'exprime sur le nombre des sacrements, et cela n'a rien d'extraordinaire chez un commentateur de la sainte Écriture. Sur leur efficacité voici, ce me semble, ce que l'on pourrait trouver chez lui de plus compromettant. C'est le passage relatif au texte de Jac., V, 14, sur l'onction des infirmes. (On voudra bien se rappeler que le *Commentaire sur les Épîtres catholiques* est de 1525, sinon de 1526). « L'apôtre nous dit ici ce qu'il faut faire pour ceux qui sont atteints de maladies corporelles, que l'on fasse venir les presbytres, c'est-à-dire les anciens de l'Église, qui prieront pour le malade, et qui d'abord le consoleront et l'adouciront par l'huile spirituelle, c'est-à-dire par la miséricorde de Dieu. L'apôtre ne leur interdit pas non plus d'employer l'huile matérielle comme signe de l'onction spirituelle sur ceux qui ont confiance en la miséricorde de Dieu. Bien plus, il les encourage à le faire, en suivant le vieux rite apostolique, dont il est question dans l'évangile. « Les apôtres prêchant la pénitence, est-il écrit, chassaient les démons, et oignaient d'huile les malades, qui en étaient guéris. » Et cela, je le pense, arrivait encore en ce temps (de Jacques), où demeuraient la ferveur de la foi et la dévotion de l'esprit : des guérisons se produisaient... Aujourd'hui, hélas, les malades nous montrent quelle est la faiblesse de leur foi. C'est le plus tard possible, quand ce n'est pas trop tard, qu'ils appellent les anciens de l'Église, *seniores ecclesiæ*, pour conseiller et consoler leur âme, pour l'affermir contre les attaques du malin.... Quand l'état est désespéré, à la place des anciens de l'Église, que

l'apôtre Jacques indique et qui doivent être des hommes pleins d'esprit et de foi, annonçant en toute pureté le verbe de Dieu et l'évangile du salut, on appelle des prêtres quelconques (ainsi nomme-t-on ceux qui administrent les sacrements), ils font l'onction à ces moribonds, mais rien ou presque rien de ce que prescrit l'apôtre. » *In Jac.*, § 39. Nul doute que l'on ne puisse tirer de ce texte des conclusions fâcheuses sur le sentiment de Lefèvre; toutefois les expressions entendues *prout sonant* restent, à la rigueur, susceptibles d'une interprétation orthodoxe. Autant peut-on en dire du passage relatif à la confession qui suit immédiatement et qu'il est bon de donner dans son texte. Après avoir signalé, à propos de Jac., v, 16, la pratique ancienne de l'aveu mutuel que les premiers fidèles se faisaient de leurs torts, Lefèvre ajoute : *Nunc autem remissa fide aut prorsus in plurimis extincta, quam Christus Jesus per suum verbum et suum spiritum suscitet, est alius confessionis peccatorum modus, quem etiam sua misericordia acceptet, et parum nunc fit aut quod hic Jacobus monet, aut quod Christus ipse præcipit. Ibid.*, § 40. Et pourtant dans le *Commentaire des Évangiles*, à propos de Joa., xx, 23 il est dit clairement : « Comment les péchés seront-ils remis s'ils ne sont pas connus, comment seront-ils connus si le hommes ne les confessent pas? Ainsi donc quand le Seigneur parle de la sorte, il insinue qu'il faut faire l'aveu de ses péchés. La manifestation des péchés est donc de droit divin : *est ergo peccatorum manifestatio juris divini. In Joan.*, » § 146. — Pas davantage sur la doctrine eucharistique Lefèvre ne se sépare de l'enseignement traditionnel. Inutile de multiplier les passages où il affirme la présence réelle; et, si le mot de transsubstantiation ne se rencontre pas sous sa plume, cela ne veut pas dire que soit rejeté le dogme qu'il exprime. Je ne sais vraiment pourquoi l'on a voulu, et cela date de loin, chercher des traces de l'*ubiquisme* luthérien dans des passages où Lefèvre affirme simplement que le Christ est présent corporellement *partout où il veut*, *In Joan.*, xx, 19 sq., § 146, cf. *In Joa.*, iv, 19-20. Ces passages sont l'expression même du dogme de la présence réelle. Il n'y a pas à insister non plus sur le fait que notre exégète demande, pour que le sacrement opère, la foi du communiant. Tous les théologiens l'ont dit, à la suite de saint Augustin. Et quant à prétendre qu'il nie la réalité du sacrifice de la messe parce qu'il affirme, à la suite de l'Épître aux Hébreux, vii, 27, le caractère unique et définitif du sacrifice de la croix, il faut vraiment ignorer, pour tirer cette conséquence, les principes les plus élémentaires de la dogmatique catholique.

Ainsi, sur tous les points principaux où va s'exacerber à partir de 1520 la discussion entre luthériens et catholiques, nous trouvons Lefèvre plus rapproché de la dogmatique traditionnelle que des innovations de Wittemberg. Il n'est pas jusqu'à la doctrine de l'invocation des saints qui ne soit affirmée par notre humaniste. Sans doute il critique, et pour une fois avec assez de verve, la superstition qui ne voit dans les saints que des distributeurs de grâces temporelles, spécialisés en tel ou tel service qu'obtient infailliblement d'eux la prière du fidèle : « Demandes-tu aux saints, écrit-il, de t'accorder un seul grain de blé? tu crées une nouvelle Cérès. Une seule mesure de vin? c'est un nouveau Bacchus. La santé de ton troupeau? voilà un nouveau Pan... La tranquillité des flots? voici un nouveau Neptune. En toutes choses honorons moins les instruments de Dieu... que Dieu même se servant de ces instruments. » *In Marc.*, xvi, 17 sq., § 104. « Lefèvre, dit Imbart de la Tour, n'en garde pas moins la foi à leur intercession comme à la réversibilité des mérites. Nul n'a mieux parlé de la Vierge « sans péché » et de sa maternité divine. Ici encore le grand humaniste n'entend point supprimer la tradition doctrinale, mais la spiritualiser. » *Les origines de la Réforme*, t. iii, p. 150.

Et pourtant il faut bien reconnaître que la lecture des commentaires de Lefèvre et, même des tout premiers en date, ne laisse pas de créer je ne sais quel vague malaise. A analyser celui-ci, on voit qu'il provient aussi bien de ce que dit notre exégète, que de ce qu'il ne dit pas. Chez lui, avons-nous dit, pas de récriminations violentes, contre les abus de l'Église, mais une perpétuelle comparaison entre la réalité présente et l'idéal que prescrit l'Évangile. Et ce perpétuel contraste finit par laisser le lecteur dans l'idée qu'il existe une opposition absolue entre l'état de l'Église présente et la vraie doctrine chrétienne. A suivre l'exégète, on arriverait à se convaincre qu'il manque quelque chose d'essentiel à l'institution chrétienne présente pour réaliser l'œuvre que le Christ avait voulu voir s'accomplir par elle. — Et d'autre part Lefèvre ne fait point appel à l'Église pour accomplir les changements nécessaires, très différent en cela de ceux qui, au cours de xv[e] siècle, ont préconisé la réforme. Un d'Ailly, un Gerson s'expriment avec plus d'énergie peut-être sur les abus à combattre, les désordres à réprimer. Mais la lutte contre toutes les contrefaçons sera menée, pensent-ils, par l'Église même et au nom du principe ecclésiastique. Cette idée disparaît presque dans l'œuvre de Lefèvre. A le lire, on se douterait à peine qu'il existe une institution de droit divin dépositaire de la doctrine chrétienne, dispensatrice des grâces divines, gardienne des formes traditionnelles du culte. On ne voit guère chez lui que le croyant, isolé en face de Dieu, puisant dans la lecture des Saintes Lettres l'inspiration nécessaire à sa vie religieuse, directement illuminé, nous l'avons souligné au passage, voir col. 138, par l'opération du Saint-Esprit. Et sans doute cet état d'esprit n'est pas nouveau, il se constate chez nombre de mystiques du xv[e] siècle. Ce retour à l'Évangile en dehors du contrôle de l'Église n'en est pas pour cela moins dangereux. Et la tranquille assurance avec laquelle Lefèvre répète qu'il suffira d'éclairer les âmes des croyants pour que se réforment et la foi et les mœurs, ne laisse pas d'inquiéter au moment surtout où se font entendre dans l'institution ecclésiastique, les craquements précurseurs de la ruine. Le jour où les principes qu'il déduit dans le silence tranquille de sa retraite pénétreront dans les masses, on peut s'attendre à des catastrophes. Or nous allons voir Lefèvre s'employer résolument à les divulguer.

IV. Le réformiste a l'œuvre et ses tribulations. — Des facilités spéciales s'offraient pour cela à l'humaniste converti à l'*évangélisme*. Dans le groupe qui entoure Briçonnet, nous allons le voir jouer pendant quelques années un rôle prépondérant. Mais bientôt les événements se développeront dans un sens un peu différent de celui qu'il avait prévu; englobé, non sans raison, dans les suspicions qu'excite « le groupe de Meaux », Lefèvre n'aura plus que la ressource de disparaître.

1° *Le « groupe de Meaux »*. — Depuis 1520, Lefèvre avait rejoint à Meaux le nouvel évêque Guillaume Briçonnet; logé d'abord au palais épiscopal, il sera nommé, le 11 août, administrateur de la léproserie, et le 1[er] mai 1523, vicaire général du diocèse. Il n'était pas le seul à avoir rejoint à Meaux l'évêque réformateur en qui l'évangélisme mettait ses espérances, et qui, avec le zèle d'un François de Sales, ou d'un Charles Borromée entreprenait la réforme de son diocèse. D'autres savants avaient accompagné le vieil humaniste. Gérard Roussel, à qui Briçonnet confiera la cure de Saint-Saintin, l'helléniste Vatable, un compatriote de Lefèvre; deux théologiens aussi Martial Mazurier, principal du collège Saint-Michel à Paris, et Pierre Caroli,

chanoine de Sens, Michel d'Arande enfin qui deviendra plus tard évêque de Saint-Paul-Trois-Châteaux. On voit quelquefois joindre à ces noms celui de Farel (Graf. p. 62). C'est une inexactitude. Farel a pu faire à Meaux des visites plus ou moins longues, il n'y était pas installé d'une manière stable. — Nous ne pouvons étudier en détail les moyens dont Briçonnet prétend se servir pour réformer son diocèse; disons seulement qu'il attache à la prédication des vérités chrétiennes de l'Évangile, comme disait son entourage, une importance capitale. Si Mazurier et Caroli ont été avec l'évêque lui-même les agents effectifs de cette annonce de la bonne nouvelle, Lefèvre, à qui son grand âge interdit les moyens d'actions violents, travaillera à sa manière à la diffusion la plus étendue de la parole de Dieu.

2° *La vulgarisation de l'Écriture.* — Jusqu'à présent il s'est adressé aux lettrés. Rédigés en latin, le *Psalterium*, le *Saint Paul*, les *Commentaires des Évangiles* qui ne vont pas tarder à paraître, les *Commentaires des épîtres catholiques*, qui parallèlement se préparent, ne peuvent atteindre la masse. A l'œuvre d'exégèse doit succéder l'œuvre de traduction. Cette traduction de la Bible on commence à la réclamer dans certains milieux plus ouverts à « l'évangélisme » et spécialement dans le petit cercle qui se groupe autour de la mère du roi, Louise de Savoie, de la sœur du roi, Marguerite d'Angoulême, qui va devenir duchesse d'Alençon, puis reine de Navarre. Cette dernière, en relations épistolaires continues avec Briçonnet, demande qu'on lui fournisse un meilleur texte de la Bible française que l'édition de Jean de Rély exécutée sous Charles VIII en partant des Bibles « hystoriées » du Moyen Age. Lefèvre se met donc à l'œuvre; le 8 juin 1523, paraît la version française des quatre évangiles avec en tête une épître exhortatoire et cette devise : *Christus dixit : Prædicate evangelium omni creaturæ. Qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit.* La devise, l'épître c'est un programme, disons mieux, un manifeste « Besoins du peuple chrétien depuis trop longtemps sevré de la parole du Christ, ordre de Dieu même qui a voulu que l'Évangile fût annoncé à tous, traditions du sacerdoce juif qui faisait connaître et lire la Loi, des évangélistes et des apôtres qui ont écrit pour le peuple, de l'Église primitive qui a traduit dans les langues diverses du temps, tentatives analogues dans les autres pays, toutes ces raisons sont invoquées pour justifier l'œuvre nouvelle. Comme Érasme, Lefèvre proclame la nécessité pour chaque chrétien de connaître la règle universelle *qui est la parole de Dieu. Qui défendrait aux enfants de avoir, veoir et lire le Testament de leur Père?* » Imbart de la Tour, t. III, p. 127. C'est le sens également de l'épître exhortatoire qui précède la traduction des Épîtres, des Actes et de l'Apocalypse laquelle paraît le 8 novembre de la même année. Est-ce à dire que Lefèvre entende livrer l'Écriture au jugement et à la discussion des foules. Certains l'ont prétendu, et tout comme l'*Index* publié par la Sorbonne, en 1551, qui qualifie l'épître exhortatoire aux évangiles d'*épître luthérienne*, ils accusent Lefèvre, non sans apparence de raison, d'avoir inscrit dans ces préfaces les principes mêmes de la réforme protestante : Pas d'autre règle de foi que la sainte Écriture, point de salut sinon par le Christ; nécessité absolue où se trouve chaque chrétien de chercher lui-même dans l'Écriture la règle de sa vie religieuse. L'auteur de la traduction française a cependant pris ses précautions pour ne pas être compris à rebours. La lecture du Nouveau Testament ne devra être faite par les pasteurs que « ès lieux et aux personnes où on pourra seulement édifier et nul offenser ». Lefèvre déclare en propres termes qu'il n'a publié cette traduction complète « qu'en admonestant tous que nul ne soit curieux ou abusant de son sens ». 2e *épître exhortatoire.* Le vrai moyen de profiter de l'Écriture c'est de la lire avec foi, avec simplicité avec humilité : « Il fault honnorer la Saincte Escripture en ce qu'on en entend, en rendant grâces à Celuy qui donne l'entendement. Et en ce que on n'entend point, en le croyant selon le sens de l'esperit de Dieu et non point selon le nôtre. » *Ibid.*

Après le Nouveau Testament, le Psautier; il est fini d'imprimer le 17 février 1525, et débute, comme les livres précédents, par une *Epistre comment on doibt prier Dieu*; chaque psaume est accompagné d'un *argument brief pour chrestiennement prier et entendre aucunement ce qu'on prie.* N'est-il point urgent en effet d'ouvrir à tous le sens de ce livre scellé, de faire en sorte qu'au lieu de « barbotter » des mots, chaque chrétien qui assiste à l'office perçoive les beautés édifiantes des prières que l'Église met sur ses lèvres. Il n'est pas question encore de la liturgie en langue vulgaire, mais déjà les amis de Lefèvre entreprennent, timidement d'ailleurs, de la délatiniser, et font chanter au peuple, en français, le symbole de Nicée et le *Pater.* Nous ignorons la part que prit Lefèvre à ces innovations liturgiques, fort rationnelles peut-être, mais si dangereuses eu égard aux circonstances où on les produisait.

Mais nous connaissons la part considérable qu'il voulut prendre à la réforme de la prédication. Le tout n'était pas pour Briçonnet d'imposer aux curés la régularité des sermons; encore fallait-il les mettre à même de remplir ce devoir de leur charge. Leur instruction théologique ne les y préparait guère. On résolut, à l'évêché de Meaux, de leur mettre en main un manuel où ils trouvassent toutes prêtes leurs instructions dominicales. De cette pensée sortit un petit livre anonyme, mais qu'il y a toutes raisons d'attribuer en grande partie à Lefèvre : *Les Epistres et Evangiles des cinquante et deux dimanches de l'An avecques briefves et tres utiles expositions d'ycelles.* Le livre ne porte pas de date, il a pu paraître dans les premiers mois de 1525. Graf prétend (et ça été aussi en novembre 1525 l'opinion de la Sorbonne) qu'ici plus clairement que partout ailleurs s'expriment les idées de la Réforme : l'Écriture seule règle de foi; le droit pour chaque chrétien d'examiner d'après cette règle tout ce qu'on lui enseigne et de repousser ce qu'il n'y trouve pas conforme; le salut par la foi seule; le rejet de l'invocation des saints, etc. *Loc. cit.*, p. 79-86, nombreuses références. Dans la réalité les idées exprimées ici ne diffèrent pas très sensiblement de celles que nous avons rencontrées précédemment. Il paraît indiqué de recourir aux grands commentaires pour faire l'exégèse de ces courtes réflexions. Or l'étude parallèle du texte latin et de l'explication française montrerait, semble-t-il, que souvent l'écart est à peine sensible entre les deux expressions de la pensée de Lefèvre. A peine pourrait-on dire que l'allusion aux graves événements qui se déroulent en Europe, et qui ont leur contre-coup en France et spécialementt dans le diocèse de Meaux, se fait plus nette et légèrement plus agressive.

Les choses en effet prirent soudain en 1525 une allure de catastrophe; nous allons voir comment Lefèvre sera emporté par le torrent; mais constatons, pour n'y plus revenir, que les événements ne changeront rien à la résolution qu'a prise le vieil humaniste de mettre l'Écriture à la portée de tous. En 1528, il fera paraître à Anvers la traduction française de l'Ancien Testament, le Psautier excepté, et cela *avec l'approbation de l'inquisiteur de Louvain*, donnée le 20 juin 1528. Ainsi toute la Bible est maintenant en français; il ne tient plus qu'à la publier en un seul tout, c'est ce qui arrive en 1530, où paraît à Anvers : *La saincte*

Bible en francoys translatee selon la pure et entiere traduction de sainct Hierosme, conferee et entierement revisitee selon les plus anciens et plus corrects exemplaires, avec un privilège de l'empereur Charles-Quint, donné à Malines le 4 juillet 1530; 2ᵉ édit. en 1534 avec un privilège impérial donné à Bruxelles le 21 novembre 1533. Voir à ce sujet une très curieuse lettre du nonce, Jérôme Aléandre, à un secrétaire de Clément VII, dans Herminjard, *Correspondance des réformateurs*, t. II, p. 386-388. Bien que le nom de Lefèvre ne figure sur aucune de ces deux dernières traductions de la Bible, il ne saurait faire de doutes qu'il en soit réellement l'auteur. On remarquera seulement, c'est un signe des temps, qu'à partir de 1527 il a cessé de se faire imprimer en France. Le commentaire latin sur les Épîtres catholiques est édité à Bâle; c'est à Anvers, *avec l'approbation d'ailleurs des autorités civiles et ecclésiastiques*, qu'ont paru les deux derniers ouvrages du vieil humaniste français.

3° *L'infiltration luthérienne à Meaux et en France.* — Aussi bien, à partir de 1522, les symptômes se multipliaient en France de la pénétration des idées luthériennes. L'engoûment que l'on montrait à Meaux pour les idées évangéliques devait être singulièrement favorable à l'infiltration dans ce diocèse des doctrines de Luther. Au palais épiscopal de Briçonnet, on ne se privait pas de lire les publications en provenance d'Allemagne, et même les têtes les plus solides résistaient mal à leur emprise. Sans doute l'évêque lui-même, Lefèvre, Vatable, prétendaient repousser toute idée, même lointaine, de schisme; peut-être n'en était-il pas de même chez tous les membres du groupe. Caroli, en particulier, semble avoir donné de bonne heure dans les innovations religieuses les plus risquées; et bientôt l'on apprendrait que Guillaume Farel passait à la Réforme et se retirait à Bâle, 1523. Or la sécession de Farel n'amène pas la rupture définitive et immédiate entre lui et son vieux maître. Bien plus Guillaume s'efforce d'entraîner Lefèvre ou tout au moins de le compromettre. De Bâle il le met au courant des événements religieux d'Allemagne, lui fait passer l'abondante littérature théologique qui fleurit autour de la Réforme, essaie de le mettre en rapport avec les évangéliques de Lyon. Voir surtout Herminjard, *Correspondance des réformateurs*, t. I, n. 85, 98, 103. Cette dernière lettre adressée à Farel par Lefèvre est extrêmement importante. L'ancien disciple avait rendu compte à son maître des thèses prêchées à Breslau par Jean Hess sur la grâce, la liberté chrétienne et le mariage des prêtres, et Lefèvre lui répond par une approbation, d'ailleurs assez vague : *mirum est quam consono spiritu de verbo Dei, de summo Christi sacerdotio, de matrimonio omnia dicantur.* Ainsi Farel entraînait-il peu à peu le « groupe de Meaux » dans l'orbite des novateurs suisses et strasbourgeois et surtout de Zwingli et d'Œcolampade.

Ce n'était pas à Meaux seulement que la propagande luthérienne se faisait sentir; toute la France, peut-on dire, entrait en fermentation. Et ce serait une erreur, Imbart de la Tour l'a fait remarquer avec beaucoup de justesse, que de dire que le mouvement, parti de Meaux, s'est répandu de là dans le reste du royaume. En fait, les doctrines allemandes s'infiltraient partout, et il ne serait pas malaisé d'en signaler les propagateurs et d'en déterminer les voies de pénétration. Il est impossible de dresser aux frontières d'un pays des cloisons tellement étanches que les idées n'arrivent pas à les traverser. Ce n'est point l'objet de cet article d'écrire l'histoire de la pénétration en France du luthéranisme; et l'on veut seulement marquer ici le part de responsabilité qui revient à Lefèvre et à son groupe dans le développement des idées protestantes. On résumera au mieux le rôle du vieil humaniste en disant qu'à son insu il a préparé le terrain où devaient prospérer les germes venus d'ailleurs. Séduit par son rêve évangélique, persuadé qu'il n'y avait aucun inconvénient à semer à pleines mains les saintes réflexions que lui inspirait la lecture des livres saints, il n'a pas compris qu'en une époque troublée il est indispensable à qui veut guider les autres d'avoir soi-même une idée bien arrêtée. Au juste que voulait-il? Ramener les âmes à Dieu, par l'Évangile. Beau programmme à coup sûr, mais qui pouvait diversement se comprendre. Luther lui aussi prétendait bien ne pas faire autre chose; les premiers réformateurs de la Suisse et des pays rhénans n'avaient eux non plus en bouche que la restauration de l'Évangile, et l'on voyait bien vite ce qu'ils entendaient par là. Dans tout le centre de l'Europe retentissait maintenant le cri de *Los von Rom;* le même cri n'allait pas tarder à retentir en France. Le retour à l'Évangile serait-ce donc la rupture définitive avec l'Église traditionnelle? « Le vieux maître, dit Imbart de la Tour, rêvait une renaissance pacifique. C'était bien autre chose, une révolution religieuse qui commençait. » *Loc. cit.*, t. III, p. 169.

4° *La réaction.* — Mais la France n'était pas entièrement désarmée. A défaut de l'autorité royale hésitante et indécise, à défaut de l'épiscopat où les idées réformistes n'étaient pas sans exercer quelque séduction, deux grands corps allaient prendre la défense de la religion traditionnelle, la Faculté de théologie (disons la Sorbonne, pour faire court) et le Parlement de Paris. C'est à celle-là de signaler les dangers, à celui-ci de prendre contre eux les mesures efficaces.

1. *Premières attaques de la Sorbonne contre Lefèvre.* — Or il y avait plusieurs années déjà que le vieil humaniste était surveillé par la Sorbonne et tout spécialement par le syndic Noël Beda. Incapable de comprendre les aspirations nouvelles de l'humanisme naissant, ce dernier qui avait réussi à exercer au sein de la Faculté une action considérable, poursuivait d'une haine personnelle tout ce qui s'écartait tant soit peu de la scolastique de son époque. Ce conservatisme étroit, on l'avait vu à l'œuvre, en 1514, lorsque la Sorbonne avait pris dans la « querelle de Reuchlin » la position que l'on sait. Lefèvre n'avait pas manqué en cette occasion de prendre le parti de l'humaniste allemand, et son intervention avait fait reculer la Faculté devant une condamnation. Voir Imbart de la Tours, t. II, p. 358. Mais dès ce moment Lefèvre s'était signalé aux rancunes de Béda. Le *Saint Paul*, paru en 1512, avait été épluché de près, et en 1515 Clichtoue avait dû écrire une *Apologie* pour défendre son maître. Cf. ci-dessus, t. III, col. 242. La publication faite par Lefèvre en 1517 d'un petit travail d'exégèse ralluma les querelles. Dans sa *Disceptatio de Maria Magdalena et Triduo Christi*, l'humaniste montrait que l'identification faite dans l'Église latine depuis le temps de saint Grégoire le Grand entre Marie de Magdala, la pécheresse dont il est question Luc., VII, et enfin Marie sœur de Lazare et de Marthe reposait sur une confusion et qu'il fallait soigneusement distinguer ces trois personnages. Il n'en fallut pas plus pour déchaîner un véritable orage. « Un chanoine de Saint-Victor, Marc Grandval, prit violemment Lefèvre à partie, 22 août 1518, à son tour Béda intervint au nom de l'orthodoxie menacée, 1ᵉʳ juillet 1513. » Imbart de la Tour, *loc. cit.*, p. 560; Graf, p. 55. Jean Fischer, évêque de Rochester, fut appelé à la rescousse, tandis qu'une fois de plus Clichtoue, à l'encontre des théologiens, venait au secours de son maître. Lefèvre d'ailleurs était capable de se défendre lui-même. En 1518 il faisait paraître une seconde édition parisienne de sa dissertation : *De Maria Magdalena, triduo Christi et ex tribus una Maria.* La finale était nouvelle. Lefèvre y critiquait une autre « tradition » chère au bas Moyen

Age, celle des « trois maris » qu'aurait eu successivement sainte Anne et des « trois Maries » à qui elle aurait donné le jour. Beda avait répliqué à cette seconde brochure ; à quoi Lefèvre répondait par une *Disceptatio secunda de tribus et unica Magdalena*, 1519. Et cette polémique virulente sur des sujets aussi minimes témoigne des extrémités où l'on se portait très vite. Pour le moment la Faculté refusa de suivre son syndic ; mais Beda arriva à ses fins en 1521. Une *détermination* fut prise le 1er décembre au sujet de l'unique Madeleine. Texte dans Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II *a*, p. VII. Les considérants valent la peine d'être signalés : La prédication publique de la thèse de Lefèvre peut créer du scandale dans le peuple; surtout elle pourrait amener à mettre en doute d'autres pratiques ou institutions, sanctionnées par l'Église de toute antiquité. *Nil certum aut indubitatum in tota Ecclesia demum relinqueretur, si cuique pro suo arbitrio impune liceret hujusmodi traditiones sanctorum Patrum per Ecclesiam receptas rejicere aut calumniari;* en conséquence l'assemblée déclarait que la pensée de saint Grégoire le Grand, selon qui il y a une seule Marie-Madeleine, sœur de Marthe et identique à la pécheresse de Luc., VII, doit être embrassée et retenue, comme conforme à l'évangile du Christ et aux saints docteurs, d'accord avec le rite de l'Église catholique. Les écrits en sens contraire ne peuvent pas être tolérés, *scripta adversus hanc sententiam nullatenus esse toleranda.* Beda voulut aller plus loin, et faire punir Lefèvre comme hérétique par le Parlement. Mais François Ier intervint; il connaissait et aimait Lefèvre; surtout il était sous l'influence de sa sœur Marguerite d'Angoulême, toute dévouée à l'humanisme évangélique. Prévenu par Budé de ce qui se tramait, il confia à son confesseur, Guillaume Petit, l'examen de l'opuscule de Lefèvre. Guillaume déclara que l'ouvrage ne contenait rien de contraire à l'orthodoxie, qu'il s'agissait exclusivement d'une question critique, où il devait être permis à chacun de suivre et d'exposer son opinion. Le roi ordonna donc au Parlement de ne pas inquiéter Lefèvre.

Même attitude du gouvernement en 1523. A peine parus, les Commentaires latins sur les Évangiles sont examinés sans bienveillance par les docteurs de Sorbonne. On en extrait toute une série de propositions qui rendent d'ailleurs assez mal le sens obvie des phrases de l'auteur. En voir la liste dans Duplessis d'Argentré, *loc. cit.*, p. X et XI. Pressé de rétracter ces thèses, Lefèvre s'y refuse et finit par obtenir du roi qu'il évoque directement à son tribunal la querelle pendante entre lui et la Faculté. Dans une lettre pleine de louange pour le vieil humaniste « une des gloires de la France », le roi interdit à la faculté de supprimer le livre ou de procéder ultérieurement contre lui. Texte dans Toussaint du Plessis, *Histoire de l'Église de Meaux*, Paris, 1731, t. II, p. 282.

2. *La lutte ouverte contre Lefèvre.* — Mais les événements se précipitaient. S'ils avaient peut-être tort d'accuser bruyamment Reuchlin, Érasme et Lefèvre même de n'être que les fourriers de la Réforme, les théologiens avaient le droit, qui plus est, le devoir de signaler l'invasion en France des idées luthériennes. La cour elle-même au printemps de 1523 commençait à s'inquiéter; ordre avait été donné de brûler les livres de Luther; en octobre de la même année, la régente, Louise de Savoie, écrivait à la Faculté de théologie, pour lui demander les moyens d'extirper l'hérésie. La Faculté saisissait avec empressement cette occasion et le 7 octobre 1523 transmettait sa réponse. Elle proposait un certain nombre de mesures de salut public, mais ne pouvait s'empêcher de faire remarquer que la répression de l'erreur aurait été dès l'abord plus efficace, si l'autorité royale n'avait pas interrompu elle-même diverses poursuites « par plusieurs évocations des causes concernant la Foy, comme d'un livre composé par Maître Jacques Fabri (Lefèvre) et de ceux dudit de Berquin, qui sont choses au jugement de tous gens savans et non mal affectés, très pernicieuses et périlleuses pour ceux qui en sont causes. Car c'est par inventions subtiles deffendre les Délinquants et nourrir les erreurs et hérésies. » Voir le texte dans Duplessis d'Argentré, *op. cit.*, t. II *b*, p. 3 et 4.

L'évolution de la politique de François Ier, qui, durant l'année 1524, se rapproche du pape Clément VII, était bien faite pour encourager les défenseurs de l'orthodoxie dans la lutte contre une hérésie qui s'affirmait de plus en plus entreprenante. Dans les dernières semaines de 1524 et les débuts de 1525, les luthériens, disséminés sur le territoire français, ne se contentent plus de professer paisiblement leurs opinions : ils deviennent agressifs, à l'endroit des pratiques catholiques. A Meaux, une annonce de l'évêque prescrivant un jeûne est lacérée et remplacée par un placard où le pape est traité d'Antéchrist; des formules de prières sont également mises en pièces. Guillaume Briçonnet se voyait incapable de contenir dans les limites qu'il s'était tracées le mouvement de Réforme. Suspect aux catholiques, bientôt soumis à une enquête, il n'en est pas moins considéré par les luthériens comme un ennemi. La situation de Lefèvre à Meaux se faisait elle aussi de plus en plus difficile.

Elle devint intenable dans l'été de 1525, lors de la vive réaction antiprotestante dont le désastre de Pavie, 25 février 1525, allait donner le signal. Dès l'automne de 1524 le parti de la régente était pris; seule dépositaire, après la capture de François Ier, de l'autorité royale, elle va mener, de concert avec le Parlement et la Sorbonne une lutte vigoureuse contre le luthéranisme envahissant. Fin mars, le Parlement crée une commission de quatre juges-inquisiteurs, qui reçoivent du pape, le 20 mai, les pouvoirs apostoliques. Tout de suite le groupe de Meaux est visé; les juges-inquisiteurs viennent dans le diocèse informer contre les nombreux hérétiques qui s'y découvrent; l'évêque lui-même est sommé de comparaître; Caroli, Mazurier, Roussel, Lefèvre, sont décrétés de prise de corps.

3. *La retraite de Lefèvre à Strasbourg.* — En ces conjonctures il était impossible pour Lefèvre de compter sur les interventions qui, deux fois déjà, l'avaient soustrait aux représailles de la Sorbonne. François Ier était prisonnier en Espagne, où Marguerite était allée le rejoindre pour négocier sa mise en liberté. La rapidité avec laquelle le Parlement menait la répression pouvait faire craindre une issue fatale; le groupe de Meaux n'avait qu'un moyen de se dérober, la fuite. A la fin d'octobre 1525, Lefèvre, Caroli Michel d'Arande, et Roussel se réfugient à Strasbourg.

A défaut de leurs personnes on commence aussitôt le procès de leurs œuvres. Les juges-inquisiteurs avaient saisi à Meaux des exemplaires des *Épîtres et Évangiles pour tous les dimanches de l'année*; ils les transmirent pour examen à la Sorbonne, qui, le 6 novembre 1525, rendit son verdict : 48 propositions textuellement extraites du livre étaient censurées, la plupart comme hérétiques, les autres comme fausses, téméraires, dangereuses. En conséquence la Sorbonne concluait par cette condamnation générale : « Ledit livre renfermant les erreurs susindiquées, parlant mal des bonnes œuvres, prétendant que la satisfaction pour les péchés n'est pas nécessaire au salut, que les lois humaines et les sanctions ecclésiastiques sont de nulle valeur, rejetant de façon schismatique le culte des saints et leurs fêtes, avec les expositions catholiques de la Sainte Écriture et ce sous prétexte de la Divine Écriture même qu'il tire çà et là dans un sens hérétique, ne scandalise pas médiocre-

ment le peuple chrétien; amène des schismes qui seront indéracinables, prend à tâche de rappeler les hérésies des manichéens, des vaudois, des wicléfites et des luthériens; il est en contradiction manifeste avec lui-même, puisqu'il inculque d'une manière continue l'idée qu'il ne faut rien prêcher au peuple que l'Évangile et puisque, d'autre part, il n'est à peu près aucune exhortation, contenue dans ledit livre, qui ne soit contraire à l'Évangile, car ce sont des inventions diaboliques et des contrefaçons hérétiques qui y sont renfermées. Et donc ledit ouvrage mérite d'être publiquement brûlé devant ce peuple même parmi lequel on a essayé de le répandre, avec tous les livres qui lui ressemblent et ceux qui l'ont composé, ou l'ont fait lire et prêcher (ceci est évidemment à l'adresse de Briçonnet); ces personnes en tout cas doivent, pour réparer le scandale, publiquement l'exécrer et le condamner et spécialement les erreurs ci-dessus énoncées. » Duplessis d'Argentré, *loc. cit.*, p. 35 à 40.

Pourtant du fond de sa prison, François Ier avait, le 12 novembre, envoyé au Parlement l'ordre de surseoir en faveur de Lefèvre et de ses amis. La régente transmettait ces ordres à qui le droit, en déclarant qu'elle ne souffrirait pas que Lefèvre fût molesté ou travaillé à tort. Voir les références aux pièces d'archives dans Imbart de la Tour, t. III, p. 250-251. Rien n'y fit. Le 29 novembre le Parlement donnait permission aux juges-inquisiteurs de commencer le procès de Lefèvre. Et les procès de ce genre ne sont pas de vains simulacres; plusieurs exécutions ont lieu dans l'hiver de 1525-1526.

Ce n'était donc pas prudence exagérée que la fuite de Lefèvre et de ses amis. A Strasbourg ils étaient parfaitement à l'abri. Au moment où ils y arrivaient, la Réforme y battait son plein, la messe se disait déjà en allemand, ou même ne se disait plus; dans plusieurs églises le service évangélique était déjà introduit; les religieux commençaient à quitter leurs couvents, certains prêtres s'étaient mariés. Aussi les fugitifs trouvèrent-ils bon accueil auprès des chefs du mouvement réformiste strasbourgeois, spécialement auprès de Capiton. Ils crurent néanmoins devoir garder un incognito d'ailleurs assez transparent. Cette mesure de précaution leur semblait nécessaire pour que, s'ils rentraient en France, on ne pût leur reprocher des compromissions avec des personnages qui étaient dès lors en rupture ouverte avec l'Eglise. De leur côté les réformateurs strasbourgeois ne semblent pas témoigner pour les « évangélistes » de Meaux un très grand enthousiasme. Capiton écrit à Zwingle, le 20 novembre : « Farel, Jacques d'Étaples, Gérard Roussel..., tous français et mes hôtes te saluent... La tyrannie des théologiens les a chassés de France. » *Zuinglii opera*, édit. Schulthess, t. VII, p. 438. Ce n'est pas très compromettant. Mais, s'ils demeuraient plus ou moins en marge du mouvement réformiste, les gens de Meaux ne laissaient pas d'observer avec beaucoup d'intérêt, disons même de sympathie, la façon dont se réalisaient à Strasbourg plusieurs de leurs idées favorites. Pour Lefèvre nous n'avons pas de renseignements positifs, mais la correspondance de Roussel tant avec Briçonnet qu'avec Nicolas Lesueur, l'élu de Meaux, est particulièrement instructive. S'il fait, au moins quand il s'adresse à l'évêque, quelques légères réserves sur les réformes les plus radicales, Roussel n'en exprime pas moins son admiration pour la manière dont s'annonce à Strasbourg le pur Evangile, dont se célèbre le nouveau culte ; et cette admiration ne laisse pas d'être fort inquiétante. Voir Herminjard, *Correspondance des Réformateurs*, t. I, p. 406, 411, 433. On ne saurait donc nier que le séjour des gens de Meaux à Strasbourg n'ait contribué à accentuer encore chez eux la tendance réformiste. L'accentuation des idées « protestantes » dans le Commentaire de Lefèvre sur les Epîtres catholiques s'explique dès lors parfaitement. Sur le séjour à Strasbourg, voir A. Clerval, *Strasbourg et la Réforme française*, dans *Revue de l'Histoire de l'Eglise de France*, t. VII, 1921, p. 139-160.

4. *Lefèvre à Blois.* — Le 17 mars 1526, à Bayonne, François Ier était échangé contre ses deux fils aînés, dont la présence en Espagne garantirait l'exécution du traité de Madrid. Quelques jours après, le roi était à Paris. En même temps qu'il faisait suspendre le procès contre Berquin, il prenait les mesures nécessaires pour que Lefèvre et Roussel pussent rentrer en France. Mais le séjour à Meaux n'était plus possible. Étroitement surveillé par le Parlement et la Sorbonne, sérieusement effrayé par l'allure qu'avait prise en son diocèse le mouvement réformiste, Briçonnet ne songeait plus qu'à se faire oublier. Paris n'était pas plus sûr pour Lefèvre, la manière dont le Parlement agissait à l'égard de Berquin, malgré les vigoureuses interventions du roi, montrait ce que l'on pouvait craindre du zèle des magistrats. C'est dans l'entourage immédiat du souverain que la sécurité était le plus complète; Lefèvre fut installé au château de Blois, résidence ordinaire de la cour, et chargé du soin de la « librairie », en même temps que de l'éducation des enfants de François Ier. Peu de temps après, Roussel venait le rejoindre, ayant été nommé aumônier de Marguerite, laquelle venait d'épouser, le 24 janvier 1521, le roi de Navarre et résidait d'ailleurs à la cour de France. Ainsi les deux amis se retrouvaient, et il semble bien qu'ils aient travaillé ensemble, durant le séjour à Blois, à la traduction des homélies de saint Jean Chrysostome sur les Actes des Apôtres. C'est à Blois encore que Lefèvre prépara la version française de l'Ancien Testament dont nous avons parlé, col. 146.

Mais, si la personne de Lefèvre était à l'abri, son œuvre n'en continuait pas moins à attirer les colères des théologiens. Il n'y avait pas à tenir grand compte des attaques du chartreux Pierre Le Couturier, *Petrus Sutor*, qui, en 1523, avait remis sur le tapis la question du triple mariage de sainte Anne, et qui, en 1525, s'était exercé contre les traductions de la Bible : *De tralatione Bibliæ et novarum reprobatione interpretationum.* De plus grave conséquence étaient les critiques véhémentes que faisait de Lefèvre (et d'Érasme) le syndic de la faculté de théologie, Beda. Le 28 mai 1526, paraissaient *Annotationum Natalis Bedæ... in Jacobum Fabrum Stapulensem libri duo et in Desid. Erasmum Roterod. liber unus qui ordine tertius est. Primus in Commentarios ipsius Fabri super Epp. B. Pauli. Secundus in ejusdem Commentarios super IV Evv. Tertius in Paraphrases Erasmi super eadem quatuor Evv. et omnes apostolicas Epp.* La préface se terminait par ces mots : « Si la secte des misérables luthériens avait tiré son nom, comme cela aurait dû être, de son premier fondateur, je ne sais s'il aurait fallu la nommer luthérienne, d'après Luther, ou plutôt fabriste d'après Lefèvre. » Érasme, dès le 14 juin, avait saisi de cette querelle le Parlement, puis le roi. Son intervention amena François Ier à prendre une fois de plus la défense de Lefèvre. Le 3 août, il écrit au Parlement, qu'il a soumis à des juges spéciaux l'examen des livres des deux auteurs attaqués, et qu'il ne tolérerait pas la circulation des pamphlets de Beda. Il fallut du temps pour amener à composition le vindicatif syndic, et le roi dut, le 18 mars 1527, citer devant lui la Sorbonne, pour lui demander raison de ses attaques contre ses protégés. Voir pour les références aux pièces d'archives Imbart de la Tour, t. III, p. 257-259.

Ainsi les derniers mois de 1526 et le début de 1527 voient François Ier revenir à cette politique de conciliation qui est proprement la sienne. Pour lui il ne

s'agit pas de favoriser le luthéranisme et ceux-là se trompent lourdement parmi les contemporains qui voient en lui un protecteur tout désigné de la Réforme protestante; plusieurs exécutions d'hérétiques déclarés eurent lieu à ce moment, qui montrent bien que le roi ne souffrirait pas les attaques portées contre l'institution catholique. Mais François Ier entend que l'on sépare nettement la cause de l'humanisme chrétien de celle de l'hérésie; d'aucune manière il ne permettra que, sous prétexte de défendre la foi, les flaireurs d'hétérodoxie attaquent des personnages recommandables par leur savoir et leur piété. Les complications de la politique intérieure vont le forcer néanmoins, dans les derniers mois de 1527, à subir les injonctions plus ou moins déguisées des défenseurs attitrés de la foi catholique. En juillet, le Parlement insiste sur la nécessité d'extirper l'hérésie; fin décembre, l'Assemblée du clergé renchérit encore sur ces demandes, et les conciles provinciaux qui se tiennent dans tout le cours de 1528 insistent sur la même idée. Celui de la province de Sens, réuni à Paris du 3 février au 9 octobre, formule la doctrine catholique en face du protestantisme, mais se préoccupe en même temps d'organiser la répression et de commencer la véritable réforme de l'Église. On remarquera les allusions assez transparentes que renferme la préface aux méthodes et aux tendances des humanistes. Mansi, *Concil.*, t. XXXII, col. 1156 E. Et il n'est pas impossible que les théologiens du concile aient songé à telles expressions de Lefèvre en rédigeant les divers décrets dogmatiques, et surtout en signalant les propositions condamnables les plus en vogue parmi les novateurs. Voir Mansi, col. 1178-1179; il y aurait intérêt à comparer cette dernière liste avec les propositions extraites par la Sorbonne, des « Épîtres et Évangiles des dimanches ». D'ailleurs, afin que nul n'en ignorât, Beda s'efforçait de compromettre Lefèvre autant qu'il lui était possible. En février 1529, paraissait sous le nom du syndic une *Apologia adversus clandestinos lutheranos*, destinée à mettre en lumière les hérésies dont regorgeait, à ses dires, toute l'œuvre de Lefèvre. Sur deux points surtout l'humaniste avait erré : sur l'honneur dû aux saints et sur la justification par la foi sans les œuvres. De plus Lefèvre semblait nier aussi la coopération que donne la volonté humaine à la grâce divine, et considérer l'homme, aux mains de Dieu, comme un être purement passif. Clairement Beda appelait contre son adversaire les rigueurs du bras séculier; la gloire du roi, le bien du royaume exigeaient que l'on tirât des hérétiques, francs ou larvés, une éclatante vengeance.

5. *Lefèvre à Nérac. Sa mort.* — Ce n'étaient point là des violences verbales. Le 17 avril 1529, Berquin montait sur le bûcher, auquel la protection de François Ier, l'amitié de Marguerite de Navare avaient été impuissants à l'arracher. Cette exécution n'était pas isolée. Lefèvre comprit, ou ses amis lui firent comprendre, que la cour même de François Ier n'était plus pour lui un lieu de tout repos. En 1529 ou 1530 (il est impossible de préciser la date) le vieillard se retirait à Nérac où Marguerite tenait maintenant d'ordinaire sa cour. Là du moins, en terre navarraise, il était complètement à l'abri des poursuites de la Sorbonne et du Parlement. Le zèle de Beda ne put s'épancher que contre la protectrice de Lefèvre. Il s'exerça également contre Roussel, qui, toujours aumônier de Marguerite, avant de devenir, en 1535, évêque d'Oloron, revint prêcher le carême au Louvre en 1533 et 1534. Il finira d'ailleurs par en cuire au terrible syndic, qui, en juin 1535, sera condamné à l'exil et à faire amende honorable. Lefèvre ne sera plus directement mêlé à cette agitation, ce qui ne veut pas dire qu'il se désintéressât des affaires religieuses de la France. C'est à Nérac qu'il reçut, en avril 1534, la visite du jeune Calvin. Il n'est pas inutile de rapporter ce que dit de cette entrevue du futur réformateur avec le vieil humaniste Florimond de Raemond. « Calvin, dit celui-ci, se dérobe et se coule à Nérac pour voir Roussel et le Fèvre, tous deux bien aimés et favoris de la reine de Navarre : *Ce bon vieillard*, dit Bèze, parlant du Fèvre, *vit de bon œil ce jeune homme, comme présageant que ce devrait être l'auteur de la restauration de l'Église en France.* » (Voir le texte latin dans l'édit de Calvin du *Corpus Reformator.*, *J. Calvini Opera*, t. XXI, p. 123). Il ne dit pas qu'il fut visiter Roussel... Calvin lui communiqua ses écrits et le projet de son *Institution*, tiré dans Angoulême, lui découvre le dessein qu'il avait de rétablir l'Église en sa première pureté, disant qu'il fallait raser tout rès pied, rès terre, pour bâtir un nouvel édifice. Roussel, comme il a dit souvent, tout étonné qu'une si vieille malice eût pu tomber en un si jeune, tâcha de le ramener à la raison, disant qu'à la vérité il était nécessaire de nettoyer la maison de Dieu, l'appuyer, mais non pas la détruire; qu'enfin lui et les autres s'enseveliraient sous la chute et abatis de celle qu'ils pensaient ruiner. J'ai vu des mémoires écrits de la main de Roussel, sur l'opinion de Calvin touchant la Cène, qui montre assez combien il était éloigné de son ami.... Le Fèvre se laissait plus aller aux opinions de Calvin, qu'il voulut pourtant retenir pour la crainte qu'il avait que cet esprit bouillant ne mit tout en désordre, lui donnant au départ ce conseil, de régler ses opinions à celles de Mélanchthon. » *Histoire de la naissance, progrès et décadence de l'hérésie de ce siècle*, Rouen, 1623, l. VII, c. XVII, p. 921-922. On sait que, le 23 août 1535, Jean Calvin rédigeait la lettre dédicatoire de l'*Institution chrétienne* au roi François Ier. Mais vraiment ce serait exagérer la portée de l'anecdote précédente que de voir, comme le fait Graf, un lien quelconque entre les conseils du vieux Lefèvre et la publication du célèbre manifeste. Au contraire, l'on comprend au mieux toute la signification des paroles du vieil humaniste, si l'on remarque que, tout justement à cette date d'avril 1534, des négociations sont entamées, par l'intermédiaire du roi François Ier, entre Mélanchthon et l'Église romaine, pour la reconnaissance d'un certain nombre des réformes indispensables. Rome, à ce moment, se montrait prête à reconnaître quelques-unes des demandes des réformateurs modérés. Est-il interdit de penser que la cour de Nérac, ait été au courant des négociations menées par la cour de France? On comprendrait alors tout le sens du mot de Lefèvre à Calvin : *régler ses opinions à celles de Mélanchthon.* Les conseils de l'humaniste n'auraient en somme différé qu'en apparence des avertissements donnés à Calvin par Roussel.

M. Imbart de la Tour a fait remarquer avec beaucoup de finesse que ces négociations pacifiques furent précisément traversées par les efforts du groupe de Farel; il a montré comment l'*affaire des placards* (octobre 1534) fut justement organisée pour réveiller, par une provocation retentissante, les querelles religieuses sur le point de s'assoupir. — La Navarre ne connut pas la sanglante réaction qui fut amenée par cette triste affaire. Lefèvre cependant dut, comme d'autres bons esprits, regretter cette explosion qui semblait mettre un terme aux espoirs de tous les réformistes. Et c'est en ce sens, nous semble-t-il, qu'il faut comprendre une anecdote relative à ses derniers moments, qu'il paraît bien difficile de rejeter complètement. Elle fut racontée par le roi et la reine de Navarre à Thomas Hubert Léodius, ministre de l'électeur palatin Frédéric II, lequel se trouvait à Paris en 1538. Lors d'une visite que le roi et la reine de Navarre faisaient à l'électeur, on vint à parler de la mort de Lefèvre, et voici ce qu'en aurait dit le roi : « Un jour la reine l'envoya prévenir qu'elle voulait dîner avec lui, avec quelques autres savants aux conversations

desquels elle prenait le plus grand plaisir. Or pendant le repas Lefèvre fut pris d'une soudaine tristesse et se mit à pleurer. Prié d'en dire la cause et querellé par la reine, qui se plaignait de trouver chez lui la tristesse alors qu'elle était venue y chercher la gaieté, il finit par répondre : « Comment pourrais-je être gai, ou réjouir les autres, moi le plus coupable des êtres que la terre ait portés ? » — « Mais quel grand crime avez-vous pu commettre demanda la reine, vous, qui toujours avez mené une vie si sainte? » — Et lui : « Me voici arrivé à l'âge de 101 ans, ayant conservé ma virginité, et je ne me souviens point d'avoir rien commis qui me fasse craindre de quitter ce monde, sauf une seule chose, qui, je l'espère, peut s'expier. » Et sur les instances de la reine, il finit par expliquer au milieu de ses larmes : « Comment pourrai-je paraître devant le souverain tribunal de Dieu, moi qui ai instruit purement et sincèrement dans le saint Évangile de son Fils un grand nombre de gens lesquels, ayant suivi ma doctrine ont supporté avec constance mille tourments et la mort même. Et moi, pauvre docteur sans constance, je me suis enfui; à mon âge, comblé de jours comme je l'étais, je n'aurais dû craindre nulle mort; la mort, j'aurais dû la désirer ardemment, et je m'y suis soustrait en cachette; honteusement j'ai abandonné le commandement de mon Dieu. » La reine aurait tenté de le rassurer, en lui parlant de l'infinie miséricorde de Dieu; les assistants abondaient dans le mêmes sens. Un peu réconforté, il dit enfin : « Il ne me reste donc plus qu'à partir vers Dieu, après avoir fait mon testament, qu'il ne faut plus différer, car je sens que Dieu m'appelle. » Et les yeux fixés sur la reine : « Madame, dit-il, je vous institue mon héritière, mais je délègue ma bibliothèque à votre prédicateur Gérard (Roussel). Quant à mes hardes, et à ce que je puis avoir d'autres, je les laisse aux pauvres. » — « Mais, Jacques, lui dit la reine en souriant, voici un héritage qui ne m'enrichit guère, que m'en reste-t-il? » — « Le soin de le partager aux pauvres. » — « Je le jure, affirma-t-elle, voilà qui me plaît davantage que si mon frère, le roi de France, me faisait son héritière. » Ces paroles le rassérénèrent : « Mais, dit-il, j'ai besoin de quelque repos. Continuez et portez-vous bien, » et il alla s'étendre sur un lit proche de là. On le croyait endormi, quand s'approchant de lui on remarqua qu'il avait rendu son âme à Dieu. » Texte latin dans Hubert Thomas Leodius, *Annalium de vita et rebus gestis.... Friderici II libri XIV*, Francfort, 1624, p. 229-230. Le fond du récit, malgré les critiques très vives auxquelles l'a soumis Bayle, *Dictionnaire historique*, art. *Fèvre*, pourrait être authentique. Les très lourdes préoccupations que dut causer à Lefèvre l'échec de toute la politique réformiste ont bien pu se traduire, à ses derniers moments, en d'anxieuses interrogations, en des scrupules de conscience. Mais de quelle nature étaient ces scrupules? Que l'auditeur des souverains de Navarre ait traduit à sa manière et dans le sens favorable à la Réforme des paroles ayant une autre signification, cela n'a rien d'étonnant.

On dira la même chose d'une note griffonnée au dos d'un billet écrit par Michel d'Arande, évêque de Saint-Paul-Trois-Châteaux, à Farel pour lui annoncer la mort de Lefèvre. Cette note, a-t-on prétendu, est de la main de Farel. En admettant, ce qui n'est pas démontré, l'exactitude de cette affirmation, on devra voir dans le récit que fournit ce papier, la réaction personnelle du fougueux réformateur au récit de la mort de son vieux maître. Voici le texte de la note en question : « Jacques Lefèvre d'Étaples, souffrant de la maladie qui l'a enlevé, fut, durant quelques jours, tellement effrayé à la pensée du jugement de Dieu, qu'il ne cessait de répéter que c'en était fait de lui : « J'ai encouru, disait-il, la mort éternelle pour n'avoir pas osé confesser publiquement la vérité. » Nuit et jour il ne cessait de faire entendre cette plainte. Gérard Roussel l'exhortait à se rassurer et à mettre sa confiance dans le Christ; Lefèvre répondait : « Nous sommes damnés; nous avons tenu cachée la vérité que nous devions professer et attester devant les hommes. » C'était affreux de voir un vieillard si pieux en proie à de telles angoisses et à ce point terrifié par la crainte du jugement divin. Mais finalement, affranchi de toute crainte il se reprit à espérer et s'en alla au Christ. » Texte latin dans Herminjard, *Correspond. des réformateurs*, t. III, p. 400. (Rapprocher de ceci l'appréciation de la *Chronique de Froment* sur la mort de Briçonnet, f° 160; d'après Imbart de la Tour, *loc. cit*,. p. 484, n. 1). On voit qu'il y a entre les deux récits de Léodius et de Farel d'assez notables divergences. Ils témoignent néanmoins, chacun à leur manière, des scrupules dont aurait été assailli, à ses derniers moments, le vieil humaniste. Mais sur quel point portaient ces inquiétudes de conscience? Telle est la question à résoudre et, franchement ce n'est pas à des écrivains tendancieux qu'il faut s'adresser pour avoir la réponse. Retenons seulement qu'à son lit de mort Lefèvre fut assisté par ce Gérard Roussel, depuis quelque temps évêque d'Oloron, et qui, cela est certain pour lui, mourra en bon catholique. La date exacte de la mort de Lefèvre est inconnue, elle doit se placer dans les premiers mois de 1536. L'âge de 101 ans que donne à l'humaniste le récit de Léodius n'a aucune garantie d'exactitude.

Conclusion. — De tout ce qui précède, on retiendra cette impression, qu'il est bien délicat d'apprécier les idées et les tendances de Lefèvre, bien difficile de doser d'une façon précise sa part de responsabilité dans le développement du protestantisme en France. Que ses critiques, que son recours imprudent à l'Écriture seule aient contribué à préparer le terrain où se développeraient les semences luthériennes, il semble malaisé de le contester. Qu'il ait adhéré d'une manière intime à l'ensemble de doctrines de la Réforme, qu'il ait considéré une rupture définitive avec l'établissement ecclésiastique comme la seule condition de succès des idées réformistes, quitte à ne pas accomplir lui-même la démarche libératrice, c'est ce qu'il nous semble plus difficile de prouver. Semblable à tant d'autres écrivains mystiques de ce XVe siècle, avec lequel il a tant d'affinité, il a organisé sa vie religieuse, intellectuelle ou morale, sans tenir assez de compte de la tradition et de l'autorité. Mais il ne se rattache pas directement à la Réforme protestante. « Entre le mouvement luthérien et le mouvement fabriste, écrit très justement M. Imbart de la Tour, il y a parallélisme, et non rapport de causalité. En définitive c'est bien à Luther que la Réforme française, comme toute la Réforme d'ailleurs doit son avènement. » *Op. cit.*, t. III, p. 423.

I. Œuvres de Lefèvre. — On en trouvera une énumération très complète dans l'appendice II du travail de K. H. Graf, p. 222-237. Cet auteur signale année par année les travaux connus et identifiés de Lefèvre; après avoir donné au complet le titre de l'édition *princeps*, il ajoute immédiatement les données principales relatives aux rééditions. Nous passerons rapidement sur les œuvres philosophiques, renvoyant pour le détail à cet excellent répertoire. Voici par ordre de date la série des œuvres de Lefèvre :

1492 : *In Aristotelis VIII Physicos libros paraphrasis*, Paris, rééditée en 1501, 1504, 1510, 1510 (Cracovie), 1511 (Fribourg), 1521 (Paris), 1528. Elle figure en outre dans la grande édition des paraphrases sur toute la philosophie naturelle qui parut par les soins de Valable en 1528 et dans nombre d'éditions postérieures — 1494: *Ars moralis in magna moralia Aristotelis introductoria*, Paris, réédité en 1499. — 1496 : 1. *Artificialis introductio in X libros morales Aristotelis*, Paris; rééditée en 1501 (Vienne), 1502 (Paris), 1506 (Paris), 1511 (Leipzig), et à Paris en 1511, 1512, 1528,

1531, 1537, 1545, et aussi en divers recueils. 2. *Arithmetica decem libris demonstrata; musica libris demonstrata quatuor; epitome in libros arithmeticos divi Severini Boetii; rythmimachiæ ludus qui et pugna numerorum adpellatur*, Paris; réédité en 1514, 1536 (Bâle), 1553 (Bâle). — 1497 : 1. *Decem librorum moralium Aristotelis tres conversiones; prima Argyropili Byzantini, secunda Leonardi Aretini, tertia versio antiqua*, Paris, réédition en 1505, 1510, 1516, 1528, 1535, 1541 (Fribourg). 2. *Textus de Sphæra Joannis de Sacrobosco cum commentario* (la date n'est pas fixée avec certitude, après 1496, avant 1499); réédité fréquemment avec d'autres commentaires d'astronomie et de mathématiques. — 1498 : *Theologia vivificans. Cibus solidus : Dionysii cœlestis hierarchia, ecclesiastica hierarchia, divina nomina, mystica theologia, undecim epistolæ; Ignatii undecim epistolæ; Polycarpi epistola una*, Paris, Graf en a vu de ses yeux un exemplaire; rééditée en 1502 (Venise), en 1515 Paris, avec un comment. de Clichtoue); les épîtres d'Ignace et de Polycarpe ont été imprimées à part en 1520 (Bâle), 1527 (Strasbourg). — 1499 : *Remundi Lullii libri IV : 1us de laudibus B. V. Mariæ qui et ars intentionum appellari potest; 2us de natali pueri parvuli; 3us clericus Remundi; 4us phantasticus Remundi*, Paris. — 1500 : *Artificiales nonnullæ introductiones* (œuvres de Lefèvre, rassemblées par Clichtoue, introduction aux traités logiques d'Aristote), Paris; l'édition de 1505 contient en plus : *Introductio in terminorum cognitionem* et *De artium scientiarumque divisione;* rééditée en 1518 (Rouen), 1520 (Paris), 1526 (Paris), 1534 (Paris), 1535 (Lyon). — 1503 : 1. *Logicorum libri recogniti Boetio Severino interprete, et Paraphrases in eosdem cum adjectis annotationibus*, Paris; rééditions en 1510, 1520, 1531, 1537, 1543, 1588 (Venise). 2. *Astronomicon theoricum corporum cœlestium*, Paris; — 1504 : *Pro piorum recreatione.... Paradysus Heraclidis, Epistola Clementis, Recognitiones Petri apostoli, Complementum epistolæ Clementis, Epistola Anacleti*, Paris. — 1505 : 1. *Pimander, Mercurii liber de sapientia et potestate Dei; Asclepius, ejusdem Mercurii liber de voluntate divina; item Crater Hermetis a Lazarelo Septempedano*, Paris (Lefevre a revu la traduction que Marsile Ficin avait donnée du *Poimandrès* et de l'*Asclepius*. Le *Crater Hermetis* est une œuvre moderne d'un certain Louis Lazarelus, dédiée au roi Ferdinand). 2. *Primum volumen contemplationum Remundi* (Lullii) *duos libros continens. Libellus Blaquernæ de amico et amato*, Paris. — 1506 : *Politicorum libri VIII, commentarii; Œconomicorum duo, commentarii*, Paris; réédit. en 1511, 1526, 1543. — 1507 : *Theologia Damasceni, Joannis Damasceni de orthodoxa fide liber*, traduction latine du texte grec, Paris, souvent rééditée dans les œuvres du Damascène; avec un commentaire de Clichtoue, Paris, 1512, réédit., 1513. — 1508 : 1. *Introductio in Politica Aristotelis et Œconomicum Xenophontis a Raphaele Volaterrano translatum*, Paris; rééd., 1512, 1516 (avec un commentaire de Clichtoue); publiée aussi avec l'*Artificialis introductio in Ethicen*, Vienne, 1513, Strasbourg, 1511. 2. *Georgii Trapezontii dialectica* (la préface est de 1508); éditions en 1516 (Strasbourg), 1532 (Paris), 1541 (Lyon), etc. — 1509 : 1. *Quincuplex Psalterium, gallicum, romanum, hebraicum, vetus, conciliatum*, Paris; réédit. en 1513 (avec quelques additions) et en 1515. — 2. *Ricoldi O. P. contra sectam Mahumeticam non indignus scitu libellus; cujusdam diu captivi Turcorum, provinciæ septem Castrensis, de vita et moribus eorundem alius non minus necessarius libellus. Adjunctus est insuper libellus de vita et moribus Judæorum*, Paris, (sur ce *Ricoldus*, voir Fabricius, *Biblioth. lat. mediæ et infimæ ætatis*, édit. de Hambourg, 1746, t. VI, p. 258-259); réédit. en 1511, 1514, 1520 (Séville), 1606 (Rome). — 1510 : 1. *Egregii patris et clari theologi Ricardi quondam devoti cœnibotæ sancti Victoris... super divina Trinitate theologicum opus, hexade librorum distinctum et capitum XV decadibus. Adjunctus est commentarius artificio analytico metaphysicam et humani sensus transcendentem apicem sed rationali modo complectens intelligentiam*, Paris. 2. *Bernonis Abbatis libellus de officio missae quem edidit Romæ*, Paris (sur ce Bernon, abbé de Reichenau, voir *Diction. d'archéologie chrétienne*, t. II, col. 820 sq.); réédit. en 1511 (Strasbourg), 1518 (Paris). 3. *Ægesipii historiographi fidelissimi ac disertissimi et inter christianos antiquissimi Historia de Bello judaico, sceptri sublatione, Judæorum dispersione et Hierosolymitano excidio, a D. Ambrosio, Mediolan. antistite e græca latina facta; cum ejusdem anacephaleosi et tabellis congruentiarum; cum Josephi libris etiam de Gestis Macchabæorum*, Paris. 4. *Opera complura S. Hilari episcopi hac serie coimpressa : De Trinitate contra arrianos libri XIII; Contra Constantium hæreticum lib. I; Ad Constantium imperatorem l. II; Contra Auxentium arrianum, l. I; Auxentii blasphemæ plena epistola I; De synodis contra arrianos habitis l. I; Ad Apram filiam D. Hylarii epistola I; In psalmos David commentarii seu l. II; In ev. Matthæi, l. I*, Paris. (Il n'est pas facile de préciser la part exacte qui revient à Lefèvre dans ces deux éditions de textes). — 1512 : *Sancti Pauli epistolæ XIV ex Vulg. editione, adjecta intelligentia ex græcocum commentariis J. Fabri Stapulensis.... Accedit ad calcem Linus episcopus de passione Petri et Pauli ex græco in lat. conversa*, Paris; réédit. en 1515, 1517, 1531, 1531 (Cologne), — 1513 : *Liber trium virorum et trium spiritualium virginum : Hermæ Pastoris, l. I; Uguetini monachi visio, l. I; Fr. Roberti sermonum et visionum, l. III; Hildegardis Scivias visionum l. II; Elisabethæ virginis cœnobitæ Sconaugiensis sermonum ac visionum ad fratrem suum Egbertum, abbatem S. Florini, l. VI; Mechtildis virginis l. V studiorum piorum*. — 1514 : *Accurata recognitio trium voluminum operum clarissimi P. Nicolai Cusæ card.*, Paris. — 1515 : *Agones martyrum mensis januarii libro primo contenti*, Paris. — 1517 : 1. *Euclidis Megarensis geometricorum elementorum libri XV* (avec des commentaires anciens et modernes), Paris; réédit. en 1537 (Bâle), 1546 et 1558 (Bâle). 2. *De Maria Magdalena et triduo Christi disceptatio*, Paris; éditée aussi à Haguenau, 1518 : *De Maria Magdalena et triduo Christi disceptatio, concionatoribus verbi divini adprime utilis;* 2e édit. *De Maria Magdalena, triduo Christi et ex tribus una Maria disceptatio*, Paris, 1518; et aussi 1519 (avec une épître de Clictoue), 1520. — 1518 : *Ex Physiologia Aristotelis libri XXVIII*, traduction latine des principales œuvres aristotéliciennes relatives à la physique; parue sous le nom de Vatable; mais Lefèvre a certainement contribué à l'édition. — 1519 : *Contemplationes idiotæ*, Paris (l'auteur de ces *contemplations* est un chanoine régulier de Saint-Augustin nommé Raymond Jordan; voir Fabricius, *Bibl. latina med. et inf. ætatis*, édit. de Hambourg, 1735, t. IV, p. 519); rééditées en 1530, 1535, etc. — 1520. *Basilii Magni Cæsariens... opera plane divina, variis locis sedulo collecta... recognita et coimpressa*, Paris; (contient des traductions de l'*Hexameron*, du *Traité contre Eunomius*, des Sermons et des Règles monastiques d'après Rufin); réédité 1523 (Paris), 1523 (Cologne). — 1522 : *Commentarii initiatorii in quatuor evangelia*. Paris; réédité en 1523 (Bâle), 1526 (s. l.), 1541 (Cologne). — 1523. Traduction française du Nouveau Testament : La première partie, Évangiles, paraît le 8 juin 1523; la seconde, Épîtres, Actes, Apocalypse, le 6 novembre 1523, chez Simon de Colines (qui avait sa maison à Paris et une succursale à Meaux); 2e édit. chez le même Colines, 1524. Pour les nombreuses éditions suivantes voir les travaux relatifs aux traductions françaises de la Bible. — 1525 : 1. Traduction française du Psautier, chez Simon de Colines; réédit. en 1530 (s. l.). 2. *Les Epistres et Evangiles des cinquante et deux dimanches de l'an avecques briefves et très utiles expositions d'ycelles*; réédité par E. Dolet à Lyon, 1542. — 1527 : *Jacobi Fabri Stapulensis, theologi celeberrimi, commentarii in epistolas catholicas*, Bâle; réédit. en 1540 (Anvers). — 1528 : Traduction française de l'Ancien Testament, Anvers, en 4 vol. contient tout l'Ancien Testament, à l'exception du Psautier. — 1530 : *La saincte Bible en français translatée selon la pure et entière traduction de sainct Hierosme, conferee et entierement revisitee selon les plus anciens et plus correctz exemplaires*, Anvers, avec privilège impérial, réédit. 1534 (Anvers), également avec privilège impérial; cette édition est encore réimprimée en 1541 (Anvers).

II. Sources. — Outre les ouvrages de Lefèvre qui constituent la source principale, on trouvera des renseignements, d'ailleurs fort peu abondants dans les ouvrages suivants : A.-L. Herminjard, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, Genève et Paris, 1866 et années suivantes, t. I, n. 3, 4, 20, 21, 23, 24, 25, 29, 30, 85, 98, 103, 104, t. II, n. 202, 363; t. IV, n. 99^{3} (cf. n. 103 au t. I); les ouvrages de Noel Beda et des autres adversaires de Lefèvre, signalés dans le cours de l'art.; Toussaints Du Plessis, *Histoire de l'Église de Meaux avec des notes ou dissertations et les pièces justificatives*, Paris, 1731, 2 vol.; *Les actes de la Sorbonne*, dans Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II *a*, Paris, 1728, et mieux dans le *Liber conclusionum* inédit; G. Farel, *Épître a tous seigneurs et peuples et pasteurs*, publiée vers 1548; édit. de Genève, 1865 (à la suite de l'ouvrage *Du vrai usage de la croix de Jesus-Christ*); Théodore de Bèze, *Icones, id est veræ imagines virorum illustrium*, 1580; Florimond de Raemond, *Histoire de la naissance, pro_*

grès et décadence de l'hérésie de ce siècle, Rouen, 1623, surtout le l. VII, c. III sq.

III. Travaux. — *Les notices littéraires* d'Ellies Du Pin, *Bibliothè quedes auteurs ecclésiastiques, XVIe s.*; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, Hambourg, 1734, t. II, p. 418 sq., et autres sont toutes très incomplètes et absolument insuffisantes. — La première *monographie* sérieuse est celle de K. H. Graf, *Essai sur la vie et les écrits de Jacques Lefèvre d'Étaples*, Strasbourg, 1842, reprise et très remaniée dans deux longs articles de la *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1852, t. XXII *a*, p. 1-86; 165-237 : *Jacobus Faber Stapulensis, Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation in Frankreich*, c'est à ce travail que se rapportent nos références. Pour mémoire : De Sabatier Plantier, *Lefèvre d'Étaples*, Montauban, 1870; J. Barnaud, *Jacques Lefèvre d'Étaples*, Cahors, 1900. — Il y a surtout à prendre dans les ouvrages généraux relatifs à la Réforme en France; mentionnons seulement : E. Doumergue, *Jean Calvin, Les hommes et les choses de son temps*, Lausanne, 1899 et années suivantes, surtout, t. I, l. II, c. II : *Le protestantisme fabrisien*, p. 78-112; l. IV, c. II, *Nérac*, et les appendices IV et V; E. Doumergue fait naturellement de Lefèvre le père du protestantisme français. En sens inverse P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, Paris, 1905 et années suivantes surtout t. II, l. III, c. II et III; l. IV, c. III; t. III, l. I, c. II; l. II, c. I, II, III, a réagi, peut-être trop fortement, et montré le caractère singulier de Lefèvre. — Pour l'histoire du mouvement intellectuel, voir aussi L. Delaruelle, *Études sur l'humaniste français Guillaume Budé*, Paris, 1907; A. Humbert, *Les origines de la théologie moderne*, Paris, 1911, p. 148-165; la bibliographie de l'art. Clichtove.

E. Amann.

3. LE FÈVRE Nicolas, dominicain français. Né à Montfort, au diocèse de Chartres, en 1588, il n'avait que onze ans lorsqu'il prit l'habit de l'ordre, le 19 janvier 1599; il fit profession le 27 janvier 1604. Après avoir étudié à Saint-Jacques de Paris, il alla conquérir ses grades devant la faculté de Bourges où il fut promu docteur en théologie. Le chapitre général de son ordre, réuni à Toulouse en 1628, lui reconnut le titre de maître. A la fois prédicateur en renom et administrateur habile, il gouvernait en 1631, en qualité de prieur, le couvent de Chartres. Il créa de nouveau, pour ainsi dire, le couvent de la Rochelle, que les protestants avaient complètement ruiné, et il en fut le premier prieur. Au même titre, il fut placé à la tête du couvent d'Angers. En 1650, il fit partie du chapitre général, tenu à Rome, en qualité de définiteur de la province de France. De retour à la Rochelle, il y mourut en 1653, âgé de 65 ans. En outre de quelques écrits de caractère plutôt historique, le P. Le Fèvre a laissé : 1° *Doctrinæ orthodoxæ fidei seu symboli D. Athanasii Alexandriæ episcopi erudita et dilucida exposito, ex sparsis S. Thomæ Aquinatis angelici operibus excerpta*, in-24, Paris, 1631; 2° *La défense du S. Rosaire et chapelet de la très heureuse toujours vierge Marie. Œuvre contenant tout ce qu'on peut traiter sur ce sujet. Le pouvoir et la manière d'établir cette dévotion. Les bulles, brefs et autres lettres émanées en sa faveur*, in-4°, La Rochelle, 1646; 3° *Manuale ecclesiasticum historicum de Christo nato ad 1646*, 12 in-8° La Rochelle, 1646. Enfin, il aurait composé *Libellus contra quamdam illuminatorum sectam anno MDCXXXII Carnuti pullulantem*, ms. En effet, dans son *Manuale ecclesiasticum*, p. 477, il dit : *Anno 1632 in nativo conventu priorem agens, ut pro meo munere illorum deliramenta refellerem, concionibus mihi per Adventum operam dedi, deque illis libellum confeci.* Plus haut, il avait dit que ces illuminés sont ceux que l'on appelle en Espagne les *Adombrados* et qui prétendent être arrivés à un tel degré de perfection, qu'ils sont au-dessus de toute loi.

Echard, *Scriptores ord. præd.*, Paris, 1719, t. I, p. 576; *Supplementum novissimum.*

R. Coulon.

LE GAUDIER Antoine, théologien ascétique français et l'un des maîtres de la vie spirituelle. Né à Château-Thierry, le 7 janvier 1572, il fut admis au noviciat de la Compagnie de Jésus le 24 septembre 1589. Recteur du collège de Liége, professeur de théologie morale à l'Université de Pont-à-Mousson, puis au collège de La Flèche, maître des novices à Paris, il donna partout l'exemple d'une éminente sainteté et d'une prudence merveilleusement éclairée dans les voies de la spiritualité, en dehors de toute tendance proprement mystique. Les ouvrages qu'il a publiés sont de véritables traités de théologie ascétique, d'une lecture souvent ardue en raison même de leur profondeur et de leur rigueur démonstrative, mais d'une valeur doctrinale de tout premier ordre. Tels sont : 1° *De sanctissimo Christi Jesu Dei et hominis amore opusculum paræneticum in quo ejus amoris causæ praxis et fructus exponuntur*, Pont-à-Mousson, 1619, ouvrage réimprimé à Cologne, à Mayence, et traduit aussitôt en français par Nicolas Constant, sur l'ordre d'Antoine de Lenoncourt, primat de Nancy, pour servir de manuel de spiritualité, aux religieuses de la Congrégation de Notre-Dame, sous ce titre : *Petit traité du très saint Amour de Jésus-Christ*, Reims, 1620. Il existe aussi une traduction française du P. Jean Bachou, Paris, 1649, et une traduction anglaise : *The love of our Lord*, Derby, 1858, par le P. Tickell. — 2° *De vera Christi Jesus Dei et hominis imitatione*, Paris, 1620, traduit par le P. Michel Salin: *De la parfaite imitation de Jésus-Christ*, Paris, 1630. Dès 1621, les éditions se multipliaient à Paderborn, Cologne, etc. Une traduction allemande, parue à Munster en 1721, porte simplement le titre : *Nachfolgung Christi.* — 3° *De Dei præsentia*, Paris, 1620, réimprimé à Cologne en 1622, traduit en français par S. Hardy : *De la présence de Dieu*, Paris, 1621. — 4° *Praxis meditandi a B. P. Ignatio Soc. Jesu fundatore traditæ explicatio*, Paris, 1620, ouvrage fort répandu dans les communautés religieuses sous ce titre : *La pratique de l'oraison mentale*, traduction de Sébastien Hardy, Paris, 1622. — 5° *Introductio ad solidam perfectionem per manuductionem ad S. P. N. exercitia spiritualia integro mense obeunda*, Paris, 1642, traité maintes fois réimprimé à Munich, 1656; Lyon, 1664, 1685, etc. — 6° *De natura et statibus perfectionis opus posthumum*, Paris, 1643. Cet ouvrage, où la pensée se présente sous une forme remarquablement condensée, est un chef-d'œuvre de doctrine et de sagesse spirituelles, un résumé à la fois succinct et complet des principes de la théologie ascétique appliqués à l'état religieux. La meilleure édition est celle du P. J. Martinov : *De perfectione vitæ spiritualis*, 3 in-8°, Paris, 1856-1858. Une traduction française a été publiée par le P. S. Bizeul : *De la perfection de la vie spirituelle*, 4 in-12, Bruxelles, 1909. Le P. Le Gaudier est mort à Paris, le 14 avril 1622.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. III, col. 1265-1268; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 906.

P. Bernard.

LEGET Antoine († 1728), fut professeur de théologie, puis supérieur du séminaire fondé à Aix par le cardinal Grimaldi. Il fut accusé d'enseigner le jansénisme et il prétendit garder son indépendance à l'égard des archevêques d'Aix. Vintimille, alors archevêque d'Aix, condamna quelques-uns de ses écrits et un arrêt du Conseil du 10 juin 1710 déclara Leget soumis à la juridiction de l'Ordinaire. En 1715, Leget vint dans le diocèse de Paris où il se déclara contre la bulle, et, après la mort de Louis XIV, Noailles lui donna un emploi dans le diocèse de Paris. Il mourut le 24 mars 1728. — Il composa *Les véritables maximes des saints sur l'amour de Dieu*, tirées de l'Écriture et des saints Pères, in-12, Paris, 1699; Leget attaque très vivement les thèses de Fénelon. — *Devoirs des confesseurs dans l'administration du sacrement de pénitence*,

avec un traité sur l'usure, 2 vol. in-12, Lyon, 1703. — *Traité de la grâce et des actes humains.* — Un mandement de l'archevêque d'Aix condamna les écrits de Leget comme renouvelant « les erreurs de Baius et de Jansénius » et signala formellement 12 propositions.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxx, col. 623 ; Quérard, *La France littéraire*, t. v, p. 98; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. vi *b*, p. 219-220, et *Supplément*, t. ii, p. 21; Cerveau, *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, t. ii, p. 114-115.

J. Carreyre.

LE GLEN ou **GLAIN Jean-Baptiste**, historien et théologien moraliste de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, naquit à Liége de parents d'humble condition dans la seconde moitié du xvie siècle. Encouragé à l'étude par sa famille, qui reconnaissait en lui de précieuses qualités intellectuelles, il se rendit à Rome dans le but de s'y illustrer et de se frayer un chemin aux hautes dignités ecclésiastiques. Mais la grâce de Dieu l'y attendait pour lui enseigner plutôt l'humilité chrétienne. Elle se servit pour cela du Père Jean de Liége qui le décida à revêtir l'habit de simple moine augustin. Tombé malade peu après, dans la Ville éternelle, il revint en son pays pour se rétablir, puis fut envoyé à Paris où il conquit le grade de docteur de Sorbonne. Dans cette dernière ville il fit la connaissance du duc de Nevers qui le choisit bientôt comme son théologien et s'en fit accompagner lors de son voyage à Rome en qualité d'ambassadeur de Henri III auprès de Sixte V. Là le général des augustins le désigna pour réformer certains abus qui s'étaient introduits vers cette époque au grand collège de Paris, en partie à cause des troubles civils. Le P. Le Glen réussit en effet à se faire aimer et à ramener en peu de temps la régularité, puis, de retour en sa province, il y remplit diverses charges importantes, comme celle de prieur à Liége, Tournai et Bruxelles, et, à deux reprises différentes, en 1592 et 1604, celle de provincial. Renommé également comme prédicateur, il jouit d'une heureuse vieillesse et mourut à Liége entouré de ses confrères en 1613, ou, selon d'autres, en 1617.

Voici la liste des principaux ouvrages qu'il a laissés : 1° *Vitæ romanorum pontificum a Petro usque ad Clementem VIII, ex Platinæ historia in epitome redactæ ac juxta nostri Onuphrii Panvinii recensionem ordinatæ. Accesserunt effigies æri incisæ*, in-8°, Liége, 1597; 2e édit. augmentée, in-4°, Liége, 1648. — 2° *Historia pontificalis seu Demonstratio veræ Ecclesiæ a Christo fundatæ cui præmittitur decretorium ad eamdem historiam*, in-4°, Liége, 1600. — 3° *Office des filles :* divisé en deux parties dont l'une traite de celles qui se préparent au mariage, et l'autre, de la virginité. — 4° *Traité de l'Europe, du rituel, des cérémonies et des vêtements d'icelle.* — 5° *Traité de l'Asie et de toutes ses provinces* (au dire de l'auteur des *Merveilles de la ville de Rome).* — 6° *Liber de missa catholicorum.* — 7° *Commentaria in Pentateuchum, Exodum et libros Regum*, conservé longtemps au couvent des augustins de Liége, ainsi que plusieurs des précédents, était déjà perdu du temps de l'historien Ossinger. — 8° *Économie chrétienne*, en huit livres, dont la traduction allemande parut à Cologne en 1641. — 9° *Histoire des grands progrez de l'Eglise catholique en Orient par les soins, la peine et les charitables devoirs du très Rév. et très Illustre seigneur dom Alexis de Menezez de l'ordre des hermites de Saint-Augustin, archevêque de Goa et primat de l'Orient*, écrite en portugais par le P. Antoine de Govea et mise en français par le P. J.-B. Glain, Anvers, 1609; réédité à Toulouse en 1641 sous forme d'appendice à l'*Histoire de la vie du glorieux Père saint Augustin... et de plusieurs saints bienheureux et autres hommes illustres de son ordre des hermites*, etc., par le P. Simplicien de Saint-Martin.

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768; P. Delaporte, *Chronique du couvent de Tournai*, ms. conservé à la bibliothèque municipale de ladite ville; Louis Abry, *Les hommes illustres de la nation liégeoise*.

N. Merlin.

LEGNANO ou **LIGNANO (Jean de)** jurisconsulte et canoniste italien († 1383). — Sa ville natale, Legnano, appartenant au diocèse de Milan, Jean, fils du comte d'Oldrendi est réclamé par les Milanais comme un compatriote. Il a dû naître dans les vingt premières années du xive siècle, et faire à Bologne ses premières études. Il n'a pas seulement travaillé le droit, mais la philosophie, les belles-lettres, les sciences et même l'astrologie. Son enseignement de l'un et l'autre droit a dû commencer vers 1352, et fut dès l'abord si brillant que Jean devint l'une des gloires juridiques de Bologne. Cette ville fut vraiment sa patrie d'adoption; plusieurs fois elle eut recours à ses lumières et le chargea de diverses missions auprès du pape Grégoire XI, à Avignon, en 1376, à Rome, où celui-ci venait de rentrer, en 1377. De cette seconde légation Legnano revint avec le titre de vicaire du pape à Bologne; titre purement civil d'ailleurs, *vicarius generalis in temporalibus*, car le jurisconsulte resta toujours laïque. L'année suivante, éclatait le grand schisme. Dès les premières manifestations séparatistes, Legnano prit parti pour la validité de l'élection d'Urbain VI. Le 18 août 1378, alors que la faction du Sacré-Collège hostile à Urbain s'était retirée à Anagni, il écrivit à Pierre de Luna et à ses collègues pour les conjurer de ne pas mettre le trouble dans l'Église. Cette lettre est transcrite dans le *ms. lat. 1462*, f° 116ro, de la Bibliothèque Nationale, et imprimée partiellement dans Raynaldi, *Annales*, an. 1378, n. 30. Noël Valois semble bien avoir démontré que c'est au même moment, et antérieurement à l'élection de Clément VII, que Legnano composa, pour défendre la validité de l'élection d'Urbain VI, le *De fletu Ecclesiæ*, qui a joué un rôle considérable au cours des premières années du schisme, et qui a donné lieu à de véhémentes répliques de la part des Clémentins. Bien que Baluze l'ait avancé, il ne semble pas non plus que le *Factum* porté à Paris par Jacques de Cèva n'ait été qu'une partie du *De fletu Ecclesiæ*. Ainsi dès les débuts du schisme, Legnano avait pris ouvertement position et ce fait fut de grande conséquence dans le développement de la lutte entre Rome et Avignon. Pourtant on a prétendu que les convictions urbanistes de Legnano avaient finalement vacillé. C'est ce qui paraîtrait ressortir d'un entretien que le jurisconsulte aurait eu à Rome en 1380 avec l'ambassadeur du roi de Castille, Rodrigue Bernaldez (Rodericus Bernardi) dont on trouvera le texte dans Baluze, *Notæ ad vitas paparum Avenionensium*, p. 1401 sq. Il est certain néanmoins que Legnano n'abandonna pas le pape de Rome, car il composa, en réponse aux attaques dont le *De fletu Ecclesiæ* avait été l'objet, un nouveau traité en faveur d'Urbain VI, qui commence par ces mots : *Quia post completum tractatum*, et dont le texte est imprimé dans Raynaldi, *Annales*, édit. de Lucques, t. vii, p. 631-657. Jean mourut le 16 février 1383 sans avoir entrevu la possibilité de la fin du schisme.

Outre les écrits de circonstance que nous venons de signaler, Legnano a laissé une œuvre canonique considérable, dont une partie seulement a été imprimée. Voici, dans l'ordre où les donne Argelati, les traités, dont on a connaissance : 1. *De bello*, composé en 1360, lors d'un siège que subit la ville de Bologne. Bibl. Nat., *mss. latins, 3353, 4031, 4581 ;* imprimé à Bologne avec le *De represaliis*, 1477, Pavie, 1484 et 1500, Milan, 1515, etc., voir Hain, *Repertorium*, n. 10 092-5,

et Reichling, *Appendices ad Hainii-Copingeri repertorium*, fasc. v; on le trouvera dans la collection intitulée *Tractatus illustrium in utraque tum pontificii, tum cæsarei juris facultate jurisconsultorum*, Venise, 1590 et années suivantes, t. xvi, f° 371-386, le *De duello*, *ibid.*, t. xii, fol. 281-284 n'est que la dernière partie de cet ouvrage. — 2. *De pluralitate beneficiorum*, composé sous le pontificat d'Urbain V et publié à Rome par l'ordre de ce pape, ainsi que le porte la finale, soit dans le *ms. latin 4225* de la Bibl. nat., soit dans une édition de Paris, antérieure à 1500, Hain, n. 10 098, une petite partie est imprimée dans le recueil ci-dessus désigné, t. xv*a*, f° 110-112. — 3. Le *De amicitia*, imprimé à Bologne en 1492, Hain, 10 098 et inséré dans le recueil ci-dessus, t. xii, f° 227-242, n'est pas seulement un traité philosophique, à l'instar du dialogue cicéronien, mais introduit comme il convient de la part d'un jurisconsulte, quelques questions de droit. — 4. *De censuris ecclesiasticis*, *ibid.*, t. xiv, fol. 307-324; a paru d'abord séparément à Milan, sans date (début du xvi[e] siècle). — 5. *Commentaria in omnes Decretalium libros*, se trouvait en ms. à la bibliothèque de la cathédrale de Padoue. — 6. *Commentaria in Clementinas*, dont fait mention Zabarella au début de ses leçons sur les Clémentines; au dire de ce dernier, cet ouvrage n'était pas très estimé, à cause du désordre qui y régnait. Voir Hain, n. 10 096. — 7. *De pace Ecclesiæ*, Bibl. nat., *mss latins, 3199*. — 8. *De horis canonicis*, imprimé dans les *Tractatus*, t. xv *b*, fol. 558-559. — 9. *De represaliis*, imprimé à Bologne, 1477 avec *De bello et duello*, à Pavie en 1484, Hain, n. 10 092 et 10 093. — 10. Argelati ne mentionne pas un *Liber minoritarum*, inédit, Bibl. nat., *mss latins 4109*, recueil de décisions prises en faveur des frères mineurs.

Le *De fletu Ecclesiæ* est conservé en de nombreux mss : Bibl. nat., *Mss latins 1470*, fol. 72-123; *14 643*, fol. 77-87, 102-112, 140 v°-152 r°; *9724*, fol. 1-18; Arch. du Vatican, *Armarium LIV*, vol. xviii, fol. 64 v°; Rouen, ms. *1355*, fol. 75 v°-87 r°, ms. *1357*, fol. 17-23. Sous sa forme complète il comporte, d'après Noël Valois : 1. un préambule adressé à Urbain VI avec diverses considérations astrologiques; 2. une relation des faits que ont donné naissance au schisme; 3. une seconde relation rédigée par le cardinal Orsini; 4. la démonstration juridique tendant à prouver qu'aucun des faits allégués par ces relations ne saurait infirmer l'élection d'Urbain; 5. enfin des observations astrologiques relatives en partie à l'élection de Clément VII. De ce travail considérable Raynaldi a imprimé quelques pages, *Annales*, an. 1378, n. 31-35, édit. de Lucques, t. vii, p. 318-321. — Le second traité de Legnano (troisième si l'on compte la lettre à Pierre de Lune), commençant par les mots *Quia post completum*, est à la Bibl. nat., *mss. latins 1469*, fol. 226 v° et *1470* fol. 186 r°, sous le titre *Tertiæ et ultimæ allegationes Joannis de Lignano*, le 1[er] ms. ajoute *valde venenosæ*; le titre *tertiæ* lui vient de ce que le ms. *1469* contenait un peu plus haut des *Novæ allegationes*, dont l'incipit est *Ipsi tamen ad defensionem eorum fundari nituntur*; mais en réalité c'est là une partie du traité précédent. Le tout est imprimé dans Raynaldi, *Annales*, t. vii, p. 631-657. Mais, Baluze l'avait déjà remarqué, le texte de Raynaldi présente des divergences assez considérables avec les mss de Paris.

Notices littéraires sur Jean dans Baluze, *Vitæ paparum Avenionensium*, Paris, 1692, *Notæ*, col. 1400-1404, dont s'est fortement inspiré Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, Leipzig, 1722, t. iii, col. 1072 sq., et Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, Milan, 1745, t. ii, col. 795-799. Voir aussi Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Milan, 1823, t. v *b*, p. 545-554; J. F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen, Rechts*, Stuttgart, 1877, t. ii, p. 257-261; L. Rossi, *Dagli scritti inediti giuridico-politici di Giovanni da Legnano saggio*, Bologne, 1898; W. Meyer, *Glossen zu einigen juristischen Handschriften in Gœttingen*, dans les *Nachrichten von der K. Gesellsch. der Wissensch. zu Gœttingen*, 1894, 2[e] partie, p. 341 sq., donne des renseignements importants sur les mss du *Liber decisionum minoritarum* et de l'*Apparatus ad Clementinas*, dont il conviendrait de faire une étude; Noël Valois, *La France et le Grand schisme d'Occident*, Paris 1896, t. i, p. 126-128, qui donnera des références aux travaux plus modernes.

E. Amann.

LE GOUX DE LA BERCHÈRE Charles (1647-1719) naquit en Bourgogne le 23 octobre 1647 d'une famille de robe; il fit ses études à Dijon et à Paris; il fut docteur de Sorbonne et aumônier du roi; à la mort de René Le Sauvage (17 juin 1677), il fut nommé évêque de Lavaur et sacré à Paris le 12 avril 1678. Dans son diocèse, il travailla activement à la conversion des protestants. Il fut député à l'Assemblée de 1682. Transféré à Aix par brevet royal du 13 novembre 1685, il ne put recevoir ses bulles à cause du différend qui existait entre la France et Rome, depuis l'Assemblée de 1682, et il administra le diocèse comme vicaire capitulaire avec les pouvoirs du chapitre; le 19 janvier 1687, il fut nommé à l'archevêché d'Albi qu'il administra de la même manière, car il ne fut préconisé que le 5 octobre 1693. Il fut transféré à Narbonne par brevet royal du 15 août 1703 et préconisé le 12 novembre. Il présida l'Assemblée du clergé de 1715 et mourut à Narbonne le 2 juin 1719.

Le Goux de la Berchère conçut le projet de composer une *Histoire du Languedoc* et, à l'Assemblée des États, tenue à Montpellier en janvier 1719, il fit approuver ce projet dont l'exécution fut confiée aux bénédictins de Saint-Maur, Dom Claude de Vie et Dom Vaissète; Le Goux obtint des subventions pour cette *Histoire*, et, en 1710, il contribua aussi à faire voter par l'Assemblée du clergé les frais nécessaires à la publication du *Gallia christiana* dont le premier volume parut en 1716. Le Goux fit publier la bulle *Unigenitus* dans son diocèse et il fut un des plus ardents adversaires du jansénisme : il accorde à la bulle la même autorité qu'à la *Lettre de saint Léon à Flavien*. — Il a laissé comme écrits : des *Statuts synodaux du diocèse de Lavaur*, in-12, Toulouse, 1679, et des additions à ces statuts, in-12, Paris et Toulouse, 1697. — *Harangue à Louis XIV*, en 1701, au nom du clergé de France, au sujet de l'avènement de Philippe V à la couronne d'Espagne, in-4°, Paris, 1701. — *Harangue à Louis XV*, au sujet de son avènement au trône, in-4°, Paris, 1715. — *Ordonnance pour le diocèse d'Albi*, in-8°, Toulouse, 1701.

Em. de Broglie, *Bernard de Montfaucon et les bernardins (1715-1750)*, 2 vol. in-8°, Paris, 1891, t. i, p. 37-38; t. ii, p. 113; Fisquet, *La France pontificale; Métropole d'Aix, Arles, Embrun*, p. 182-187; Jean, *Les évêques et les archevêques de France depuis 1682 jusqu'à 1801*, in-8°, Paris, 1891, p. 19, 252, 402.

J. Carreyre.

LEGRAND Louis, sulpicien. — Il naquit, le 2 juin 1711, à Lusigny-sur-Ouche, non loin de Beaune, qui était alors du diocèse d'Autun. Après des études classiques faites avec succès dans la ville épiscopale, il vint à Paris au Petit Séminaire Saint-Sulpice, le 19 octobre 1728, pour y suivre les cours de philosophie et de théologie. Durant les cinq années qu'il y passa, il se fit remarquer par une mémoire excellente jointe à un jugement très pénétrant et très sûr; malheureusement la facilité d'élocution n'allait pas de pair avec ces qualités. En 1733 il fut envoyé à Clermont pour professer la philosophie; trois ans après il revenait à Paris au Petit, puis au Grand Séminaire pour se préparer à la licence en théologie. En 1740 il obtenait le 19[e] rang sur 120 candidats. Il fut alors chargé d'enseigner la théologie au séminaire de Cambrai, puis en 1743 à Orléans. Rappelé à Paris en 1745, il prépara ses examens de doctorat qu'il passa le 9 novembre 1746. Depuis lors il ne quitta plus le Grand Séminaire, où en 1767 il fut nommé directeur des études. En 1780 la maladie le força de se retirer à la maison du sémi-

naire à Issy et il y mourut le 21 juillet dans une grande réputation de science et de prudence. « Sous des dehors simples et communs, dit Picot dans la *Biographie universelle* d'après les souvenirs de M. Émery, il cachait un sens exquis, des connaissances très étendues. Ses réponses sur les questions les plus délicates étaient sages et lumineuses, sa piété était solide et vraie, son caractère bon et conciliant, son commerce aussi sûr qu'agréable. » Hurter, dans son *Nomenclator literarius*, 2e édit., t. v, p. 62, l'appelle *vir vere doctus et modestus*.

M. Legrand commença par donner une nouvelle édition des *Prælectiones theologicæ de Deo ac divinis attributis ad usum seminariorum et examinis ad gradus theologicos prævii accommodatæ*, publiée sous le nom de Tournely par M. Simon-Pierre de la Fosse. Cette édition en 2 vol. in-12, Paris, 1751, n'a pas moins de 400 pages d'additions importantes qui concernent surtout l'examen de plusieurs systèmes d'athéisme, les preuves de l'existence de Dieu, la science de Dieu et les divers moyens proposés par les théologiens pour la concilier avec la liberté humaine. Cette édition a été reproduite dans le t. vii du *Cursus theologiæ* de Migne. — Comme ses deux confrères, MM. de la Fosse, et de Montaigne, il publia lui aussi sous le nom de Tournely un *Tractatus de incarnatione Verbi divini, quo eæ continuantur theologicæ prælectiones, quas usui seminariorum et præviis ad gradus theologicos examinibus accommodare adorsus est H. Tournely*, Paris, 1750, 2 vol. in-12; la 2e édition augmentée, ne porte plus le nom de Tournely, Paris, 1774, 3 vol. in-12 (reproduite dans Migne, t. ix, du *Cursus theologiæ*). — Il n'a pu donner que le premier volume de son *Tractatus de Ecclesia Christi, in usum alumnorum sacræ Facultatis Parisiensis auctore uno e Parisiensibus theologis*, in-8°, Paris, 1779. Au commencement du second volume, interrompu par la mort de l'auteur, étaient traitées les *notes de l'Église*, et à l'occasion de la note de *sainteté*, sont développées des notions sur le miracle, et le moyen de discerner les vrais miracles d'avec les faux. Cette partie du t. ii a été éditée à part en 1820, in-12 de 34 pages, et insérée dans le t. xxiii du *Cursus Scripturæ sacræ* de Migne. Ce qui concerne la nature et l'antiquité de l'Église se trouve au t. iv du *Cursus theologiæ*. M. Legrand avait conçu le projet d'un grand traité de la religion, mais il ne put écrire que les premières dissertations qui avaient pour objet l'athéisme en général et l'existence et les attributs de Dieu. La preuve de l'existence de Dieu sur laquelle il insiste est tirée de la nécessité de son être. Cette œuvre inachevée se recommande par la profondeur de la doctrine et la clarté de l'exposition; elle resta inédite jusqu'en 1810; M. Émery engagea M. Jean Montaigne à la publier en la faisant précéder d'une notice de M. Legrand. L'ouvrage parut sous le titre *De existentia Dei, opus posthumum D. Legrand, quondam doctoris sacræ Facultatis Parisiensis*, in-8°, Paris, 1812.

La réputation de science de M. Legrand dans l'ancienne Faculté de théologie de Paris fut surtout établie par les censures qu'il rédigea au nom de cette Faculté sur l'*Histoire du peuple de Dieu* du P. Berruyer, sur l'*Émile* de J.-J. Rousseau, et le *Bélisaire* de Marmontel. On y trouve en germe les traités de la religion et de l'Église. Le P. J. Berruyer (1681-1758) avait fait paraître successivement son *Histoire du peuple de Dieu*. La Ire partie depuis son origine jusqu'à la venue du Messie, 7 vol. in-4°, Paris, 1728, 2e édit., 8 vol. in-4°, 1734 (mise à l'Index le 6 mai 1734). Les deux autres parties parues clandestinement : *Histoire du peuple de Dieu depuis la naissance du Messie jusqu'à la fin de la synagogue*, 4 in-4° ou 8 in-12, La Haye (Paris), 1753; *Histoire du peuple de Dieu, troisième partie, ou Paraphrase des Épîtres des apôtres d'après le commentaire latin du P. Hardouin*, 2 in-4°, La Haye (Lyon), 1757. Ces deux dernières parties furent mises à l'Index en 1755 et 1758. Ces condamnations prémunissaient les fidèles en général contre le danger de ce ouvrage. Mais comme elles ne signalaient en particulier aucune de ses erreurs, la Faculté de théologie de Paris jugea opportun de publier une censure motivée et chargea M. Legrand de la rédiger. La censure parut en deux parties : la première, au mois de juin 1762, portant sur 93 propositions classées sous cinq titres principaux; la seconde, au mois d'août 1763, contenant 230 propositions divisées également en cinq sections. Sauf la note d'hérésie infligée à quelques propositions qu'on trouva trop sévère à Rome, l'ensemble fut généralement approuvé et servit aux directeurs du séminaire de Besançon à rectifier les erreurs répandues dans cet ouvrage pour la nouvelle édition qu'ils firent paraître en 1828, en 10 volumes, avec l'approbation de l'archevêque, le cardinal de Rohan.

Plus parfaite fut jugée la censure de l'*Émile* de J.-J. Rousseau : *Determinatio sacræ Facultatis Parisiensis super libro cui titulus : Émile ou de l'Éducation*, *Censure de la Faculté de théologie de Paris contre un livre qui a pour titre : Émile ou de l'Éducation*, in-4°, Paris, 1763; réimpression in-4°, en 1766 et in-8°, en 1776; reproduite par Migne, *Cursus theologiæ*, t. ii, col. 1111-1248. Les erreurs de l'*Émile* sont rapportées à sept chefs principaux : Dieu et la religion naturelle; la possibilité et la nécessité de la révélation; les caractères de la révélation; les moyens de la connaître; les miracles et les prophéties; la doctrine révélée. L'examen se termine par des observations sur le système d'éducation proposé dans l'*Émile* et les principes de l'ouvrage sur la souveraineté du peuple.

Les approbations qui accueillirent cette *Censure* n'empêchèrent pas le rédacteur des *Nouvelles ecclésiastiques* de l'attaquer dans son numéro du 16 mai 1763. La feuille janséniste ne pouvait manquer de s'élever contre la doctrine de la Faculté, notamment sur la volonté générale que Dieu a de sauver tous les hommes, sur le sort des enfants morts sans baptême, etc. A cette attaque, M. Legrand répondit par six lettres publiées successivement en 1763 et recueillies sous le titre d'*Observations sur quelques articles de la Censure de la Faculté de Paris contre le livre intitulé Émile ou de l'Éducation*, ou Lettres de M*** D. D. L. F. D. T. D. P. (docteur de la Faculté de Paris) à M*** D. C. à l'occasion de la feuille du 16 mai dernier des N. N. E. E. (*Nouvelles ecclésiastiques*), brochures de 16 et 126 p., in-4°, Paris, 1763. Ces réponses parurent aussi sous le titre : *Lettres intéressantes aux amis de la vérité*, in-4° et in-12, Paris, 1763.

C'est également à M. Legrand qu'on doit la *Censure de la Faculté de Paris contre le livre de Marmontel*, qui a pour titre *Bélisaire*, in-4°, Paris, 1767. On y condamnait quinze propositions ramenées à ces quatre chefs : le salut des païens; le sentiment naturel comparé à la lumière de la foi, la tolérance universelle par rapport à la religion et au salut, enfin la nature et la certitude de la religion établie par J.-C.

La censure des 15 propositions était suivie d'une déclaration doctrinale sur la tolérance civile.

Peu de temps après paraissait une *Collectio thesium in diversis universitatibus ac scholis orbis catholici propugnatarum, a paucis abhinc annis, circa præcipua theologiæ ac juris canonici dogmata*, in-8°, Paris, 1768. L'éditeur de ce recueil de thèses par un choix exclusif qui pouvait être facilement tourné dans le sens des *appelants*, se limitait, parmi les thèses soutenues en pays étrangers et à Rome même, à celles qui favorisaient le système des augustiniens sur l'efficacité de la grâce, système que les jansénistes invoquaient souvent pour appuyer leurs erreurs. Le docteur Riballier

censeur royal, suspectant le piège, n'avait consenti à approuver le recueil qu'en y joignant des notes destinées à écarter les fausses conséquences que le parti de l'appel pourrait en tirer. Ces *Notæ regii censoris* (les 4 dernières pages du volume) avaient été rédigées par M. Legrand de concert avec Riballier. Les *Nouvelles ecclésiastiques*, sans parler des *notes*, firent de grands éloges du Recueil de thèses comme très propre à justifier la doctrine des appelants sur la prédestination et la grâce efficace. Ce qui engagea M. Riballier à prier M. Legrand de défendre les *Notæ*. Ce fut l'occasion de trois lettres in-8° parues en 1769 et 1770 sans nom de lieu. *Lettres d'un docteur de la Faculté de théologie de Paris au censeur royal, auteur des notes ajoutées au Recueil de différentes thèses soutenues dans plusieurs universités et écoles catholiques.* M. Legrand s'attache à montrer la différence qui sépare la doctrine des augustiniens de celle des appelants français. C'était avant tout que les premiers reconnaissaient la juste condamnation des erreurs de Jansénius et de Quesnel et subordonnaient leur opinion à ce principe fondamental, tandis que les appelants rejetaient les décrets apostoliques. Lorsque cent onze chanoines, curés ou vicaires dénoncèrent à l'évêque de Troyes l'abrégé de la Théologie morale de Collet (20 septembre 1764) comme favorable à la morale relâchée, M. Legrand composa une défense des *Institutiones theologicæ* de Collet contre le parti des appelants. Cet *Examen de la Dénonciation* etc., est resté inédit. Soit que Collet ait manifesté l'intention de défendre lui-même son œuvre, soit qu'il ait surgi alors un bon nombre de protestations en sa faveur, M. Legrand ne jugea pas opportun de livrer son travail au public.

Signalons encore parmi ses œuvres deux mémoires relatifs aux séminaires. Le premier fut rédigé pour l'évêque d'Agrie en Hongrie. François Barkoczy avait écrit à M. de Beaumont, archevêque de Paris, pour le prier de lui faire connaître l'organisation des séminaires de France, au point de vue des études et de la discipline. M. Legrand fut chargé de la réponse. Il fit un long mémoire français qui fut traduit en latin par un professeur de l'Université. Il ne subsiste plus qu'une copie de cette traduction latine, conservée au séminaire Saint-Sulpice. Elle a été utilisée par M. A. Degert, dans son *Histoire des séminaires français jusqu'à la Révolution*, Paris, 1912, 2 vol. in-12. L'évêque d'Agrie, qui bientôt (1761) passa sur le siège de Gran (Strigonium), a-t-il cherché à faire l'application de ce plan d'éducation ? On ne sait. En tout cas le résultat de ses efforts aurait été annulé par les réformes de Joseph II qui, en 1780, dans la Hongrie, enleva aux évêques la direction des séminaires diocésains en établissant des séminaires généraux dont les professeurs étaient à la nomination royale. — En 1763, à la demande du comte d'Arco, M. Legrand rédigea une note ou mémoire sur l'ordre et l'objet des études ecclésiastiques au séminaire Saint-Sulpice. Elle a été publiée par M. Méric dans son *Histoire de M. Émery*, in-8°, Paris, 1885, t. I, p. 19-24.

Voir la biographie de M. Legrand dans la préface du traité *De existentia Dei* publié après la mort de l'auteur par M. Jean Montaigne; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, Paris, 1900, t. I, p. 361-394.

E. LEVESQUE.

LEGRAS Antoine (1680-1751) naquit à Paris en 1680 et entra à la congrégation de l'Oratoire qu'il abandonna bientôt. Il était très versé dans les questions d'érudition touchant l'Écriture et les Pères, et il fit paraître, sous le voile de l'anonyme, un grand nombre de traductions Il mourut le 11 mars 1751. Les ouvrages de Legras se rapportent surtout à la théologie positive; on peut citer : *Ouvrages des saints Pères qui ont vécu du temps des apôtres, contenant la lettre de saint Barnabé, le Pasteur d'Hermas, les Lettres de saint Clément, de saint Ignace et de saint Polycarpe avec des notes*, in-12, Paris, 1717. Les remarques qui accompagnent le texte sont pleines d'érudition, mais d'une érudition qui, de nos jours, serait en défaut sur bien des points. — *Les livres apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament, en latin et en français, avec des notes pour servir de suite à la Bible de M. de Sacy en 21 volumes*, 2 vol. in-12, Paris, 1742. Ce travail se trouve déjà dans le t. IV de Le Maistre de Sacy, qui avait publié la Bible en 4 vol. in-fol., 1717. Les deux volumes de Legras renferment les IIIe et IVe livres d'Esdras, les IIIe et IVe livres des Macchabées, l'Épître de saint Paul aux Laodicéens, l'Épître catholique de saint Barnabé, le Pasteur d'Hermas, les Épîtres de saint Clément, de saint Ignace et de saint Polycarpe et l'Épître à Diognète. Comme on le voit, une grande partie de cet écrit ne fait que reproduire l'ouvrage publié en 1717. — *Épître à Diognète... ouvrage du Ier siècle, traduit de l'original grec*, in-12, Paris, 1725. L'épître aurait été composée, d'après Legras, vers l'an 70. — *Apologie de M. Nicole*, écrite par lui-même, sur le refus qu'il fit en 1679 de s'unir avec Arnauld, in-12, Amsterdam, 1734. Cet écrit fut édité par Legras. — *Les vies des grands capitaines grecs et romains de Cornelius Nepos*, in-12, Paris, 1729.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, p. 642-643; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 441-442; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 10.

J. CARREYRE.

1. LEGROS Charles-François (1711-1790), naquit à Paris en 1711. La thèse qu'il soutint le 4 septembre 1737, en Sorbonne, fut condamnée par le Parlement, parce qu'il plaçait l'autorité ecclésiastique au-dessus de l'autorité civile. Il fut docteur le 2 juin 1739 et professeur au Collège de Navarre, puis principal de ce collège. Chanoine de la Sainte-Chapelle, il échangea ce canonicat contre la prévôté de Saint-Louis du Louvre en 1770; plus tard, il fut curé de Saint-Nicolas du Chardonnet, abbé de Saint-Acheul au diocèse d'Amiens, et grand vicaire de Reims en 1760. En cette année, il fut député à l'Assemblée du clergé. Il lutta contre les théories sociales des philosophes et des économistes dont il put voir les premiers succès. Il mourut le 21 janvier 1790.

Tous les ouvrages de Charles Legros ont paru sous le pseudonyme de *Solitaire*. On peut citer : *Analyse des ouvrages de J.-J. Rousseau de Genève et de M. Court de Gébelin, auteur du Monde primitif*, in-8°, Genève et Paris, 1785; un peu plus tard, à la demande de quelques amis, il publia un *Examen des systèmes de J.-J. Rousseau, et de M. Court de Gébelin, pour servir de suite à l'Analyse de leurs ouvrages*, in-8°, Genève et Paris, 1786. Dans ces deux écrits, Legros examine en détail les 9 volumes de Gébelin et les deux discours de Rousseau à Dijon en 1750 et 1754, sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes et son *Émile*. Legros discute les théories de ces deux auteurs sur « la route du bonheur et la perfectibilité de l'espèce humaine ». — *Analyse de l'antiquité dévoilée, du despotisme oriental et du christianisme dévoilé, œuvres posthumes de Boullanger*, in-8°, Genève et Paris, 1788. Ces ouvrages dont Legros fait une longue analyse sont en partie, l'œuvre du baron d'Holbach, et, d'après Legros, ne sont que des hypothèses gratuites qui attribuent au déluge et au déluge seul tout le mal qui existe dans le monde « tant en religion qu'en politique et en morale ». — *Analyse et examen du système des philosophes économistes*, in-8°, Genève et Paris, 1787; Legros critique en détail le fondement de ces systèmes qui est le besoin physique, créateur de l'ordre social. — *Examen du système politique de M. de Necker; Mémoire*

joint à la lettre écrite au roi par M. de Calonne, in-8°, s. l., 1789. Dans cet écrit qui eut beaucoup de succès et froissa vivement Necker, Legros combat les idées politiques et financières de Necker et répond à la lettre que M. de Calonne, alors en disgrâce en Angleterre, avait écrite de Londres au roi, le 9 février 1789. — En 1762, avaient paru des *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre que les soi-disant jésuites avaient dans tous les temps et persévéramment soutenues et publiées dans leurs livres avec l'approbation de leurs supérieurs ou généraux*, 1 vol. in-4°, ou 4 vol. in-12, Paris, 1762. Le 28 octobre 1763, l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, publia une *Instruction relative aux atteintes portées à l'autorité de l'Église par les jugements des tribunaux séculiers dans l'affaire des jésuites*. La plupart des évêques accordèrent leur approbation à cette Instruction, mais trois prélats se séparèrent : l'évêque de Soissons, Fitz-James, publia un *Mandement contre les Assertions* dans lequel il loue la sagesse des magistrats et recommande à son clergé d'instruire le peuple sur les quatre articles de 1682, « vérités saintes qui font partie du dépôt sacré que Jésus-Christ a confié à ses apôtres. » Legros intervint et communiqua à la commission des évêques chargés d'examiner cette affaire un *Mémoire pour prouver que l'évêque de Soissons a passé les bornes de l'enseignement épiscopal*. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, édit. de 1855, t. IV, p. 77-78, 132-139.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, p. 649; Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, Paris, 1910, t. VII, p. 63-72.

J. CARREYRE.

2. LEGROS Nicolas (1675-1751) naquit à Reims en décembre 1675 et commença ses études dans sa ville natale où il obtint de grands succès; puis il vint à Paris où il resta peu de temps; revenu à Reims, il poursuivit ses études de théologie et reçut le sous-diaconat en 1698. Dans une thèse, il attaque très vivement la doctrine moliniste de la grâce. L'archevêque de Reims, Le Tellier, lui confia la direction du petit séminaire de Saint-Jacques; il reçut le sacerdoce en septembre 1700 et fut docteur en 1702. Chapelain de Notre-Dame, puis chanoine de Saint-Symphorien et enfin de la cathédrale en 1704, Legros vit sa situation changer en 1710, après la mort de Le Tellier et la nomination de Mailly qui lui arracha une signature du Formulaire, mais Legros refusa d'accepter la bulle *Unigenitus*. Alors il se retira à Paris, puis en Hollande où il demeura auprès de Quesnel. Après la mort de Louis XIV, Legros revint à Reims. Le 8 mars 1717, avec quelques autres docteurs, il adhéra à l'appel des quatre évêques et il composa un grand nombre d'écrits contre la bulle et en faveur de l'appel au concile. Il fut obligé de se cacher, puis de s'éloigner de nouveau. On le trouve à Rome en 1725, puis en Hollande auprès de l'archevêque d'Utrecht, Barkman, qui lui confia une chaire de théologie au séminaire d'Amersfoort, récemment créé. Dix ans après, à la suite de polémiques au sujet de l'usure (1736), Legros dut quitter le séminaire. Ses théories contre les Convulsions lui suscitèrent de nouvelles oppositions et il se retira à Rynwick où il mourut le 4 décembre 1751. Les *Nouvelles ecclésiastiques* du 30 janvier et du 6 février 1753, p. 17-22, n'ont que des éloges pour le Dr Legros.

Presque tous les écrits de Nicolas Legros se rattachent aux querelles jansénistes qui éclatèrent, après la publication de la bulle *Unigenitus*. Parmi ces innombrables écrits, on doit citer : *Réponse à diverses questions touchant la Constitution* UNIGENITUS *qui ont été proposées pour sujet de conférences ecclésiastiques du diocèse de Luçon*, in-12, s. l., 1715. Cet écrit, composé par Legros, au moment de son premier exil, a pour but de prémunir les fidèles contre la bulle qui est contraire à la doctrine certaine de l'Église. — *Du renversement des libertés de l'Eglise gallicane dans l'affaire de la constitution* UNIGENITUS, 2 vol. in-12, s. l., 1716. La première partie signale les abus du jugement porté à Rome par la constitution, et l'auteur en compte trente; la seconde partie expose les abus de la prétendue réception de la bulle en France, et l'auteur en compte quarante et un; l'*Histoire du livre des Réflexions morales* déclare que le *Mémoire* qui termine le t. II « est singulièrement recommandable par sa netteté, sa justesse et sa précision », car il distingue « le Saint-Siège, la cour de Rome et la personne du pape ». P. 184. — *Trois mémoires pour les curés, les chanoines et les docteurs de Reims appelants comme d'abus des ordonnances de M. l'archevêque de Reims des 5 octobre et 9 décembre 1716 et 26 mars 1717, au sujet de la Constitution*, in-12, s. l., 1717. Legros raconte à sa manière les incidents très violents qui eurent lieu dans le diocèse de Reims. *Histoire du livre des Réflexions morales*, t. VI, § LXII, p. 24-86. L'auteur défend les droits du clergé du second ordre dans les affaires de l'Église et la liberté des écoles au sujet des opinions théologiques et spécialement des « fables ultramontaines »; Legros reprit cette thèse dans le *Mémoire sur les droits du second ordre*, in-12, s. l., 1718. — *Dénonciation des erreurs enseignées dans le nouveau séminaire des jésuites de Reims*, 1718. — *Mémoire sur l'appel au futur concile*, in-12, s. l., 1718; Legros veut prouver que l'appel est légitime et parfois nécessaire, or l'appel présent de la bulle est tout à fait dans le second cas. — *Lettres à M. l'évêque de Soissons sur les promesses faites à l'Église*, écrites du 31 juillet 1723 au 24 juin 1724 et réimprimées à Amsterdam en 1738. Dans ces lettres, Legros prétend que des vérités très importantes peuvent être méconnues et même combattues par le plus grand nombre et placées même parmi les erreurs condamnées *(Première lettre* du 31 juillet 1723); par suite, le plus grand nombre, même uni au chef de l'Église, peut errer *(Seconde lettre* du 1er septembre 1723); aussi l'acceptation de la Constitution par le plus grand nombre n'apporte aucune preuve en sa faveur *(Troisième lettre* du 22 juin 1724). — *Entretien du prêtre Eusèbe et de l'avocat Théophile sur la part que les laïcs doivent prendre à l'affaire de la Constitution et de l'appel qui en a été interjeté*, in-12, s. l., 1724. Cet écrit, réimprimé plusieurs fois et, en particulier, dans un *Recueil de divers ouvrages pour l'instruction et la consolation des fidèles*, in-12, Utrecht, 1740, a pour but d'encourager les fidèles à examiner et à discuter la constitution *Unigenitus* et elle conduit logiquement au libre examen des décisions de l'Église. Sur le même sujet, on attribue à Legros un *Entretien d'un ecclésiastique et d'un laïc au sujet de la Constitution*, in-8°, Utrecht, 1737. — *Méditations sur la concorde des Évangiles*, 3 vol. in-12, Paris, 1730; ce sont des instructions données aux fidèles. — *Dogma Ecclesiæ circa usuram seu De reddītibus utriusque redimibilibus*, in-4°, 1730; ce travail fut composé en Hollande avec la collaboration de Nicolas Petitpied, qui, disent les *Nouvelles ecclésiastiques*, rédigea « la partie qui regarde le sentiment des Pères et le droit canonique. » Petitpied a résumé lui-même les idées essentielles dans les *Lettres touchant la matière de l'usure par rapport aux contrats de rentes rachetables des deux côtés*, in-12, Lille, 1731. — *Discours sur les miracles de M. de Pâris*, dont le premier, daté de juillet 1733, comprend deux parties et le second n'a qu'une seule partie. Ces trois pièces ont été publiées séparément à la tête des trois volumes contenant *Le recueil des miracles opérés au tombeau du saint diacre*; une deuxième partie devait réfuter les objections faites

au surnaturel et un troisième discours devait montrer les conséquences naturelles des miracles opérés au cimetière de Saint-Médard, mais rien de cela n'a paru. Legros publia aussi quelques *Lettres sur les convulsions* qui furent durement appréciées par les jansénistes, et, en 1742, il publia encore une *Réponse à l'écrit intitulé : Réclamation des défenseurs légitimes des convulsions et des secours*, et une autre *Lettre à un de ses amis au sujet de l'œuvre des convulsions*, 8 janvier 1734. — *Discours sur les « Nouvelles ecclésiastiques »*, 7 avril 1735. Dans cet écrit se trouvent des attaques très violentes à l'endroit de la bulle *Unigenitus* qui est « un décret monstrueux » contre des gens dont Legros vante « la simplicité, la douceur, la patience», à l'endroit de l'épiscopat« avili et élevé à des sources empoisonnées. » Imprimé d'abord séparément, ensuite à la tête des *Nouvelles ecclésiastiques* (édition de Hollande) et enfin en tête du *Recueil des discours de chaque année*, imprimé de nouveau en 1748, ce discours fut comblé d'éloges par l'évêque de Senez, qui écrivit à l'auteur le 20 février 1736, *Lettre* 854, t. v, p. 312-315, et le félicita en particulier d'avoir tracé le portrait vrai de l'appelant; d'ailleurs Legros compléta son travail dans une *Lettre à l'auteur de l'écrit intitulé : Système du mélange confondu* ou *Suite de ce discours*, in-4°, s. l., 1737. — *Méditations sur l'Épître aux Romains*, 2 vol. in-12, Paris, 1735. — *Éclaircissement dogmatique et historique sur la contrition*, inséré dans le premier volume des *Mémoires de Lancelot pour servir à l'histoire de M. de Saint-Cyran*, in-12, Cologne, 1738. — *La sainte Bible*, traduite sur les textes originaux avec les différences de la Vulgate, in-8°, Cologne, 1739. — *Lettres théologiques sur l'usure contre le Traité des prêts de commerce*, in-12, Cologne, 1740. Ces lettres, au nombre de vingt-six, valurent à leur auteur les félicitations de l'évêque d'Auxerre, Caylus. *Lettre* du 9 mars 1740. — *Très humbles et très respectueuses remontrances des fidèles qui sont vexés par divers ecclésiastiques au sujet de la constitution* UNIGENITUS, *adressées à Nosseigneurs les évêques de France*, in-12, Cologne, 1741. C'est une réédition d'un écrit paru en 1738 et dont parlent les *Nouvelles ecclésiastiques* du 6 décembre 1738, p. 196, et du 26 décembre 1740, p. 207-208; on y fait l'apologie des appelants qui ne sont ni des hérétiques, ni des schismatiques, ni des excommuniés, ni des hommes opiniâtres ou perturbateurs de l'ordre public, mais qui défendent la vérité compromise par la Constitution. — *Défense de la vérité et de l'innocence outragées dans la lettre pastorale de Mgr de Charancé, évêque de Montpellier, en date du 24 septembre 1740*, in-4°, Utrecht, 1744. Le sieur Bonnery, curé de Lansaignes, diocèse de Montpellier, était mort et on trouva dans ses papiers un écrit qui contenait des secrets intimes sur le jansénisme. L'évêque prit occasion de ce fait pour inspirer à ses diocésains une horreur profonde pour cette hérésie. Legros attaqua cette instruction et s'appliqua à montrer que Jansénius n'a rien innové dans la foi et que son système est d'accord avec le thomisme. — *Méditations sur les six premières Épîtres canoniques de saint Jacques, saint Pierre, et saint Jean*, 6 vol. in-12, Paris, 1754. — *Explication de l'Apocalypse* qui ne fut pas imprimée, mais dont des copies se répandirent. — Un *Traité de l'Église*, en latin, qui circula en copies; c'est un cours de théologie, dicté par Legros aux élèves du séminaire d'Amersfoort, et que les *Nouvelles ecclésiastiques* du 6 février 1753, p. 24, souhaitent de voir « traduire de bonne main et imprimer en français, pour être utile à tout le monde. » — *Motifs invincibles d'attachement à l'Église romaine pour les catholiques et de réunion pour les prétendus réformés.* C'est une petite brochure imprimée à Tours avec l'approbation de M. de Rastignac, et qui avait été composée par Legros à Reims pour des protestants qui y étaient prisonniers de guerre. — On cite encore de Legros un *Abrégé chronologique des principaux événements qui ont précédé et suivi la constitution* UNIGENITUS, *avec les cent-une propositions du P. Quesnel, mises en parallèle avec l'Écriture et la tradition*, in-32, Utrecht, 1730, et in-12, 1732, et un *Catéchisme historique et dogmatique (Suite du)*, in-12, Utrecht, 1751. — Les *Nouvelles ecclésiastiques, loc. cit.*, ajoutent que Legros, durant son séjour à Utrecht, veilla à l'édition de bons livres : *La vérité des miracles démontrée* de M. de Montgeron; les trois vol. in-4° des *Œuvres de M. de Montpellier*, les *Mémoires de Port-Royal* de MM. Fontaine, du Fossé et Lancelot; *La vérité rendue sensible*, édit. de 1742. — Parmi les papiers de Legros, on trouva une *Relation en forme de journal de son voyage à Rome en 1725 et 1726* dans laquelle, écrivent les *Nouvelles ecclésiastiques, loc. cit.*, il y a « des anecdotes curieuses et, en particulier, des preuves certaines de la falsification du décret du concile romain sur la Constitution. »

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIII, p. 648-649; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 448-449; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 113-114; *Nouvelles ecclésiastiques* des 20 janvier et 6 février 1753, p. 17-24, donnent une notice biographique et la liste de ses ouvrages; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, art. *Gros*, t. VI *b*, p. 396-397.

J. CARREYRE.

LEHEN (Édouard de), né à Saint-Malo en 1807, admis au noviciat des jésuites en 1834, maître des novices à Issenheim, acquit un renom durable par ses divers traités d'ascétisme : *Instructions sur les scrupules*, Vannes, 1850; *Méthodes pour l'oraison*, Paris, 1852; *La voie de la paix intérieure*, Paris, 1855, nombreuses éditions et traductions. — Il convient de rappeler aussi ses *Institutiones logicæ*, Paris, 1855, souvent rééditées. Le P. de Lehen mourut à Angers, le 12 décembre 1867.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1666; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 1419.

P. BERNARD.

LEHMKUHL Augustin, un de nos plus éminents moralistes contemporains et des plus appréciés, né à Hagen, en Westphalie le 23 septembre 1834, entré au noviciat des jésuites de la province d'Allemagne le 15 octobre 1853, témoigna dès le début un goût prononcé pour les études sociologiques et morales. Ses premiers articles dans les *Stimmen* sur le droit de propriété dans l'Église et la nouvelle législation prussienne, sur le droit des évêques et la mission canonique, sur l'obéissance aux lois de l'État, sur la liberté de conscience et la liberté des cultes, furent aussitôt très remarqués. Son infatigable activité se porta successivement sur toutes les questions d'ordre social qui mettaient aux prises le travail et le capital, les ouvriers et les patrons. Bien des revendications de la classe ouvrière trouvèrent en lui un ardent défenseur dans les congrès et les revues, en même temps qu'il publiait ou rééditait des ouvrages de piété, comme le *Mois du Cœur de Jésus*, plusieurs fois réimprimé, le *Manuale sacerdotum* universellement connu, et qu'il apportait sa collaboration au *Kirchenlexicon* de Hergenröther et Kaulen, au *Pastor Bonus*, à la *Theologische prakt. Quartalschrift*, à la *Zeitschrift für kath. Theologie*, etc.

Il préparait entre temps, au castel de Blijenbeck, en Hollande, son grand ouvrage de théologie morale, bientôt répandu dans tous les centres d'études : *Theologia moralis*, 2 vol. in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1883, volum. I, *Continens theologiam moralem generalem et ex speciali theologia morali tractatus de virtutibus et officiis vitæ christianæ;* volum. II, *Continens theologiæ moralis specialis partem secundam seu tractatus de subsidiis vitæ christianæ*, où il s'attachait avec un soin égal à l'exposé et à l'explication des principes sui-

vant la doctrine de saint Thomas d'Aquin et de saint Alphonse de Liguori, ces deux grands maîtres, et au développement des applications pratiques dont la solution pouvait faciliter aux confesseurs l'exercice du saint ministère. Chaque année, de ces deux volumes compacts où aucune question théorique ou pratique ne semblait avoir été omise, une édition nouvelle, revue avec soin et enrichie de maints détails, vint attester les services rendus et étendre au loin la réputation de l'auteur. Le souci de tout dire et de tout expliquer, le système adopté de compléter les éditions successives sans les alléger ni les refondre entièrement, ont fini par donner à l'ouvrage un aspect touffu, quelque peu encombré parfois, qui en rend la lecture plutôt ardue; mais l'attention est bien récompensée de sa peine et dans cette mine inépuisable l'or est partout et les scories ne comptent plus. Une doctrine sûre, nullement portée aux hardiesses ni aux aventures, nettement orientée vers la pratique, un enseignement substantiel, complet, atteignant tous les détails, telles sont les caractéristiques d'une œuvre qui a eu le plus vaste et le plus légitime succès et dont une refonte, mise en harmonie avec le nouveau droit canonique, serait, de même que les *Casus conscientiæ ad usum confessariorum compositi et soluti*, Fribourg-en-Brisgau, 2 vol. in-8°, aussi utile que bien accueillie de tous les prêtres et professeurs qui se sont formés à cette école. Le P. Aug. Lehmkuhl est mort à Valkenburg, en Hollande, en 1918, laissant la réputation d'un infatigable travailleur, d'un parfait religieux et d'un moraliste accompli.

P. Bernard.

LEIBNIZ Gottfried-Wilhelm (1646-1716), philosophe et théologien allemand. — I. Vie. — II. Principales publications (col. 174). — III. Le système philosophique et théologique (col. 175).

I. Vie. — Né à Leipzig d'une famille protestante, Leibniz perdit à l'âge de six ans son père qui avait été jurisconsulte et professeur de morale à l'université de cette ville. Dès l'âge de huit ans il eut accès à la bibliothèque paternelle. Il y apprit, en véritable autodidacte, le latin et le grec et lut des ouvrages d'histoire, de droit, de philosophie et de controverses religieuses. Ces lectures variées élargirent son esprit et lui donnèrent l'intuition d'une logique nouvelle qui éviterait tous ces malentendus qui séparent les esprits. L'élaboration de cette logique perfectionnée l'a préoccupé toute sa vie.

En 1661, il entra à l'Université de Leipzig où il s'initia d'abord à la philosophie ancienne et à la scolastique, puis à la doctrine des « novateurs », Bacon, Gassendi, Hobbes, Galilée, Descartes. Nous le rencontrons ensuite à Iéna où il fut disciple et admirateur du mathématicien et philosophe pythagorisant Erhard Weigel. Mais c'est vers le droit que se portaient, en attendant, ses préoccupations. Il conquit le grade de docteur à l'Université d'Altorf près de Nuremberg.

En 1667, il entra dans les services de l'Électeur de Mayence et devint conseiller à la Cour souveraine de justice où il prit contact avec les affaires politiques. De 1672 à 1676, Leibniz séjourna à Paris. Ce fut, pour sa formation intellectuelle, une période des plus fécondes, grâce surtout aux relations multiples qu'il y entretint avec les plus grands hommes de l'époque. Les mathématiques retenaient avant tout son attention. Mais, de son propre aveu, il s'y appliquait « seulement pour la perfection de son esprit et pour apprendre l'art d'invention et de démontrer », alors que « ses méditations principales étaient sur la théologie. » Klopp, t. iv, p. 451. Aussi le vit-on entretenir des relations avec le P. Malebranche, avec des jésuites, des jansénistes; son admiration pour Pascal le rapprocha du groupe de Port-Royal. Il quitta Paris, en 1676, pour se rendre à Hanovre, où Jean-Frédéric, duc de Brunswick et de Hanovre, venait de lui offrir le poste de conseiller et bibliothécaire. Son chemin le conduisit par Londres et par Amsterdam où il eut plusieurs entrevues avec Spinoza.

C'est à Hanovre que se déroule la seconde période de sa vie, caractérisée particulièrement par son action politique et religieuse. C'était l'époque où les tentatives de pacification religieuse étaient à l'ordre du jour. La cour de Hanovre y prit une part active sous la direction du duc Jean-Frédéric, converti lui-même au catholicisme. Leibniz ne devait pas tarder à devenir l'âme de ce mouvement. Pendant des années, il consacra ainsi toutes ses forces à la réunion des Églises catholique et protestante et à l'union des diverses sectes protestantes entre elles, efforts qu'il devait finalement voir échouer. Pour la paix européenne, comme pour la paix religieuse, ses préoccupations s'inspiraient des principes de son système philosophique qui tendait vers l'harmonie universelle. Chargé d'écrire l'histoire de la maison de Brunswick-Lunebourg, il fut obligé de parcourir les bibliothèques d'Allemagne et d'Italie. Ce travail le détourna à son grand regret de ses méditations philosophiques. Ce n'est qu'après le retour de ses voyages qu'il commença à mettre par écrit les principaux éléments de son système. Dans les dernières années de sa vie il perdit l'appui de ses protecteurs. Il mourut en 1716 à Hanovre.

II. Principales publications philosophiques et théologiques. — On possède de Leibniz un nombre considérable d'écrits sur les matières les plus diverses. Nous ne signalons ici que ceux qui peuvent servir à faire connaître sa pensée philosophique et théologique. Aucun ne se présente comme l'exposé complet d'un système. Et cependant ils donnent l'impression de se rattacher à une vue totale de l'univers dont la rigueur scientifique et philosophique amènerait d'elle-même, dans la pensée de l'auteur, la réfutation des systèmes précédents. Partout on sent cette sécurité d'un esprit en possession d'une explication synthétique des choses et victorieuse de toutes les difficultés. Mais c'est à l'interprète qu'est abandonné le soin d'aller à la recherche de la synthèse et de la recomposer, pour ainsi dire, par la force de sa propre pensée.

C'est de quoi il faut tenir compte si l'on veut dégager de l'œuvre leibnizienne ce qui peut intéresser en particulier le théologien. Il faut se placer au centre même de son système pour voir les problèmes qu'il discute dans leur vraie perspective.

Le trait le plus caractéristique de sa pensée, c'est l'idée d'une harmonie universelle où toutes les divergences de vues arriveraient à se concilier. Elle se manifeste dans tous ses écrits. Partout, on découvre la tendance à une conciliation de la théologie révélée avec la théologie rationnelle, de la science avec la philosophie, de la philosophie ancienne avec la nouvelle. Et l'on assiste à un effort fait par le philosophe pour mettre à l'abri de toute attaque scientifique et philosophique Dieu et l'âme, les deux piliers de toute religion.

On le voit déjà dans les écrits qui datent de son séjour à Mayence : la *Confessio naturæ contra atheistas* (1668), où il défend la religion chrétienne contre les attaques des athées et la *Defensio Trinitatis per nova reperta logica contra epistolam Ariani* (1669), dans laquelle il prend la défense du dogme chrétien contre les sociniens.

Ce même effort s'accentue davantage dans ses écrits ultérieurs où, à partir de 1696 surtout, il présente, tout d'abord sous forme de simples esquisses, les idées fondamentales de sa métaphysique. Il faut voir à ce sujet son *Discours de métaphysique* (1686), une *Lettre à Arnauld* (1690), puis le *Système nouveau de la nature et*

de la communication des substances (1693), ainsi que le *De primæ philosophiæ emendatione et de notione substantiæ* (1694). Le double aspect théologique et physique de sa conception du monde est très bien mis en relief, le premier dans le *De rerum originatione radicali* (1697), où se trouve déjà esquissé le problème développé plus tard dans sa théodicée, le second, dans l'étude intitulée : *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum* (1698).

Dans d'autres écrits qui se placent surtout entre les années 1700 et 1710, Leibniz s'attache à exposer sa notion de l'âme qui occupe une place centrale dans son système. Il insiste en particulier sur l'individualité de celle-ci dans ses *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, et dans sa lettre à Hanschius : *De philosophia platonica seu de enthusiasmo platonico* (1707). Voir aussi *Considérations sur le principe de vie et sur les natures plastiques* (1705); *Commentatio de anima brutorum* (1710) et la lettre à Wagner : *De vi activa corporis, de anima, de anima brutorum* (1710).

L'âme en tant qu'intelligente fait l'objet des *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, terminés en 1704, mais publiés seulement bien plus tard, où l'auteur touche aux discussions de son temps sur les rapports de la raison et de la foi et sur l'usage de la raison en théologie. Les *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710) furent rédigés à la demande formelle de la reine de Prusse pour répondre aux objections de Bayle et justifier contre lui les prérogatives divines. C'est le plus populaire des écrits de Leibniz. Il est précédé d'une dissertation sur la *Conformité de la foi et de la raison.* Voir aussi les *Adnotationes in librum de origine mali* et la *Causa Dei adserta per justitiam ejus, cum cæteris ejus perfectionibus cunctisque actionibus conciliatam.*

Plus encore que les précédentes, les dernières publications présentent l'exposé sommaire de son système. Ce sont l'*Examen des principes du P. Malebranche* (1711), la *Monadologie* surtout (1714), et les *Principes de la nature et de la grâce* (1714).

Mais les écrits publiés par Leibniz lui-même sont loin de nous livrer toute sa pensée. Il nous avertit du reste que celui qui ne le connaîtrait que par ses écrits ne le connaîtrait pas. Et il cite quelque part comme exemple sa théodicée, dont il dit qu'elle ne suffit pas pour donner le corps entier de son système; mais, ajoute-t-il, « en y joignant ce que j'ai mis en divers journaux, c'est-à-dire de Leipsig, de Paris, de M. Bayle et de M. U. Basnage, il n'en manquera pas beaucoup, au moins quant aux principes. » Ses lettres et réflexions inédites doivent surtout être consultées. Une partie en est déjà publiée. Dès lors son système se présente sous un aspect assez différent de celui que laissaient soupçonner les ouvrages édités de son vivant. Au point de vue théologique on a intérêt à consulter surtout ses lettres au landgrave Ernest de Hessen-Rheinfels, à Arnauld et au P. Des Bosses, puis la correspondance immense qui a trait à l'union des Églises. (Foucher de Careil, *Œuvres de Leibniz*, t. I et II). Mais une séparation nette entre ce qui est d'un intérêt théologique et ce qui ne l'est pas est, ici encore, moins possible que pour ses autres écrits.

III. Le système philosophique et théologique. — Il convient de l'étudier dans son point de départ, et son application tant à la religion naturelle qu'aux religions révélées.

I. Point de départ. — 1° *Idée générale du système.* — Chercher dans les écrits de Leibniz l'organisme de sa pensée, reconstruire en quelque sorte son système philosophique, telle doit être la première tâche de quiconque veut interpréter sa doctrine théologique. Tous les essais de reconstruction n'ont pas été également heureux, et c'est pourquoi la pensée de Leibniz a été souvent mal comprise.

L'interprétation traditionnelle avait cru trouver dans la physique, conçue comme une puissante réaction dynamiste contre la physique cartésienne, l'idée fondamentale de Leibniz. Plus récemment certains critiques ont cru pouvoir faire sortir le système tout entier de la logique (Couturat, Russell). D'autres ont voulu voir le fondement de son système dans ses théories scientifiques (Cassirer). Ces interprétations ont été ébranlées à leur tour par les travaux de J. Baruzi qui, en s'appuyant surtout sur de nombreux inédits, a mis en évidence l'aspect foncièrement religieux et mystique du leibnizianisme, sans toutefois faire suffisamment ressortir l'unité de la base sur laquelle repose tout l'édifice. Nous nous appliquerons à le compléter sur ce point.

Il ne peut guère échapper au lecteur attentif du philosophe que c'est à l'augustinisme que sont empruntés les grands principes du système. Tout l'effort de Leibniz tend à nous montrer d'une part un univers qui nous révèle Dieu et nous invite à nous tourner vers lui, « rien ne nous saurait mieux marquer les perfections divines que les beautés admirables qui se trouvent dans ses ouvrages », Extrait du *Journal anglais de William Penn*, *Inédits*, Théologie, V, 3, dans Baruzi, p. 332 sq — et d'autre part un Dieu qui « n'a créé les créatures raisonnables, en vue de nulle autre fin que de les faire servir de miroir à son infinie harmonie. » Extrait d'un *Plan de création d'une société des arts et des sciences en Allemagne*, dans Baruzi, p. 372. Seulement cette conception demandait à être adaptée aux connaissances scientifiques de l'époque. Or, ces beautés venaient d'être mises sous un jour tout nouveau grâce aux « découvertes merveilleuses » qu'on avait faites dans la nature, autant de « nouvelles lumières, nous fait observer Leibniz, par lesquelles la Providence a enrichi notre siècle. » *Ibid.* « Le théâtre du monde matériel, dit-il encore, nous dévoile de plus en plus... la beauté de sa construction, depuis que les systèmes du macrocosme et du microcosme ont commencé, par les inventions des modernes, à se découvrir. » *Causa Dei*, n. 143.

Comment ne pas être enthousiasmé par cette vue nouvelle du monde, lequel apparaissait, au terme des belles découvertes des Kepler et des Galilée, comme une immense machine, dont on pouvait désormais comprendre l'agencement et le fonctionnement harmonieux dans toutes ses parties. De plus, cette harmonie était susceptible d'une traduction en langage mathématique! Cependant, si cette vision grandiose de l'univers fascinait Leibniz dès sa jeunesse, le caractère purement mécaniste de cette nouvelle explication du monde provoqua sa critique.

C'était à ses yeux ne pas avoir une idée assez haute de la majesté de la nature et, fait incomparablement plus grave, c'était détruire la métaphysique, renverser la théologie et la morale. Pour parer à ce danger il oppose à cette vue trop étroite une façon plus pénétrante et plus compréhensive de concevoir l'harmonie dans l'univers. « Il n'y a rien de si beau ni de si satisfaisant, écrit-il à un ami, que d'avoir une véritable connaissance du système de l'univers, non seulement à l'égard des corps, mais encore à l'égard des substances en général, et surtout à l'égard de la nature divine, et celle de notre âme et de même des âmes en général. »

Cette nouvelle conception du monde qu'il rêvait, loin de menacer les bases de la religion, faisait mieux ressortir la sagesse et la bonté divines. La science n'avait d'ailleurs rien à y perdre : bien au contraire, en élargissant ainsi son horizon par la considération de la sagesse divine, elle vérifierait les lois de la nature déjà connues, elle ferait de plus précieuses découvertes. Voir les belles discussions de Leibniz avec Clarke et les newtoniens.

C'est à cela que se ramène pour lui la philosophie dont le but théorique est de considérer la sagesse divine dans l'ordre des choses et le but pratique de nourrir la piété et de nous élever à Dieu.

2° *La réforme de la métaphysique.* — Il est vrai que l'élaboration de ce système réclamait une réforme de la métaphysique.

Il s'agissait d'adapter celle-ci aux nouvelles découvertes de telle façon que les intentions de Dieu dans la création du monde ne fussent pas déjouées, et il fallait lui donner, autant que possible, une valeur démonstrative en la ramenant à des éléments tout à fait rigoureux à la façon de la géométrie. Nous touchons ici à l'origine de la célèbre théorie des monades. Car comment l'univers peut-il remplir son but qui est de révéler Dieu, sans des centres de convergence qui réunissent en eux tous ces rayons des perfections divines et sans des miroirs qui les réfléchissent ? Et la belle découverte de Copernic n'avait-elle pas précisément montré l'importance capitale des « points de perspective ? » Dès lors toute substance simple doit être conçue comme un miroir vivant, une âme, centre de force, douée d'une double faculté représentative et appétitive et qui va « confusément à l'infini, au tout. » *Monadologie*, § 60. Elle est une unité (μόνας) un point métaphysique, simple, indestructible. Mais sa simplicité « n'empêche point la multiplicité des modifications qui se doivent trouver ensemble » en elle. « C'est comme dans un centre ou point, tout simple qu'il est, se trouvent une infinité d'angles formés par les lignes qui y concourent. » *Principes de la nature et de la grâce*, § 2.

Il est facile de se rendre compte de l'importance de la monadologie pour la solution du problème de l'infini.

Ce que les nouvelles découvertes scientifiques offraient de plus impressionnant, c'était l'infini en grandeur et l'infini en petitesse qu'une étude plus exacte du monde venait de révéler. On connaît les méditations de Pascal sur les deux infinis. Cette notion de l'infini traverse toute l'œuvre de Leibniz. Il estime que l'univers affecte partout l'infini pour mieux marquer la perfection de son auteur. Aussi, selon lui, l'esprit, loin de se perdre entre les deux infinis, est-il bien plutôt fait pour connaître l'infini, bien que d'une façon imparfaite. « Ce que M. Pascal dit de la double infinité qui nous environne en augmentant et en diminuant... ... n'est qu'une entrée dans mon système. Que n'aurait-il pas dit avec cette force d'éloquence qu'il possédait s'il était venu plus avant, s'il avait su que toute la matière est organique partout et que sa portion, quelque petite qu'on la prenne, contient représentativement, en vertu de la diminution actuelle à l'infini qu'elle enferme, l'augmentation actuelle à l'infini qui est hors d'elle dans l'univers, c'est-à-dire que chaque portion contient d'une infinité de façons un miroir vivant exprimant tout l'univers infini qui existe avec elle, en sorte qu'un assez grand esprit, armé d'une vue assez perçante, pourrait voir ici tout ce qui est partout. » *Inédits*, Théologie, xx, reproduit dans Baruzi, p. 299 sq.

Il faut en dire autant de l'infini dans la succession. Toute monade est ainsi faite qu'elle exprime l'infini successif de l'univers de telle façon qu'on pourrait lire dans l'état présent d'une âme « tout le passé et même tout l'avenir infiniment infini, puisque chaque moment contient une infinité de choses dont chacune en enveloppe une infinité, et qu'il y a une infinité de moments dans chaque heure ou autre partie du temps, et une infinité d'heures, d'années, de siècles, d'éons dans toute l'éternité future. » *Inédits*, Théologie, xx, dans Baruzi, p. 300. D'où il suit qu'on « pourrait connaître la beauté de l'univers dans chaque âme, si l'on pouvait déplier tous ses replis qui ne se développen sensiblement qu'avec le temps. » *Principes de la nature et de la grâce*, § 13.

On remarquera que les monades exercent leur fonction représentative en vertu de leur propre nature, sans recevoir aucune influence du dehors, excepté « celle de Dieu qui les fait subsister. » Lettre à Foucher, dans Foucher de Careil, *Lettres inédites*, p. 124. Sans que notre regard puisse embrasser l'infini nous pouvons le connaître. De même qu'en mathématiques le procédé d'intégration, que Leibniz avait découvert, permet de retrouver la formule d'une courbe, lorsqu'on en connaît une portion infiniment petite, ainsi nous pouvons connaître l'univers grâce à la monade qui l'intègre en elle.

Les monades perçoivent l'univers infini; mais il n'y a que les perceptions distinctes qui soient de véritables connaissances. « Comme chaque perception distincte de l'âme comprend une infinité de perceptions confuses qui enveloppent tout l'univers, l'âme même ne connaît les choses dont elle a perception qu'autant qu'elle en a des perceptions distinctes et relevées; et elle a de la perfection, à mesure de ses perceptions distinctes. » *Principes de la nature et de la grâce*, § 13. Dieu seul a une connaissance distincte de tout, car il en est la source. On a fort bien dit, remarque Leibniz, « qu'il est comme centre partout, mais que sa circonférence n'est nulle part, tout lui étant présent immédiatement, sans aucun éloignement de ce centre. » Quant aux monades créées, en vertu des degrés infinis que comportent les perceptions distinctes, elles se présentent comme une immense continuité hiérarchique. dont la perfection va décroissant. Et c'est une nouvelle infinité qu'on rencontre ici : multitude infinie de substances simples ou de centres de perspective.

« Comme une ville regardée de différents côtés paraît tout autre et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même que, par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade... » *Monadologie*, § 57.

Ainsi la métaphysique de Leibniz repose sur les notions de l'infini et de la monade. « Mes méditations fondamentales, a-t-il pu dire, roulent sur deux choses, savoir sur l'unité et sur l'infini. » *Lettre à l'électrice Sophie*, dans Klopp, t. VIII, p. 15.

3° *Le Règne de la nature et le Règne de la grâce.*— Centres de force, pour maintenir par leur propre activité l'harmonie dans l'univers, les monades ont pour but dernier d'exprimer Dieu et l'univers grâce à leur faculté perceptive, de contribuer à la perfection du monde et de tendre vers Dieu grâce à leur faculté appétitive.

Ici une distinction fondamentale s'impose selon que les monades sont douées ou non d'esprit. « Toute la nature, fin, vertu et fonction des substances n'étant que d'exprimer Dieu et l'univers... il n'y a pas lieu de douter que les substances qui l'expriment avec connaissance de ce qu'elles font et qui sont capables de connaître des grandes vérités à l'égard de Dieu et de l'univers, ne l'expriment mieux sans comparaison que ces natures qui sont ou brutes ou incapables de connaître des vérités ou tout à fait destituées de sentiment et de connaissance; et la différence entre les substances intelligentes et celles qui ne le sont point est aussi grande que celle qu'il y a entre le miroir et celui qui voit. » *Discours de métaphysique*, § XXXV. C'est que tout esprit est une certaine image de l'essence divine et de toutes les idées qui y sont comprises. En conséquence, les esprits « sont quasi de sa race ou comme enfants de la maison, puisqu'eux seuls le peuvent servir librement et agir avec connaissance à l'imitation de la nature divine. » *Ibid.*, § XXXVI. « Ils imitent dans leur dépar-

tement et dans leur petit monde où il leur est permis de s'exercer, ce que Dieu fait dans le grand. » Ainsi « tous les esprits, soit des hommes, soit des génies, entrent en vertu de la raison et des vérités éternelles dans une espèce de société avec Dieu, sont des membres de la « Cité de Dieu. » Ils constituent ce que Leibniz appelle le « règne de la grâce » qui, comme tel, se superpose au « règne de la nature » formé par les êtres non spirituels.

Il y a entre les deux règnes une profonde différence. Dans le règne de la nature, Dieu se révèle comme architecte; il dispose des substances « comme un ingénieur manie ses machines. » Dans le règne de la grâce, par contre, Dieu se révèle « comme monarque; il gouverne les esprits comme un prince gouverne ses sujets et même comme un père a soin de ses enfants. » *Système nouveau de la nature*, dans Dutens, t. II, p. 49 sq. Là tout obéit aux lois physiques dictées par la puissance et la sagesse divines; ici ce sont les lois spirituelles de la justice et de la bonté qui s'exercent. Ce qui, dans le règne de la nature, est simple tendance des êtres vers leur but, est amour éclairé dans le règne de la grâce. « Si le premier principe de l'existence du monde physique est le décret de lui donner le plus de perfection qu'il se peut, le premier dessein du monde moral ou de la Cité de Dieu, qui est la plus noble partie de l'univers, doit être d'y répandre le plus de félicité qu'il sera possible. » Car « la félicité est aux personnes ce que la perfection est aux êtres. » *Discours de métaphysique*, § XXXVI.

Mais si les deux règnes se distinguent, ils ne s'opposent pas l'un à l'autre; bien au contraire, la plus complète harmonie se manifeste entre eux. « On peut assurer véritablement que tout l'univers n'a été fait que pour contribuer à l'ornement et au bonheur de cette Cité de Dieu. C'est pourquoi tout est disposé en sorte que les lois de la force ou les lois purement matérielles conspirent dans tout l'univers à exécuter les lois de la justice ou de l'amour. *Lettre à Arnauld*, sept. 1687, dans Gerhardt, t. II, p. 124 sq.

De sorte qu'on peut dire que la « nature mène à la grâce et que la grâce perfectionne la nature en s'en servant ». *Principes de la nature et de la grâce*, § 15. Toute la nature est pour ainsi dire au service des âmes « spirituelles ». « Les autres âmes doivent servir à celles qui ont quelque rapport avec la divinité, pour achever leur félicité, quoique, en même temps qu'elles servent à ces autres âmes, elles tendent aussi à une plus grande perfection. » *Miscellanea Leibniziana*, p. 229.

C'est donc dans le règne de la grâce, que se manifeste surtout la gloire de Dieu. « Cette nature si noble des esprits, en les rapprochant de la divinité autant qu'il est possible aux simples créatures », fait que « Dieu tire d'eux infiniment plus de gloire que du reste des êtres, ou plutôt les autres êtres ne donnent que la matière aux esprits pour le glorifier. » *Discours de métaphysique*, § XXXVI. Il n'y aurait pas de gloire de Dieu « si sa grandeur et sa bonté n'étaient pas connues et admirées par les esprits. » *Monadologie*, § 86.

4° *Le rôle de la raison.* — C'est donc à la raison que l'homme doit d'être membre de la « Cité de Dieu », à cette lumière céleste que Dieu lui a donnée afin qu'elle lui montre « comment il faut se conduire dans la vie et connaître et honorer son auteur... Il ne pouvait nous donner un présent plus excellent et plus céleste. » *Inédits*, Philosophie, III, 11, dans Baruzi, p. 352. « Quand on déclame contre la raison, comme font plusieurs bonnes gens, c'est une forte marque qu'on n'en est pas assez bien instruit. » Elle est la « voix naturelle de Dieu », une « connaissance de la vérité qui procède avec ordre » et qui ne nous trompe point. *Inédits*, sept. 1698, dans Baruzi, p. 348.

Il est vrai qu'il faut tenir compte chez l'homme de l'état de la nature corrompue où il se trouve à présent. Mais la lumière naturelle « nous est restée au milieu de la corruption. » *Discours de la conformité de la foi avec la raison*, § 61. Voici du reste comment il faut entendre la dépravation de la nature humaine par le péché originel. « L'homme dans cet état de la nature corrompue a la disposition de n'être frappé aisément que par les sentiments confus des biens et des maux sensibles, jusqu'à ce qu'il se désabuse par l'expérience ou par l'instruction; au lieu que, dans un état plus sublime, il avait des sentiments plus distincts qui l'empêchaient de se borner aux sens et autres biens particuliers. Cependant il faut croire qu'il y avait encore dans cet état de la nature entière une vicissitude de pensées et que l'esprit ne pouvant pas être toujours bandé aux choses intelligibles, s'abaissait quelquefois pour jouir des objets sensuels, et ce fut dans cet état qu'il fut surpris par le péché. » *Lettre à un ami sur le péché originel*, dans Dutens, t. I, p. 27. Du reste il répugnait tant à Leibniz d'admettre une dépravation de la raison comme telle, qu'il concevait la propagation du péché originel comme une sorte de « traduction », mais « plus soutenable, dit-il, que celle d'Augustin. » Selon lui la transmission devait s'effectuer avant que l'âme sensitive ne fût élevée, par une opération de Dieu, au degré de la raison. *Causa Dei*, § 81. « Il est bien plus convenable à la justice divine de donner à l'âme déjà corrompue physiquement ou animalement par le péché d'Adam une nouvelle perfection qui est la raison, que de mettre une âme raisonnable par création ou autrement dans un corps où elle doive être corrompue moralement. » *Théodicée*, part. I, § 91.

La raison étant ainsi une lumière suffisante pour guider nos actions ordinaires et pour nous mener à la connaissance de Dieu et à la pratique des vertus... », elle est « le principe d'une religion universelle et parfaite qu'on peut appeler avec justice la Loi de la nature » et que Leibniz appellera volontiers « la religion catholique ». *Inédits*, Philosophie, VIII, dans Baruzi, p. 354 sq.

C'est cette religion naturelle que nous allons exposer maintenant sous son double aspect : rayonnement des perfections divines dans le monde et réflexion de ces mêmes perfections dans les âmes.

II. LA RELIGION NATURELLE. — 1° *L'harmonie universelle ou le rayonnement des perfections divines dans le monde.* — 1. *L'existence de Dieu.* — Leibniz se plaît à relever l'extrême facilité que nous avons à connaître l'existence de Dieu. Rien de surprenant en un système qui voit dans le monde une révélation des perfections divines et qui reconnaît à l'âme humaine une parenté avec Dieu. En conséquence, notre philosophe est d'avis que presque tous les moyens qu'on a employés pour prouver l'existence de Dieu sont bons, les arguments *a priori* tout autant que les arguments *a posteriori*, à condition toutefois qu'on les perfectionne. *Nouveaux Essais*, l. IV, c. X, § 8.

C'est ainsi qu'on le voit reprendre l'argument ontologique auquel il reconnaît une véritable valeur démonstrative, mais qui, dans la forme sous laquelle les cartésiens le présentent, lui paraît imparfait. On suppose tacitement, dit-il, que Dieu ou l'Être par fait est possible, c'est-à-dire que son idée ne renferme aucune contradiction. « Si ce point était encore démontré comme il faut, on pourrait dire que l'existence de Dieu serait démontrée géométriquement *a priori.* » *De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu, du R. P. Lami*, dans Erdmann, p. 177. Du reste, selon Leibniz, il n'y a rien de plus facile que de démontrer la possibilité de l'idée de Dieu. Elle est l'idée d'un être qui enferme toutes les formes simples absolument prises. Or, il ne peut y

avoir aucune contradiction dans ce qui n'enferme aucune borne.

Parmi les arguments *a posteriori* c'est surtout celui de l'ordre du monde qu'il adopte de préférence. Il croit pouvoir lui donner tout à la fois une forme plus moderne et une force plus grande en l'adaptant à l'idée fondamentale de son système, savoir l'harmonie préétablie « qui fait que chaque substance simple, en vertu de sa nature, est pour ainsi dire une concentration et un miroir vivant de tout l'univers ». Dès lors il voit dans ce raisonnement « une des plus belles et des plus incontestables preuves de l'existence de Dieu; puisqu'il n'y a que Dieu, c'est-à-dire la cause commune qui puisse faire cette harmonie des choses. » *Lettre à Clarke*, dans Erdmann, p. 773 *b*. On peut encore présenter le même argument sous une autre forme, en partant des monades qui ne sauraient agir l'une sur l'autre et qui s'accordent néanmoins comme si l'une agissait sur l'autre. Voir *Lettre à Arnauld*, dans Gerhardt, t. II, p. 115.

2. *La nature de Dieu.* — La même facilité se rencontre aussi, et pour les mêmes raisons, dans la connaissance de la nature de Dieu. « Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes; il est un océan dont nous n'avons reçu que des gouttes; il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté, mais elles sont tout entières en Dieu. » Préface de la *Théodicée*. En conséquence, « il y a en Dieu la puissance qui est la source de tout; puis la connaissance qui contient le détail des idées, et enfin la volonté qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur. Et c'est ce qui répond à ce qui, dans les monades créées, fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits, et dans les monades créées... ce n'en sont que des imitations à mesure qu'il y a de la perfection. » *Monadologie*, § 48. « Cette substance simple primitive, dit-il encore, doit renfermer éminemment les perfections contenues dans les substances dérivatives qui en sont les effets; ainsi elle aura la puissance, la connaissance et la volonté parfaites; c'est-à-dire elle aura une toute-puissance, une omniscience et une bonté souveraine. Et comme la justice, prise généralement, n'est autre chose que la bonté conforme à la sagesse, il faut bien qu'il y ait aussi une justice souveraine en Dieu. » *Principes de la nature et de la grâce*, § 9. Ces attributs divins jouent un très grand rôle dans l'explication du monde chez Leibniz. Pour lui, non seulement « c'est sanctifier la philosophie que de faire couler ses ruisseaux de la fontaine des attributs de Dieu », *Lettre à M. Bayle sur un principe général utile à l'explication des lois de la nature* (1687), dans Erdmann, p. 106, mais c'est apporter une solution aux graves problèmes qu'on discutait à l'époque et cela en « satisfaisant la raison sans choquer la foi. » A ses yeux on insistait trop exclusivement, dans d'autres systèmes, sur la toute-puissance divine sans tenir compte des autres attributs qui la règlent. « On a eu recours à la puissance irrésistible de Dieu quand il s'agissait plutôt de faire voir sa bonté suprême: et on a employé un pouvoir despotique lorsqu'on devait concevoir une puissance réglée par la plus parfaite sagesse. » *Théodicée*, Préface.

Il importe donc de reprendre l'analyse de la nature de Dieu ou, ce qui revient au même, de l'activité divine, question si agitée du temps de Leibniz.

A la base des attributs divins on rencontre la force ou la puissance. Toute monade ou réalité substantielle est essentiellement force ou puissance. Seulement en Dieu la puissance est sans limites : il n'y a rien, dans le domaine du non-divin, qui puisse arrêter ou limiter son action. Puissance illimitée dans l'espace et dans le temps que les philosophes mathématiciens aimaient à exprimer par la formule suivante : Dieu est un cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part. C'est en vertu de la toute-puissance divine qu'on peut dire que Dieu a fait le monde tout entier et sans en avoir emprunté la matière au dehors. Mais ceux qui ne voient dans le monde que la manifestation d'une toute-puissance, s'engagent dans les voies du panthéisme de Spinosa où les choses découlent de la nature divine suivant une nécessité toute géométrique et aveugle. Aussi ce que Spinoza et d'autres appellent Dieu « n'est rien que la nature aveugle de l'amas des choses matérielles qui agit selon les lois mathématiques suivant une nécessité absolue comme les atomes le font dans le système d'Épicure. » *Réflexions sur le livre de Hobbes*, dans Erdmann, p. 632. Autant dire que les choses existent sans Dieu, dont, en effet, on n'aurait point besoin selon cette conception, « puisque suivant cette nécessité tout existerait par sa propre essence aussi nécessairement qu'il faudrait que deux et trois fassent cinq. » *Ibid.* Aussi une pareille nécessité aveugle et absolue renverserait-elle forcément la piété et la morale.

Pour éviter ces conséquences, il suffit de concevoir le mode d'exercice de la puissance divine comme réglé par la sagesse ou l'entendement de Dieu qui est la région des possibilités ou essences et des vérités éternelles. Alors l'activité de Dieu apparaîtra comme comportant, non pas une nécessité absolue, mais une nécessité morale, selon laquelle « l'auteur du monde est libre bien qu'il fasse tout avec détermination. » *De rerum originatione radicali*, dans Erdmann, p. 148.

On a de la peine à concilier ces deux termes qui paraissent contradictoires, et l'explication que Leibniz donne de sa théorie n'est guère apte à lever la difficulté. « Comme tous les possibles, dit-il, ne sont point compatibles entre eux dans une même suite d'univers, c'est pour cela même que tous les possibles ne sauraient être produits et qu'on doit dire que Dieu n'est point nécessité, métaphysiquement parlant, à la création de ce monde. On peut dire qu'aussitôt que Dieu a décerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendant à l'existence; et que ceux qui, joints ensemble, produisent le plus de réalité, le plus de perfection, le plus d'intelligibilité, l'emportent. Il est vrai que tout ce combat ne peut être qu'idéal, c'est-à-dire il ne peut être qu'un conflit de raisons dans l'entendement le plus parfait qui ne peut manquer d'agir de la manière la plus parfaite et par conséquent de choisir le mieux. Cependant Dieu est obligé, par une nécessité morale, à faire les choses en sorte qu'il ne se puisse rien de mieux; autrement non seulement d'autres auraient sujet de critiquer ce qu'il fait, mais, qui plus est, il ne serait pas content lui-même de son ouvrage, il s'en reprocherait l'imperfection, ce qui est contre la souveraine félicité de la nature divine. » *Théodicée*, part. II, § 201.

L'intervention de la sagesse divine à l'origine du monde s'aperçoit dans les lois métaphysiques qui se manifestent dans toute la nature et prévalent sur les lois purement géométriques de la matière.

Si les essences ou idées dépendent du seul entendement de Dieu, sa volonté intervient pour donner aux êtres leur existence actuelle. Elle est en quelque sorte subordonnée à la sagesse divine. Ici Leibniz s'attache surtout à écarter la conception occamiste et cartésienne, selon laquelle l'activité divine est conçue comme un pouvoir arbitraire. Selon lui, elle est, tout au contraire, déterminée par les lois de la sagesse, ce qui ne l'empêche pas d'être libre. Il faut distinguer entre ce que Dieu est libre de faire absolument et entre ce qu'il s'oblige à faire en vertu de résolutions déjà prises. « Il faut considérer en Dieu une certaine volonté

plus générale, plus compréhensive, qu'il a à l'égard de tout l'ordre de l'univers », et des volontés du particulier qui « ne diffèrent de la volonté du général que par un simple rapport et à peu près comme la situation d'une ville considérée d'un certain point de vue diffère de son plan géométral; car elles expriment toutes tout l'univers, comme chaque situation exprime la ville. » *Lettre au landgrave Ernest de Hesse*, 12 avril 1686.

D'où il résulte que « le monde n'est pas métaphysiquement nécessaire, de telle façon que le contraire renfermerait une contradiction logique; il est physiquement nécessaire ou déterminé, de sorte que le contraire implique une imperfection ou inconvenance morale. » *De rerum originatione radicali*, dans Erdmann, p. 148 *a*.

3. *La création*. — C'est ainsi que la causalité divine se répartit entre la puissance, la connaissance et la volonté de telle façon que la puissance est la perfection fondamentale et que la volonté se situe en dernier lieu. Mais il reste que Leibniz conçoit la causalité divine comme une création, comme une production du néant de cet univers ordonné.

On a reproché à Leibniz d'être retombé malgré lui dans un panthéisme spinoziste et d'avoir déguisé son vrai sentiment dans la *Théodicée*. Cela est sûrement inexact. Par contre on peut se demander, en face d'une terminologie néoplatonicienne qu'on rencontre dans la *Monadologie* et le *Discours de métaphysique* (émanation, fulguration), dans quelle mesure son concept de la création coïncide avec la doctrine chrétienne. Sans du reste prétendre expliquer « ce grand mystère dont dépend tout l'univers », *Discours de métaphysique*, § VI, Leibniz veut montrer que la création est rationnellement intelligible et en plein accord avec la science.

Cet univers qui émane par voie de création de Dieu, se présente comme une immense hiérarchie d'êtres, conformément à la loi de la continuité qui porte « que la nature ne laisse point de vide dans l'ordre qu'elle suit », loi qui se vérifie en mathématiques, en mécanique et en biologie. En vertu de cette loi, il faut admettre une « multitude incroyable » d'anges ou génies qui peuplent d'autres globes ou systèmes. *Nouv. essais*, l. III, c. VI, § 12; *Causa Dei*, § 57. Voir aussi *Lettre à un inconnu*, publiée par Guhrauer, t. I, appendice, p. 32 sq., reproduite dans Baruzi, p. 297 sq. Car rien n'empêche que les soleils ou la région au delà des soleils ne soient habitées par des créatures bienheureuses. *Causa Dei*, § 58. Ces êtres qui ont tous des corps organisés, voir *Lettres au P. Des Bosses*, dans Erdmann, p. 439 sq., ont une connaissance incomparablement plus intuitive que nous, « ils voient souvent d'un coup d'œil ce que nous ne trouvons qu'à force de conséquences; mais il faut avouer qu'il y a pour eux aussi une infinité de vérités qui leur sont cachées. » *Nouv. essais*, l. IV, c. XVII, § 16. C'est là à peu près tout ce que nous savons à ce sujet.

L'activité créatrice de Dieu se continue du reste dans son activité conservatrice et dans le concours que Dieu prête aux opérations des créatures.

4. *L'action divine extraordinaire : le miracle*. — Déterminé par les lois de sa sagesse à réaliser l'ordre le plus parfait, Dieu ne peut rien faire hors de l'ordre universel. « Ce qui passe pour extraordinaire ne l'est qu'à l'égard de quelque ordre particulier établi parmi les créatures. » Il faut donc dire que « les miracles sont aussi bien dans l'ordre que les opérations naturelles, qu'on appelle ainsi parce qu'elles sont conformes à certaines maximes subalternes que nous appelons la nature des choses. » *Discours de métaphys.*, § VI et VII. Ici la conception de Leibniz se rencontre avec celle de Malebranche. Le miracle ne diffère du naturel qu'en apparence et par rapport à nous, de telle sorte que nous appelons seulement miracle ce que nous observons rarement; il n'y a point de différence interne réelle entre le miracle et le naturel; au fond tout est également naturel ou également miraculeux. Voir *Théodicée*, part. III, § 249.

Les miracles et les concours extraordinaires de Dieu ont donc ceci de propre « qu'ils ne sauraient être prévus par le raisonnement d'aucun esprit créé, quelque éclairé qu'il soit, parce que la compréhension distincte de l'ordre général les surpasse tous : au lieu que tout ce qu'on appelle naturel dépend des maximes moins générales que les créatures peuvent comprendre. » *Disc. de métaph.*, § XVI. Tel est le sens qu'il faut donner à ce mot de Leibniz : « Je tiens, quand Dieu fait des miracles, que ce n'est pas pour soutenir les besoins de la nature, mais pour ceux de la grâce. » *Extrait* d'une lettre (nov. 1715), dans Gerhardt, t. VII, p. 352. Dieu donne donc tout simplement aux créatures intelligentes une connaissance plus parfaite de l'ordre général. Un passage de Leibniz, publié récemment par Couturat, *Opuscules et Fragments*, p. 154, confirme cette interprétation. Leibniz y fait voir que nos sciences expérimentales se développent grâce aux expériences. Mais en métaphysique, où l'expérience est impossible, le miracle la remplace; il est donc comme une « expérience » que Dieu fait par amour de nous « pour nous faire connaître les choses immatérielles éloignées. » Voir Baruzi, p. 284.

5. *L'activité divine et sa justification*. — L'optimisme métaphysique de Leibniz, qui découle tout naturellement de sa conception de l'activité divine, devait nécessairement se heurter aux imperfections et désordres de tout genre qui se manifestent dans la nature. Le problème qui se pose pour l'univers tout entier s'accentue dans le « règne de la grâce », où, en vertu de la plus grande perfection des substances qui le constituent, ce qui n'est que prédétermination dans le « règne de la nature » devient prédestination et ce qui, chez les créatures non-intelligentes, n'est que spontanéité devient liberté dans les substances intelligentes qui ont un véritable empire sur leurs actions. *Théodicée*, part. III, § 291. Ainsi Leibniz en arrivait à toucher aux graves controverses théologiques sur le péché, la grâce et la prédestination.

Les discussions étaient devenues plus vives depuis que Bayle était entré en lice et ne cessait de répéter aux théologiens les termes du problème : d'une part la notion de la perfection divine, de l'autre le péché; il s'agissait de concilier les deux données à l'aide de la seule raison, ou bien, si cela paraissait impossible, cesser de raisonner là-dessus et s'en tenir tout simplement à l'Écriture. Voir Jean Delvolve, *Essai sur Pierre Bayle*, Paris, 1906, p. 282 sq.

En face de ce dilemme, Leibniz entreprit la conciliation par la seule raison de ce que Bayle considérait comme inconciliable : d'où sa *théodicée* (θεοῦ δίκη) ou justification de Dieu. Il n'avait du reste pas à inventer une solution nouvelle; elle se trouvait toute prête dans les principes de son système.

Leibniz distingue entre le mal métaphysique, physique et moral. Le mal métaphysique — le terme est dû à Leibniz — n'est autre chose que « la limitation originale que la créature n'a pu manquer de recevoir avec le premier commencement de son être par les raisons idéales qui la bornent. » *Théodicée*, part. I, § 31. Il est donc inséparable de la condition de créature; car « Dieu ne pouvait pas lui donner tout sans en faire un Dieu; il fallait donc qu'il y eût différents degrés dans la perfection des choses et qu'il y eût aussi des limitations de toute sorte. » *Théodicée*, *ibid*. Le mal est une privation de l'être alors que l'action de Dieu va au positif. Leibniz fait sien le vieil axiome : *malum cau-*

sum habet non efficientem, sed deficientem; donc Dieu ne l'a pas produit.

Le mal métaphysique est à la base de toutes les activités des créatures. Il explique pourquoi le concours de Dieu n'implique pas une imperfection de sa part. La perfection qui est dans l'action de la créature vient de Dieu, mais les limitations qui s'y trouvent sont une suite de la limitation originale et des limitations précédentes survenues dans la créature.

Pour ce qui concerne le mal physique et moral, la principale explication que Leibniz en donne consiste à dire qu'il n'est qu'en apparence, et cela en vertu du point de perspective où nous sommes placés et qui nous empêche de voir l'ensemble. Il déclare formellement qu'il nous est impossible de montrer en détail comment le mal est compatible avec le meilleur projet possible de l'univers. « Chaque fois que nous voyons dans les objets de l'univers quelque chose d'entier, nous sommes frappés de l'ordre qui y règne; mais lorsqu'on n'envisage que des lambeaux, il n'est pas étonnant que l'ordre n'y paraisse plus. Le système de nos planètes compose un tel ouvrage, parfait lorsqu'on le prend à part; chaque plante, chaque animal, chaque homme en fournit un, jusqu'à un certain point de perfection : on y reconnaît le merveilleux artifice de l'auteur; mais le genre humain, en tant qu'il nous est connu, n'est qu'un fragment, qu'une petite portion de la cité de Dieu ou de la république des esprits. Elle a trop d'étendue pour nous, et nous en connaissons trop peu pour en pouvoir remarquer l'ordre merveilleux. » *Théodicée*, part. II, § 145.

On voit que c'est au fond la solution de saint Augustin, mais adaptée à la métaphysique leibnizienne, en particulier à la doctrine des monades qui expriment l'univers chacune à son point de vue, lequel donne toujours une perspective plus ou moins restreinte. Voir *Inédit* du 29 sept. 1698, dans Baruzi, p. 347.

Une autre explication du mal doit être cherchée dans la liberté humaine. Dieu, en donnant à l'homme l'intelligence, « le laisse faire en quelque sorte dans son petit département... Il n'y entre que d'une manière occulte, car il fournit être, force, vie, raison sans se faire voir. C'est là où le franc arbitre joue son jeu, et Dieu se joue pour ainsi dire de ces petits dieux... L'homme y fait merveille quelquefois... mais il fait aussi de grandes fautes. Dieu, par un art merveilleux, tourne tous les défauts de ces petits mondes au plus grand ornement de son grand monde. C'est comme dans ces inventions de perspective, où certains beaux dessins ne paraissent que confusion jusqu'à ce qu'on les rapporte à leur *vrai point de vue*, ou qu'on les regarde par le moyen d'un certain verre ou miroir. C'est en les plaçant et s'en servant comme il faut qu'on les fait devenir l'ornement d'un cabinet. Ainsi les difformités apparentes de nos petits mondes se réunissent en beautés dans le grand, et n'ont rien qui s'oppose à l'unité d'un principe universel infiniment parfait; au contraire, elles augmentent l'admiration de sa sagesse qui fait servir le mal au plus grand bien. » *Théodicée*, part. II, § 147.

2° *La « gloire » de Dieu ou la réflexion des perfections divines dans les âmes.* — De la connaissance des perfections divines dans l'ordre du monde naît tout naturellement en nos âmes l'amour de Dieu. Si l'amour consiste à « trouver son plaisir dans la félicité d'autrui », il suffit d'envisager les perfections divines pour aimer Dieu par-dessus toutes choses. Voir *Théodicée*, Préface. Car, « plus nous comprenons que c'est non seulement la puissance et la sagesse de l'Être suprême, mais aussi sa bonté qui agit, plus nous nous échauffons de l'amour de Dieu, plus nous nous enflammons à imiter quelque peu sa divine bonté et sa parfaite justice. » *Causa Dei*, § 144.

Mais l'amour de Dieu n'est au fond rien autre chose que l'amour du bien public et de l'harmonie universelle. Si l'harmonie dans le monde est le « rayon direct » par où Dieu nous fait connaître ses perfections, l'amour qui en naît dans les âmes est le « rayon réfléchi » par où la créature réagit. C'est dans cette réaction que consiste ce que Leibniz appelle la « gloire de Dieu ». « Entre l'harmonie universelle et la gloire de Dieu il y a la même différence qu'entre corps et ombre, personne et image, *radio directo et reflexo*, en tant que ce que celle-là est dans la réalité, celle-ci l'est dans l'âme de ceux qui le connaissent. » Foucher de Careil, t. VII, p. 34.

Amour de Dieu, amour de l'harmonie universelle, gloire de Dieu sont donc pour Leibniz des notions identiques.

L'amour est dès lors proportionné à la lumière que nous avons reçue de Dieu et à la perfection de l'esprit. Et « les lumières nécessaires ne manqueront jamais à un esprit » qui cherche sa satisfaction dans le bien général, « Dieu ne refusant jamais sa grâce à ceux qui la cherchent de bon cœur. » *Mémoire pour les personnes éclairées*, dans Foucher de Careil, *Lettres et opuscules inédits* de Leibniz, p. 278.

Cependant il dépend aussi de nos efforts personnels. Car « il est à nous de fortifier de jour en jour, ces grandes idées par les nouvelles lumières naturelles que Dieu nous a données exprès pour cela », lumières qui résultent des découvertes merveilleuses qu'on a faites dans la nature et qui nous en montrent de plus en plus la beauté... « Nous sommes des ingrats si nous ne profitons pas de ses bienfaits. » « Il est vrai que la religion et la piété ne dépendent point des sciences profondes, parce qu'elles doivent être à la portée des plus simples. Mais ceux à qui Dieu a donné le temps et les moyens de le mieux connaître et par conséquent de l'aimer d'un amour plus éclairé, ne doivent point en négliger les occasions, ni par conséquent l'étude de la nature. » « L'amour est fondé sur la connaissance de la beauté de l'objet aimé. Plus on connaît la nature et les vérités solides des sciences réelles qui sont autant de rayons de la perfection divine, plus on est capable d'aimer Dieu véritablement. » Extrait du *Journal anglais de William Penn, Inédits*, Théologie, v, 3, dans Baruzi, p. 332 sq. Le véritable amour de Dieu doit être un amour éclairé « dont l'ardeur soit accompagnée de lumière. » *Théodicée*, Préface.

L'étude de la nature n'est cependant qu'une condition de l'amour; celui-ci consiste en ce que nous tâchons à nous conformer à l'ordre universel et à contribuer à sa réalisation par notre propre activité autant qu'il dépend de nous. On n'a pas oublié que l'âme humaine, dont part ce « rayon réfléchi » n'est pas seulement, comme toute monade, essentiellement active, mais douée de cette liberté qui la rend maîtresse de ses actes. Faite à l'image de Dieu, elle aussi trouve sa félicité suprême dans son activité.

Dès lors l'amour de Dieu consiste en ce que « chacun, selon la capacité de son entendement, saisisse et en retour réfléchisse sur d'autres la beauté de Dieu et l'universelle harmonie et ainsi promeuve et augmente, proportionnellement à son pouvoir, le rayonnement de cette beauté et de cette harmonie sur les hommes et les autres créatures. » Extrait d'un *Plan de création d'une Société des Arts et des Sciences*, en Allemagne, publié par Foucher de Careil, t. VII, traduit à nouveau par Baruzi, p. 368 sq., voir aussi *Lettre à Burnet* (1705), dans Dutens, t. I, p. 270; *Théodicée*, Préface.

« Comme aimer Dieu et aimer le bien public revient au même, l'amour suprême que nous portons à Dieu doit se manifester dans la charité que nous avons pour le prochain, et nous devons faire tous les efforts ima-

ginables pour contribuer en quelque chose au bien public. » *Fragment d'un dialogue*, Baruzi, p. 378 sq. « La pierre de touche de l'amour de Dieu est celle que saint Jean nous a donnée. Et lorsque je vois qu'on a une véritable ardeur pour procurer le bien général, on n'est pas loin de l'amour de Dieu. » *Inédit*, dans Baruzi, p. 340 sq. « Nous ne sommes pas nés pour nous-mêmes mais pour le bien de la société, comme les parties sont pour le tout, et nous ne nous devons considérer que comme des instruments de Dieu, mais des instruments vivants et libres, capables d'y concourir suivant notre choix. » Dans Gerhardt, t. VII, p. 104-108. Et pourtant, on ne peut aimer véritablement ni Dieu ni le prochain sans aussi s'aimer soi-même. Car aimer c'est « trouver son plaisir dans la félicité d'autrui. » *Lettre à Burnet*, *De l'amour de Dieu* (1697), dans Dutens, t. I, p. 29. Les quiétistes ont tort en admettant que l'amour de Dieu n'existe que dans un état de détachement absolu. Nous n'aimerions pas Dieu si nous ne nous aimions pas nous-mêmes. Et par ailleurs : « plus nous mettons de zèle et de sincérité à chercher le bien commun » ou, « ce qui revient au même », à procurer la gloire de Dieu, « mieux nous travaillons à l'œuvre de notre propre bonheur ». *Lettre à Burnet* (1699), dans Gerhardt, *Philos. Schriften*, t. III, p. 261; *Lettre au même*, *ibid.*, p. 302; *Lettre à Joh. Bern.* (1695), dans Gerhardt, *Math. Schriften*, t. III, p. 165.

Notre félicité est donc inséparable de l'amour de Dieu. Cependant elle ne consistera jamais — pas même dans la vision béatifique — et ne doit point consister « dans une pleine jouissance où il n'y aurait plus rien à désirer et qui rendrait notre esprit stupide, mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections. » *Principes de la nature et de la grâce*, § 18; *Nouveaux Essais*, l. II, c. XXI, § 36; voir aussi *Correspondance avec Arnauld* (1690), dans P. Janet, p. 690.

On peut dire que la morale tout entière repose sur la notion de l'amour. « La place d'autrui », nous fait remarquer Leibniz, la préoccupation de ne pas faire aux autres ce qu'on ne voudrait pas qu'ils nous fissent, tel est « le vrai point de perspective... en morale. » *Inédits*, dans Baruzi, p. 363; *Nouveaux essais*, l. I, c. II, § 8.

L'amour est aussi l'essentiel de toute piété, de toute religion, ou plutôt, la religion ne se distingue pas de la morale, ou tout au plus par le culte que nous rendons à Dieu, en tant que nous mettons l'entendement et la volonté au service de la « gloire de Dieu ». Cela peut se faire de trois manières surtout, de même que nous pouvons « de trois manières aller au-devant d'un homme : avec des paroles bonnes, des pensées bonnes et des œuvres bonnes. » « A l'égard de Dieu ces choses se nomment d'abord louanges et sacrifices, puis espérance unie à la foi, et enfin bonnes œuvres ou obéissance ou charité efficace. » « D'où il suit que nous rendons culte à Dieu tantôt comme orateurs et prêtres, tantôt comme philosophes naturels, tantôt comme moralistes ou politiques. » Nous contribuons à la gloire de Dieu comme orateurs et prêtres, quand nous enflammons de l'amour divin les âmes par la parole et les cérémonies. « C'est une grande et sublime œuvre que d'étendre la gloire de Dieu et d'allumer en quelque sorte en chaque homme l'amour de ce Dieu. » Mais on peut aussi adorer Dieu en philosophe et étendre sa gloire. C'est le cas pour « ceux qui découvrent une nouvelle harmonie dans la nature et l'art, et qui font éprouver de façon sensible sa toute-puissance et sa sagesse. »

Et enfin nous adorons Dieu comme moralistes et politiques en tant que nous l'imitons, que nous modifions à sa suite et continuons son œuvre, que nous nous offrons comme instruments du bien universel. Extrait d'un *Plan de création d'une Société des Arts et des Sciences* en Allemagne, dans Foucher de Careil, t. VII, p. 37 sq.; reproduit en partie, en une nouvelle traduction, dans Baruzi, p. 369 sq.

III. LA RELIGION RÉVÉLÉE. — 1° *La révélation.* — « La raison est de sa nature une lumière suffisante » pour nous éclairer sur tout ce qui concerne nos rapports avec Dieu. Elle est à vrai dire « le principe d'une religion universelle et parfaite. » « Quand il n'y aurait ni révélation publique, ni Écriture, les hommes, suivant les lumières internes naturelles... ne laisseraient pas de parvenir à la vraie béatitude. » *Inédit*, daté du 29 sept. 1698, dans Baruzi, p. 347 sq.

Une révélation est-elle donc inutile ? Ce n'est pas l'avis de Leibniz. Pratiquement, les hommes usent mal de leur raison, et c'est pourquoi la révélation du Messie leur a été donnée. Il n'y a en cela rien de contraire à la raison. Tout au plus pourrait-on se demander si une pareille révélation a été nécessaire. Mais ce n'est pas à nous d'en juger. « Nous n'entendons pas toute la conduite de l'univers, Dieu peut avoir des raisons à nous inconnues et je ne vois rien qui l'empêche à faire naître dans le monde une espèce de république dont il soit le chef, pourvue de certains commandements ou lois positives outre celles de la charité que la raison naturelle nous dicte. » *Lettre* écrite en 1677 et reproduite par Baruzi, p. 169 sq.

Du reste, il n'y a dans les révélations aucun article fondamental autre que celui de l'amour de Dieu ou de l'obéissance filiale, qui appartient à la religion naturelle. Ce qui n'empêche que c'est un devoir pour tous ceux qui en ont le loisir de s'informer de la valeur des religions révélées.

La plus parfaite de toutes est sans contredit la religion chrétienne. Elle est l'expression la plus complète des vérités fondamentales de la « Cité de Dieu ». Jésus-Christ a « divinement bien » exprimé ces importantes vérités et « d'une manière si claire et si familière que les esprits les plus grossiers les ont conçues; aussi son Évangile a changé entièrement la face des choses humaines; il nous a donné à connaître le royaume des cieux ou cette parfaite république des esprits qui mérite le titre de Cité de Dieu, dont il nous a découvert les admirables lois, lui seul a fait voir combien Dieu nous aime et avec quelle exactitude il a pourvu à tout ce qui nous touche... que Dieu a plus d'égard à la moindre des âmes intelligentes qu'à toute la machine du monde..., etc. » *Discours de métaphysique*, § XXXVII; voir aussi Extrait du *Journal anglais* de William Penn, *Inédits*, Théologie, dans Baruzi, p. 332. Mais, afin de donner à la religion chrétienne toute la précision nécessaire, il faudrait lui appliquer l'art critique, ressuscité par la Providence et cultivé, d'après Leibniz, particulièrement en vue d'éclairer la religion chrétienne. *Lettres à Huet* (1679), dans Gerhardt, t. III, p. 15. Il convient, selon lui, de distinguer deux espèces de vérités théologiques : « les unes sont d'une certitude métaphysique et les autres d'une certitude morale. Les premières supposent des définitions, des axiomes et des théorèmes, pris de la véritable philosophie et de la théologie naturelle. Les secondes supposent en partie l'histoire et les faits et en partie l'interprétation des textes. Mais pour se bien servir de cette histoire et de ces textes et pour établir la vérité et l'antiquité des faits, la génuinité et la divinité de nos livres sacrés et même l'antiquité ecclésiastique et enfin d'établir le sens des textes, il faut encore avoir recours à la véritable philosophie et en partie à la jurisprudence naturelle. De sorte qu'il semble qu'un tel ouvrage demande non seulement l'histoire et la théologie ordinaire, mais encore la philosophie, la mathématique et la jurisprudence. » *Lettre à Burnet*, Gerhardt, t. III, p. 193.

En principe, les vérités qui sont nécessaires d'une nécessité logique ou métaphysique, c'est-à-dire dont l'opposé implique contradiction, ne peuvent jamais être contraires à la révélation. Mais la question est de savoir quelles vérités portent ce caractère, et à ce sujet Leibniz recommande de s'en tenir à cette règle que « toutes les fois que la nécessité logique n'est point démontrée, on ne peut présumer dans une proposition qu'une nécessité physique ». *Nouv. essais*, l. IV, c. 18, § 9.

Le problème devient plus délicat dès que, dans l'interprétation de l'Écriture, le sens littéral d'un texte semble être en conflit avec « une grande apparence d'une impossibilité logique ou du moins une impossibilité physique reconnue ». En théorie on peut dire que là où le sens littéral « n'a rien qui attribue à Dieu quelque imperfection ou entraîne quelque danger dans la pratique de la piété, il est plus sûr et même plus raisonnable de le suivre. » *Ibid.*

Mais, pratiquement, il n'est pas toujours facile de prendre une décision, et Leibniz a lui-même hésité dans l'interprétation de la Genèse. « Je n'ose point déterminer, dit-il, si les jours du Hexameron sont des années ou des périodes bien plus grandes. Je ne m'éloignerais point du sentiment de ceux qui ne rapportent la Genèse qu'à la formation du globe de la terre et entendent la production des astres de leur apparition à notre égard, si on pouvait le faire sans s'éloigner de la propriété des paroles. Mais c'est ce que je laisse décider aux théologiens et en attendant je me contente d'expliquer les choses suivant la raison d'une manière qui ne contredise point la sainte Écriture. » *Lettre à Burnet*, dans Gerhardt, t. III, p. 221.

Cette attitude réservée n'a cependant pas empêché notre philosophe de se prononcer en des termes assez sévères sur la condamnation de Galilée. « Il importe à l'Église catholique, dit-il, qu'on laisse aux philosophes la liberté raisonnable qui leur appartient. » Il parle du tort que la censure de Copernic avait produit et fait allusion à des passages de saint Augustin où celui-ci aurait fait voir que « c'est prostituer la sainte Écriture et l'Église que d'abuser de leur autorité, pour prévenir les gens sur des vérités de philosophie ». *Lettre au landgrave de Hessen-Rheinfels* (1668) dans Rommel, t. II, p. 200 sq., reproduite dans Baruzi, p. 202 sq.

C'est ainsi que Leibniz a tracé les grandes lignes de la critique historique appliquée au christianisme, dont on commençait à faire les premiers essais à son époque. Au fond c'est le rationalisme de Spinoza réintégré dans une théologie chrétienne.

2° *Les Églises et la vraie Église.* — Leibniz a donc reconnu une raison d'être à l'Église chrétienne. Seulement, ce qui devait aller contre les principes de l'harmonie universelle, c'était la division profonde qui, depuis la Réforme, partageait la chrétienté en deux camps opposés. Il déplore profondément les guerres religieuses dont l'Allemagne venait d'être le théâtre et salue les efforts faits pour ramener la paix. « Toute personne bien intentionnée demeurera sans doute d'accord, dit-il dans une relation destinée à la cour impériale, qu'il n'y a rien de plus important pour la gloire de Dieu et pour le bien des hommes, pour la chrétienté et pour la patrie que le rétablissement de l'unité de l'Église et la réconciliation des protestants où l'Empire est intéressé particulièrement. »

L'unification religieuse répondait du reste aux aspirations de tous. Bossuet avait fait paraître son *Exposition de la foi de l'Église catholique*, qui fut comme le signal d'un mouvement de pacification religieuse. Des négociations furent ouvertes qui eurent pour centre la cour de Hanovre. Rojas de Spinola du côté des catholiques, l'abbé Molanus de Loccum du côté des protestants, en furent les principaux ouvriers. Dès la première heure, Leibniz s'y intéressa très vivement; peu à peu il devait supplanter Molanus. Seulement il n'avait pas grande confiance en ces perpétuelles conférences et discussions. Il était profondément convaincu que, sur les questions essentielles, l'unité subsistait ou du moins pouvait facilement être réalisée grâce à un bon usage de la raison. On peut découvrir chez les controversistes et polémistes théologiens de tout temps, de Celse jusqu'aux sociniens, des pensées sublimes, en lesquelles ils sont d'accord avec la tradition de « l'Église catholique » c'est-à-dire de cette Église universelle, idéale qui s'identifie avec la Cité de Dieu. Voir *Lettre à Arnauld* (nov. 1671), dans Gerhardt, t. I. p. 76 sq. « L'essence de la catholicité, écrit-il à Mme de Brinon, n'est pas de communier extérieurement avec Rome... La communion vraie et essentielle qui fait que nous sommes du corps de Jésus-Christ, est la charité. » Foucher de Careil, t. I, p. 163 sq. C'était donc pour Leibniz une chose entendue qu'on peut faire son salut hors de toute Église particulière, pourvu qu'on ait un véritable amour de Dieu. Et il se plaît à constater que c'est là un enseignement qu'on rencontre chez plusieurs grands théologiens de l'Église romaine. La foi salvifique des protestants, « cette confiance filiale que les fidèles ont à l'égard de Dieu, n'est autre chose que l'état d'amitié entre Dieu et ses enfants et enferme l'amour et la charité, et justifie par conséquent selon les principes des uns et des autres » (c'est-à-dire des catholiques et des luthériens). Fragment inédit reproduit par Baruzi, p. 205.

Aussi a-t-il pu dire : « Lorsqu'on aura fait tous les protestants catholiques, on trouvera que les catholiques seront devenus protestants. » *Lettre à Mme de Brinon* (1693), dans Foucher de Careil, t. I, p. 435.

C'est donc en ramenant les discussions sur le terrain de la raison que Leibniz espérait pouvoir y mettre une fin. Et cet espoir était fondé sur les principes de son système selon lequel la raison avait pour rôle principal de contribuer à la réalisation de l'harmonie universelle.

La méthode préconisée par Leibniz en vue de l'unification religieuse consiste donc à fournir une démonstration rationnelle de la vérité chrétienne. Et c'est ici sa philosophie tout entière qui devient pour ainsi dire une apologétique chrétienne. Selon le plan qu'il exposa au duc Jean-Frédéric de Hanovre, l'ouvrage qu'il avait projeté devait comprendre trois parties. « Une première, devait contenir des démonstrations de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme et de toute la théologie naturelle... La deuxième partie devait être de la religion chrétienne ou théologie révélée, où je voulais démontrer la possibilité de nos mystères et satisfaire à toutes les difficultés de ceux qui prétendent montrer des absurdités et contradictions dans la Trinité, dans l'Incarnation, dans l'Eucharistie et dans la résurrection des corps... La troisième traitait de l'Église où j'avais des preuves très convainquantes que l'hiérarchie de l'Église est de droit divin... »

« Mais afin de jeter les fondements de ces grandes démonstrations j'avais dessein de les faire précéder par les éléments démontrés de la vraie philosophie pour servir à l'intelligence de l'ouvrage principal. Car il faut une nouvelle logique pour connaître les degrés de la probabilité, puisque cela est nécessaire pour juger des preuves en matière de fait et de morale, où il y a ordinairement de bonnes raisons de part et d'autre et il ne s'agit que de savoir de quel côté doit pencher la balance... »

« Il faut aussi pousser la métaphysique bien plus avant qu'on n'a fait jusqu'ici pour avoir les véritables notions de Dieu et de l'âme... »

« Et à moins que d'avoir quelque entrée dans la phy-

sique plus profonde, on ne saurait satisfaire aux difficultés qui se forment contre l'histoire de la création, le déluge et la résurrection des corps. Enfin la vraie morale doit être démontrée pour savoir ce que c'est que justice, justification, liberté, plaisir, béatitude, vision béatifique. »

« Et pour conclusion il n'y a rien de si conforme à la vraie politique et à la félicité du genre humain, même ici-bas et en cette vie, que ce que j'ai avancé du pouvoir inviolable et irrésistible du souverain sur les biens extérieurs et de l'empire intérieur que Dieu exerce par l'Église sur les âmes... Rien n'est plus utile au bien général que l'autorité de l'Église universelle qui forme un corps de tous les chrétiens, unis par les liens de la charité...»

« C'est pourquoi tout homme de bien doit souhaiter que l'état de l'Église soit rétabli partout et que le pouvoir spirituel de ses vrais ministres sur les fidèles soit reconnu un peu plus qu'il ne se pratique souvent parmi ceux mêmes qui veulent passer pour les plus catholiques. » *Lettre au duc Jean-Frédéric*, dans O. Klopp, t. IV, p. 440 sq.

Grâce à ses études mathématiques et aux découvertes qu'il y avait faites, Leibniz espérait avoir plus de crédit auprès du public. Il avait cru voir que Pascal devait une partie de son succès dans la défense de la religion chrétienne à ce fait qu'il passait pour un excellent géomètre. Ses amis estimaient « que cela serait avantageux à la religion même quand on verrait par son exemple que des esprits forts et solides peuvent être bons chrétiens en même temps... » « Si les belles productions de M. Pascal dans les sciences les plus profondes devaient donner du poids aux pensées qu'il promettait sur la vérité du christianisme, j'oserais dire que ce que j'ai eu le bonheur de découvrir dans les mêmes sciences ne ferait point de tort à des méditations que j'ai encore sur la religion; d'autant que mes méditations sont le fruit d'une application bien plus grande et bien plus longue que celle que M. Pascal avait donnée à ces matières relevées de théologie, outre qu'il avait l'esprit plein des préjugés du parti de Rome, comme ses pensées posthumes le font connaître, et qu'il n'avait pas étudié l'histoire ni la jurisprudence avec autant de soin que j'ai fait. Et cependant l'une et l'autre est requise pour établir certaines vérités de la religion chrétienne. » *Lettre à Burnet*, dans Gerhardt, t. III, p. 195 sq.

En outre Leibniz mettait toute sa confiance dans sa « caractéristique », nouvelle écriture ou langue, « organe plus utile à l'esprit que les télescopes et microscopes ne le sont à la vue », parce qu'elle permettrait de découvrir plus facilement les parologismes qui se glissent dans les discussions. Leibniz a la ferme conviction que, là où cette langue nouvelle sera reçue, « la vraie religion qui est toujours la plus raisonnable et, en un mot, tout ce que j'avancerai *in opere demonstrationum catholicarum* s'établira sans peine, et il sera aussi impossible de résister aux raisons solides qu'il est impossible de disputer contre l'arithmétique. » *Lettre au duc Jean-Frédéric*, dans O. Klopp, t. IV, p. 445.

Il faut tenir compte de cette conception pour comprendre l'optimisme que Leibniz gardait jusqu'au dernier moment des pourparlers, et qui, même après leur échec définitif, s'en remettait à la Providence pour la réalisation de son plan.

Sachant que les choses « les plus innocentes ont été souvent rejetées sur de faux soupçons », Leibniz avait en outre conçu l'idée de présenter sa démonstration de la vérité chrétienne de telle façon qu'on ne pût point deviner quel parti il tenait lui-même, afin de donner à la controverse toute l'objectivité désirable, méthode, ajoute-t-il lui-même, qui est sans exemple en pareilles matières. Et il estime qu'il sera « aisé à un homme de bon sens de juger sur le rapport qui a été fait sans que le rapporteur ait besoin de se déclarer. » *Lettre au duc Jean-Frédéric*, dans O. Klopp, t. IV, p. 437. Il importe donc de se mettre en garde en interprétant des écrits rédigés selon cette méthode, tel que le fameux *Systema theologicum* (le titre n'est pas de Leibniz lui-même) qui se présente à première vue comme une défense philosophique du catholicisme et que Leibniz voulait faire approuver par des évêques modérés en vue de favoriser l'union des Églises. C'est à tort qu'on a voulu en conclure au catholicisme du philosophe.

Une question qui dans les tentatives de pacification religieuse devait forcément occuper le premier plan, c'était l'interprétation du mystère de l'eucharistie. Ici encore Leibniz croyait tenir la solution qui, à son avis, pouvait satisfaire tout le monde.

Ce qui, dans l'hypothèse des atomistes et des cartésiens, restait inexplicable, trouverait une justification rationnelle dans sa propre théorie, grâce à cette réhabilitation des formes substantielles de l'ancienne philosophie pour laquelle il voulait faire passer sa doctrine des monades. Seulement ce que les anciens appelaient nature ou substance, il fallait le concevoir selon lui comme une « force primitive » qui assurerait à tout corps son unité substantielle. Dès lors la présence réelle, dans le mystère de l'eucharistie, se ramène à une présence de force, et « rien n'empêche que la substance d'un même corps.... ne puisse être appliquée à plusieurs lieux. » Foucher de Careil, cité dans Baruzi, p. 250 sq.

Dans « l'hypothèse » de la transsubstantiation on pouvait dire qu'à la « force primitive » du pain serait substituée une force divine, « l'opération de l'esprit du Christ qui peut s'exercer malgré la diversité des lieux et des temps », tout en laissant subsister les « forces dérivées » ou accidents du pain. Cependant Leibniz prend soin d'ajouter : *Sed talibus nos non indigemus qui transsubstantiationem rejicimus. Lettre au P. Des Bosses*, dans Gerhardt, t. II, p. 399.

On voit à quel prix était obtenue « l'identité foncière » de la doctrine du Concile de Trente et de celle de la Confession d'Augsbourg que Leibniz avait promis de mettre en évidence par sa théorie. Voir *Lettre à Arnauld*, dans Gerhardt, t. II, p. 75. Au reste, le philosophe montre le fond de sa pensée dans une lettre au landgrave de Hessen-Reinfels : « Il me semble lui écrivait-il, que la question, si l'amour de Dieu est nécessaire au salut, est incomparablement plus importante que la question, si la substance du pain reste dans l'eucharistie », question de pure spéculation et qui ne touche pas « l'essence de la piété ». Dans Rommel, t. II, p. 367, reproduit par Baruzi, p. 198 sq.

3° *L'autorité de l'Église visible.* — En vertu même de la collaboration active de chaque membre de la « Cité de Dieu » ou de l'Église invisible dans la réalisation de l'harmonie universelle « tous les chrétiens sont obligés de faire des efforts pour être dans l'union ecclésiastique et particulièrement avec la métropole du christianisme qui est Rome. » *Lettre inédite à Mme de Brinon*, Théol., XIX, publiée dans Baruzi, p. 191-193. Leibniz avait déjà antérieurement constaté le fait que ceux qui parmi les protestants, étaient dans des sentiments de modération, consentaient que « la réunion soit moyennée par le pape » et que le pape pourrait présider au concile qui sera tenu un jour pour terminer les controverses. *Relation pour la Cour impériale.*

Mais ce qui lui paraissait être le point vif du débat, c'était la question de la nature et des limites de l'autorité doctrinale de l'Église visible. C'est sur ce point qu'il fallait avant tout s'entendre.

Leibniz considère l'Église romaine comme la vraie Église, reconnaissable comme telle par la succession de sa hiérarchie. Il ajoute même que l'Église catholique visible est infaillible dans tous « les points de créance qui sont nécessaires au salut », et cela « par une assistance spéciale du Saint-Esprit qui lui a été promise. » Extrait d'une *Lettre au landgrave de Hessen-Rheinfels* (1684), dans Rommel, t. II, p. 18 sq., reproduite par Baruzi, p. 200 sq.

Mais les vérités auxquelles se rapporte son infaillibilité sont d'ordre rationnel et ne peuvent pas faire l'objet d'un doute; tandis que l'Église se prononce encore sur de nombreuses autres questions où la même certitude n'existe pas. Ici l'Église n'a pas le droit d'exiger une soumission et de prononcer l'anathème contre ceux à qui ces doctrines ne paraissent point croyables. On n'est pas infidèle ou hérétique pour ne pas admettre un article de foi professée par une Église. Aussi les Églises ont-elles beau fulminer des excommunications, elle n'atteindront pas ceux qui ont une intention sincère et droite de se conformer à la volonté de Dieu qu'ils aiment. Voir *Lettre à Mme de Brinon*, dans Foucher de Careil, t. I, p. 178. En prononçant trop légèrement certaines décisions elle affaiblit sa propre autorité, voir *Lettre à Bossuet* (1700) dans Foucher de Careil, t. II, p. 778-780, et porte la responsabilité du schisme.

D'autre part, on peut soutenir en principe l'infaillibilité des conciles véritablement œcuméniques : « j'ai de l'inclination à croire que Dieu les préservera de toute erreur contraire aux vérités salutaires. » Extrait d'une *lettre inédite à Reuschenberg* (1702), publié par Baruzi, p. 183 sq. Mais pratiquement on peut toujours se demander si tel ou tel concile peut être considéré comme œcuménique. Selon Leibniz l'examen personnel était le moyen de décider sur le caractère œcuménique d'un concile. Et il croyait avoir des raisons pour contester au concile de Trente ledit caractère.

C'est contre une telle conception de l'Église que Bossuet porta ses attaques à plusieurs reprises, en précisant la vraie marque de l'œcuménicité d'un concile et en réclamant ce caractère pour celui de Trente. Voir *Correspondance entre Leibniz et Bossuet*, dans Klopp, t. VII, p. 187; p. 209 sq.; p. 248 sq.; p. 182; on trouvera certaines lettres inédites dans Bossuet, *Correspondance*, par Ch. Urbain et E. Levesque, 5 vol., Paris, 1909-1912; voir t. v.

La tentative d'une réunion des Églises catholique et protestante resta sans succès. Au fond, une entente était impossible. Le grand obstacle était le rationalisme de Leibniz; il ne reconnaissait d'infaillibilité qu'à la raison.

Ce fait nous explique également la façon catégorique dont il repoussait l'insinuation de se faire catholique. « Il est vrai, écrivait-il au landgrave de Hessen-Rheinfels, que si j'étais né dans l'Église romaine, je n'en sortirais point que lorsqu'on m'exclurait en me refusant la communion sur le refus que je ferais peut-être de souscrire à certaines opinions communes. Mais à présent que je suis né et élevé hors de la communion de Rome, je crois qu'il n'est pas sincère ni sûr de se présenter pour y entrer, quand on sait qu'on ne serait peut-être pas reçu si l'on découvrait son cœur. » Cité par Baruzi, p. 202.

4° *L'union des protestants entre eux.* — Parallèlement au projet d'unification entre catholiques et protestants, Leibniz poursuivait l'idée d'une union des sectes protestantes entre elles. Il n'y a en cela absolument rien de contradictoire si l'on se rappelle la vision métaphysique qui guidait notre philosophe. Tous ses efforts avaient pour unique but de contribuer à la réalisation de cette harmonie préétablie.

Il ne s'agissait pas du tout pour lui de faire disparaître les sectes. Elles ont toutes leur raison d'être. Si on les approfondissait, on leur découvrirait toujours un mérite, ne serait-ce que celui d'avoir détruit un abus. De sorte que, dans un certain sens, chaque secte, en dépit d'elle-même, travaille à la réunion des Églises. C'est aux abus seuls qu'il faut faire la guerre; mais d'autre part il faut « cultiver les semences d'une bonne intelligence entre ceux qui n'ont aucun sujet de se combattre ». *Lettre inédite à Spanheim* (1696), dans Baruzi, p. 207. Ici, comme dans les controverses avec les catholiques, Leibniz a la ferme conviction qu'une bonne entente serait d'autant moins difficile qu'elle n'a plus à se produire que sur des points secondaires. « Pour moi, écrit-il à Spanheim, j'ai toujours déclaré dans toutes les occasions, depuis ma jeunesse, que les controverses avec les réformés que j'ai examinées de fort bonne heure, ne sont pas assez considérables, pour empêcher la communion mutuelle... Il faut cependant que l'affaire soit traitée avec beaucoup de circonspection, même parmi nous, pour ne pas échouer, car nous ne manquons pas de gens qui ont des préjugés sur ce chapitre... » *Lettre inédite à Spanheim*, dans Baruzi, p. 208 sq.

Conclusion. — Un système comme celui de Leibniz qui, tout en mettant amplement à profit les conquêtes des sciences, faisait une si large part au sentiment religieux devait être d'une merveilleuse fécondité. Mais dans la forme où le philosophe l'avait laissé il était inaccessible au commun. Un travail de systématisation de ses éléments dispersés fut nécessaire. Ce fut son disciple Christian Wolff qui s'en chargea. Sans toujours saisir toute la profondeur des idées du maître, et au risque même de les altérer, il entreprit de les présenter sous une forme didactique. Professeur à Halle, puis à Marbourg, il obtint un succès immense. Voir Lévy-Bruhl, *L'Allemagne depuis Leibniz*, 1907. Si le leibnizianisme a exercé une grande influence sur la pensée philosophique et religieuse, c'est sous la forme et selon l'interprétation que Wolff lui a données.

A n'envisager que le domaine religieux on a reconnu à Leibniz le mérite d'avoir adouci le choc qui devait nécessairement se produire entre la conception religieuse traditionnelle et la pensée scientifique moderne. Il y a réussi, mais aux dépens de la foi chrétienne. Trop attaché aux doctrines du christianisme pour les abandonner ouvertement, il les transforma en les adaptant à sa nouvelle vision de l'univers. C'est ainsi que nous assistons chez lui à une rationalisation totale de presque toute la terminologie théologique, surtout pour les notions de péché, de grâce, de gloire, de prédestination. En réduisant la doctrine fondamentale du christianisme à l'amour de Dieu et à la soumission filiale à sa volonté il préludait au libéralisme mystique de Ritschl et de son école, vulgarisé par A. Harnack dans son *Essence du christianisme*. Il a donné au sentiment religieux la forme qui devait rester prédominante dans le protestantisme contemporain.

I. Éditions. — *Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, etc., par M. Leibniz, Clarke, Newton*, par des Maizeaux, Amsterdam, 1720, 2e édit., 1740; *Otium Hanoveranum sive Miscellanea ex ore et schedis G. G. Leibnitii quondam notata et descripta*, édit. Feller, Leipzig, 1718, 2e édit., 1737; R. E. Raspe, *Œuvres philosophiques latines et françaises de feu M. de Leibniz*, tirées de ses manuscrits qui se conservent dans la bibliothèque royale à Hanovre, Amsterdam et Leipzig, 1765; L. Dutens, *Gothofr. Guil. Leibnitii opera omnia*, 6 vol., Genève, 1768, t. I : *Opera theol.*, t. II : *Logica et Metaphysica*; G. E. Guhrauer, *Leibniz' Deutsche Schriften*, 2 vol., Berlin, 1838-40; Joh. Ed. Erdmann, *Godofridi Guil. Leibnitii opera philosophica quæ exstant latina, gallica, germanica omnia*, Berlin, 1840; Geo H. Pertz, *Gesammelte Werke*, 1e Folge, *Geschichte*, Hanovre, 1843-1847, t. I-IV; 2e Folge, *Philoso-*

phie, t. I, *Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen von Hessen-Rheinfels, herausgegeben von Grotefend*, Hanovre, 1846; 3e Folge, *Mathematik, herausg. von Gerhardt*, Berlin et Halle, 1849-1863; Rommel, *Leibniz und der Landgraf Ernst von Hessen Rheinfels*, 2 vol., Francfort, 1847; Foucher de Careil, *Lettres et opuscules inédits de Leibniz*, Paris, 1854; du même, *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, Paris, 1857; Foucher de Careil, *Œuvres de Leibniz*, Paris, 1859, t. I-VII, 2e édit., Paris, 1867 sq., t. I-II; Onno Klopp, 1e Reihe, *Histor. polit. und staatswissensch. Schriften*, t. I-XI, Hanovre, 1864-1884; P. Janet, *Œuvres philosophiques de Leibniz*, avec une introduction et des notes, 2 vol., Paris, 1866, 2e édit., 1900; Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, 7 vol., Berlin, 1875-90; Louis Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris, 1903; Lestienne, *Discours de métaphysique de G. W. Leibniz*, édit. crit., Paris, 1907 et 1909. Une édition critique des œuvres complètes de Leibniz est en préparation.

Pour les questions théologiques les principales sources sont encore presque toutes inédites. Elles se trouvent sous forme de fragments à la bibliothèque de Hanovre. La correspondance inédite est ici particulièrement précieuse Une partie de ces documents a été publiée par Jean Baruzi, dans *Leibniz*, coll. *La Pensée chrétienne*, 2e édit., 1909. Voir aussi du même auteur, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre d'après des documents inédits*, Paris, 1907.

II. ÉTUDES. — Ch. Secrétan, *De la philosophie de Leibniz*, Lausanne, 1840; *** *Leibniz et le catholicisme*, dans *La Réformation au XIXe siècle*, t. III, n° 41, 1847; A. Pichler, *Die Theologie des Leibniz*, 2 vol., Munich, 1869-70; Ludwig Stein, *Leibniz und Spinoza*, Berlin, 1890; E. Boutroux, *La monadologie de Leibniz*, Paris, 1896; Bertrand Russell, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, Cambridge, 1900; trad. franç. (par Ray), *La philosophie de Leibniz, Exposé critique*, Paris, 1908; Louis Couturat, *La logique de Leibniz*, Paris, 1902; E. Cassirer, *Leibniz System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marbourg, 1902; Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. III, *G. W. Leibniz, Leben, Werke und Lehre*, 4e édit., Heidelberg 1902; J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, 1907; G. Fonsegrive, *Idées religieuses de Leibniz*, dans le *Correspondant*, juin 1908; F. X. Kiefl, *Leibniz*, Mayence, 1913; du même, *Leibniz, und die religiöse Wiedervereinigung Deutschlands*, 2e édit., Ratisbonne, 1925; Cl. Piat, *Leibniz* (coll. *Les grands philosophes)*, Paris, 1915; Wilh. Wundt, *Leibniz*, Leipzig, 1917.

A. BŒHM.

LEIDRADE, archevêque de Lyon († 816). — Il était originaire du Norique (Basse-Franconie), et devint diacre de l'Église de Frisingen. Appelé à la cour de Charlemagne, il compta vite parmi les familiers du souverain et fut nommé par lui au siège de Lyon, en 798 ou 799. *Missus dominicus*, avec Théodulfe évêque d'Orléans, il parcourut à plusieurs reprises la Gaule Narbonnaise. C'est aussi comme représentant du roi qu'il se rendit en Espagne en 799 avec Néfrid de Narbonne et Benoît, abbé d'Aniane, pour conférer avec Félix d'Urgel, qui malgré ses promesses antérieures, continuait à professer un dangereux adoptianisme. Voir t. I, col. 403 sq. Il réussit à faire venir l'évêque suspect au concile d'Aix-la-Chapelle, en 800, où, devant les argumentations pressantes d'Alcuin, Félix reconnut son erreur. Mais pour prévenir une nouvelle palinodie de sa part, on le confia aux bons soins de Leidrade qui l'emmena à Lyon, où Félix mourra en 818. L'archevêque obtint de lui une lettre adressée au clergé d'Urgel par laquelle il rétractait ses opinions antérieures et signalait les textes patristiques qui confirmaient la doctrine catholique. Texte dans *P. L.*, t. XCVI, col. 881-888; voir, col. 883A, ce qui a trait aux relations de Félix avec Leidrade. Mais l'agitation adoptianiste ne se calmait pas vite; Charlemagne crut devoir envoyer une seconde fois en Espagne l'archevêque de Lyon et ses deux compagnons, à qui Alcuin dédia au moment de leur départ son traité *Adversus Elipandum Toletanum*. Voir la dédicace d'Alcuin, *P. L.*, t. CI, col. 231. Cette seconde mission aurait eu un plein succès; au rapport d'Alcuin Leidrade aurait ramené à l'orthodoxie jusqu'à vingt mille personnes, de toute condition, et de tout sexe. *Epist.*, CVIII. *P. L.*, t. C, col. 323. Cette seconde mission en Espagne a dû suivre de près le concile d'Aix-la-Chapelle.

Malgré les absences fréquentes que lui imposait le service du roi, Leidrade n'a pas laissé de s'occuper avec zèle de son diocèse. Nous en avons la preuve dans un rapport sur son administration épiscopale qu'il adresse au souverain. *Epist.*, I, *P. L.*, t. XCIX, col. 871-872. Son successeur Agobard lui rend aussi témoignage qu'il a fait beaucoup pour la psalmodie sacrée et mis en bon ordre l'antiphonaire lyonnais. *De divina psalmodia, P. L.*, t. CIV, col. 325D.

Nous n'avons plus la préface que Leidrade avait mise en tête de son édition. Mais il reste de lui deux courts traités sous forme de lettre adressés à Charlemagne. Pour se conformer au désir de l'empereur, l'archevêque lui donne dans son *De sacramento baptismi* un exemple des instructions qu'il adresse au clergé de son diocèse sur le sens des rites sacramentels. C'est donc une explication des cérémonies du baptême, qui doit beaucoup, chose intéressante à signaler, au *De baptismo* de Tertullien. L'empereur n'ayant pas trouvé suffisant le commentaire donné par Leidrade du rite de la renonciation à Satan, l'archevêque compléta dans une longue lettre ses explications sur ce point, ce qui lui donna l'occasion d'écrire un petit traité de morale. *Epist.*, II, col. 873-884. On possède encore de notre auteur une lettre de consolation adressée à sa sœur affligée par des deuils successifs.

Leidrade était présent à la signature du testament de Charlemagne, en 811. Éginhard, *Vita Caroli*, ad fin., *P. L.*, t. XCVII, col. 61. A la mort de l'empereur, il se démit de son siège et se retira au monastère de Saint-Médard à Soissons, où il mourut peu après. Voir Adon, *Chronic.*, *P. L.*, t. CXXIII, col. 134 B.

Les *reliquiæ* de Leidrade sont rassemblées dans *P. L.*, t. XCIX, col. 853-886. — Outre les sources signalées dans le corps de l'article voir Théodulfe, *Parænesis ad judices*, *P.L.*, t. CV, col. 285 sq., où est poétiquement décrite la mission remplie par lui avec Leidrade; Ado, *Martyrologium*, XVIII kal. oct., *P. L.*, t. CXXIII, col. 355 où est racontée la translation à Lyon des reliques de saint Cyprien, à l'époque de Leidrade.

Notices dans Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, 2e édit., t. XII, p. 251-254; *Histoire littéraire de la France*, t. IV, 1738, p. 433-438, cf. t. V, p. 226; Cramer, *Frisinga Sacra*, 1775, p. 130-133; J. Pourrat, *L'antique école de Lyon*, Lyon, 1899; P. Dadolle, *Leidrade et l'enseignement chrétien*, dans *L'Université catholique*, 1899, t. XXXI, p. 161-182. Voir aussi U. Chevalier, *Topo-bibliographie*, art. *Lyon*.

E. AMANN.

LEJEUNE Jean, prêtre de l'Oratoire, naquit en 1592, à Dôle, en Franche-Comté, où son père était conseiller au parlement, et mourut à Limoges en 1672. A la suite d'une rencontre avec le P. de Bérulle qui le considéra toujours comme un disciple de prédilection, il renonça à un canonicat d'Arbois pour entrer dans la congrégation de l'Oratoire où, pendant soixante ans, il se consacra à l'œuvre laborieuse des missions. Il prêcha d'abord deux carêmes à Langres, un à Rouen en 1629; il remplace à la cour le P. Sénault empêché; on le voit à Toulouse pour l'octave de la Fête-Dieu, en 1641, puis pour l'avent de 1641, 1642, 1662; il donne une mission à Metz en 1664, une station à Marseille en 1653, puis à Carpentras, Orange, Grignan, où les évêques des régions voisines viennent l'écouter; à partir de 1654, il se fixa à Limoges jusqu'à sa mort. Pendant son carême de Rouen, à l'âge de trente-sept ans, il fut frappé de cécité au milieu de son sermon qu'il acheva cependant, et continua ses missions aidé par le P. Lefèvre; on l'appelait le *Père Aveugle*, il déploya toujours une ardeur apostolique extraordi-

naire, prêchant plus encore par ses exemples que par sa parole, joignant la prière et la mortification à toutes ses œuvres de zèle. Malgré sa cécité, il n'omit jamais de réciter l'office, on lui avait donné l'autorisation de dire la messe, il n'en usa jamais de peur d'irrévérence, il communiait seulement. — On a de lui 362 sermons imprimés à Toulouse en 1662, 10 vol. in-8°,- 2e édit., 1688, réimprimés sous ce titre, *Le missionnaire de l'Oratoire*, 1825-1827, 15 vol. in-8°, dans lesquels il expose surtout la morale chrétienne, ce qui concerne la pénitence, le péché, les vertus de foi, d'espérance, d'amour de Dieu, l'eucharistie, etc. Son style est sans prétention aucune; pour lui, selon le mot de Bossuet, l'utilité des fidèles est la grande loi de la chaire. On ne rencontre dans ses sermons aucune trace des polémiques contemporaines, à moins qu'il n'ait à parler directement contre les calvinistes; il est le modèle du missionnaire qui s'oublie pour le bien de ses auditeurs. On trouve encore dans ses œuvres quelques-uns des défauts des prédicateurs de son temps : l'abus des citations, il cite l'Énéide, Stace, Claudien, Tibulle, Plutarque, etc., il raconte les histoires d'Endymion, d'Atalante, de Thémis et Dircé, etc., l'abus aussi des divisions, l'ordre du sermon est indiqué au début sous cette forme *Idea sermonis*, puis la doctrine est prouvée par l'Écriture Sainte, les Pères, la raison... une vraie thèse de théologie, il use et abuse même, si l'on veut, de la comparaison, mais en vue de réveiller l'attention de l'auditeur. On a d'ailleurs dans ses sermons tout un traité de doctrine : « Ce sermonnaire, disait Massillon, est un excellent répertoire pour un prédicateur et j'en ai profité; » et Jacquinet (ouvrage cité plus bas, p. 142) fait de lui cet éloge : « On ne saurait mettre dans la conduite des âmes par la parole plus d'expérience, de bon sens, de charité. » L'homme valait autant que l'orateur et le P. Lamy disait en faisant de lui un très bel éloge dans ses *Entretiens sur les Sciences* (VIIe entretien, *De la prédication*) qu'il « donnait dans sa vie l'idée d'un prédicateur chrétien soit pour sa manière de vivre, soit pour sa manière de prêcher ».

Un choix de ses sermons a été traduit en latin et publié à Mayence en 1667 avec ce titre : *Johannis Junii deliciæ pastorum*, in-4°. Les *Sermons des missions* en plusieurs volumes in-12 ont été travaillés sur ceux du P. Lejeune, aussi on les appelle quelquefois sermons corrigés du P. Lejeune. On lui doit encore une traduction du *Traité de la Vérité de la religion*, un vol. in-12, imprimé en Hollande.

Renoux, *Le P. Lejeune, sa vie, son œuvre, ses sermons*, Paris, 1875; Jacquinet, *Des prédicateurs du XVIIe siècle avant Bossuet*, p. 140; Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, p. 77-82; Ruben, *Discours sur la vie et la mort du R. P. Lejeune*, t. x, des œuvres du P. Lejeune, éd. de 1689; Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, t. III, p. 58-62; *Pensées du P. Lejeune dit le P. Aveugle*, Avignon, 1825, 1 vol. in-12.

A. MOLIEN.

LELAND Jean, célèbre controversiste anglican, né à Wigan, dans le Lancashire, octobre 1691, mort en janvier 1766. Une petite vérole qu'il contracta à l'âge de six ans, fut cause qu'il perdit ses facultés intellectuelles. Il les recouvra l'année suivante, mais sans que la mémoire de ce qu'il avait vu et appris avant de tomber malade, lui revînt jamais. Il dut réapprendre à parler et à lire. Cependant sa guérison fut si complète et il fit de tels progrès dans les études, que l'accident de ses premières années ne laissa dans la suite aucune trace. En raison de son savoir étendu et de ses ouvrages nombreux et fortement pensés, il devait même s'entendre un jour donner le surnom de « *bibliothèque ambulante* ». En 1716, sa famille étant établie à Dublin, Leland devint pasteur-adjoint de la Congrégation des dissidents, qui s'était formée en cette ville. Le jeune ministre presbytérien, témoin attristé des attaques dirigées contre la révélation chrétienne par les plus fameux déistes de l'époque, se mit à approfondir leurs écrits; il les suivit dans tous leurs subterfuges et leur opposa de savantes études où les preuves de la révélation étaient solidement établies. C'est ainsi que Leland fut amené à publier de nombreux ouvrages de controverse en anglais, réfutant : *Le christianisme aussi ancien que le monde*, de Tindal, 1733, *Le Philosophe moral*, de Morgan, 1737, *Le christianisme non fondé en preuves*, de Dodwel, 1742; les *Lettres sur l'étude de l'histoire*, de Bolingbrocke, 1753.

Le chef-d'œuvre de Leland est son *Avantage et nécessité de la révélation chrétienne*, écrit en anglais et publié en 1760. Il fut traduit en français sous le titre de *Nouvelle démonstration évangélique où l'on prouve l'utilité et la nécessité de la révélation chrétienne, par l'état de la religion dans le paganisme relativement à la connaissance et au culte d'un seul vrai Dieu, à une règle de moralité et à un état des récompenses et des peines futures*, Liége, 1768, 4 vol. in-12.

Laharpe dans son *Introduction à la philosophie du dix-huitième siècle* fait un grand éloge du controversiste Leland et de son ouvrage : *Avantage et nécessité de la révélation chrétienne*. Cet écrit, assure-t-il, a valu à l'Angleterre dans la controverse contre le déisme, la palme, et il a fait regarder à bon droit son auteur, comme le plus redoutable adversaire de l'incrédulité.

Les sermons de Leland ont été publiés en 4 vol. in-8°, après sa mort et précédés de sa biographie, par le docteur Isaac Weld.

Chalmers, *Biographical Dictionn.*; Rose, *New. biog. Dict.*; Michaud, *Biographie universelle*; Feller, *Biographie universelle*; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*.

A. THOUVENIN.

LE LORRAIN Jean, ecclésiastique français, (1651-1710). — Né à Rouen, il deviendra vicaire de la paroisse Saint-Lô, de cette ville, puis chapelain titulaire de la cathédrale. Pieux et érudit, il a laissé deux ouvrages dont le premier au moins peut encore se consulter avec intérêt : 1. *De l'ancienne coutume de prier et d'adorer debout le jour du dimanche et de fête et durant le temps de Pâque, ou abrégé historique des cérémonies anciennes et modernes... où l'on traite en passant ce qu'il y a de plus beau dans l'ancienne discipline*, 2 vol. Liége, 1700, Rouen, 1708. Comme l'auteur le fait remarquer dans sa préface, le livre donne plus que le titre ne promet. C'est une étude historique des diverses cérémonies ecclésiastiques où ont été consciencieusement dépouillées, et analysées dans leur ordre chronologique les sources liturgiques les plus diverses. Tout en se défendant de vouloir innover l'auteur voudrait donner aux ecclésiastiques et même aux fidèles le goût et le sens de l'ancienne prière de l'Église. — 2. *Les conciles généraux et particuliers, leur histoire, avec des remarques sur leurs différentes collections*, Cologne, 1717. Cet ouvrage posthume est formé d'une série de dissertations; il en est une en particulier « dans laquelle l'auteur soutient contre MM. Voelle, Justel et Beveregius, qu'avant le VIe concile de Carthage, l'Afrique n'a point eu de code particulier de canons. »

Salmon, *Traité de l'étude des conciles*, 2e édit., Paris, 1726, p. 946; Th. Lebreton, *Biographie rouennaise*, Rouen, 1865, p. 230; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 892.

E. AMANN.

LE MAISTRE Antoine (1608-1658) naquit à Paris le 2 mai 1608, d'Isaac Le Maistre qui était maître des requêtes et de Catherine Arnauld, laquelle était fille et petite-fille d'avocat et sœur de la réformatrice de Port-Royal. Isaac Le Maistre abandonna la religion catholique et embrassa le calvinisme; aussi

Antoine fut-il élevé par sa mère. Il fut vite avocat réputé et ses plaidoiries, remplies de citations empruntées aux orateurs anciens, aux historiens, aux Pères de l'Église, lui valurent la célébrité. La mort de sa tante, Mme d'Andilly, orienta sa vie vers Port-Royal; les derniers moments de sa tante dont il fut témoin et les pieuses exhortations de l'abbé de Saint-Cyran firent sur lui une impression profonde et le détachèrent du monde. Sur les conseils de Saint-Cyran, Antoine Le Maistre attendit la fin de l'année judiciaire, et, âgé de vingt-neuf ans, il se retira à Port-Royal en 1637. Sur cette conversion, voir Lefèvre de Saint-Marc, *Supplément au nécrologe de l'abbaye de Notre-Dame de Port-Royal des Champs*, p. 35-38. Antoine Le Maistre fut un des premiers solitaires de Port-Royal : là, il se livra au travail, à la prière, à la méditation et à l'étude, sous la direction de M. Singlin. Le P. Rapin, dans ses *Mémoires*, t. III, p. 25-26, fait un très bel éloge d'Antoine Le Maistre : « La vie qu'il mena dans cette solitude, l'amour de la piété, du silence, de l'austérité de vie, de la pauvreté et des autres vertus qu'il pratiqua, dans la seule vue de faire son salut, sans se mêler de ces intrigues qui occupaient alors la plupart des esprits du parti, fait encore plus d'honneur à la morale de Port-Royal qu'on ne pouvait regarder sans admiration, en voyant la conduite d'un homme si détaché de la terre et qui ne pensait qu'au ciel. » Antoine Le Maistre mourut le 4 novembre 1658 et fut enterré à Port-Royal; après la destruction du monastère, les restes de Le Maistre, furent ensevelis avec ceux de son frère, à Saint-Étienne-du-Mont, à côté de ceux de Pascal et de Racine.

On a d'Antoine Le Maistre un *Recueil de plaidoyers*. Deux éditions furent successivement publiées en 1651 et 1653, à l'insu de Le Maistre qui les désavoua; la seule édition authentique est celle qui fut faite, en 1657, sous le titre : *Les plaidoyers et harangues de M. Lemaistre*, par Jean Issali (1620-1707), avocat au Parlement et conseiller du roi, disciple de Port-Royal. Tout en cessant d'être avocat, Le Maistre ne cessa pas de plaider. Il prit la défense de son directeur, l'abbé de Saint-Cyran, détenu au château de Vincennes, et, à cette occasion, il écrivit, le 27 décembre 1638, au cardinal de Richelieu une lettre qui lui fait honneur; cette lettre est donnée aux pièces justificatives par Besoigne, dans son *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, t. VI, p. 224-249. — Le Maistre a encore écrit une *Apologie pour feu M. l'abbé de Saint-Cyran, contre l'extrait d'une information prétendue que l'on fit courir contre lui l'an 1638*, in-4°, 1642, et une *Apologie pour Jean Duvergier de Hauranne*, divisée en quatre parties contenant la réponse à l'extrait d'une information... que les jésuites ont fait imprimer en 1644 à la tête d'un libelle intitulé : *Sommaire de la théologie de Saint-Cyran et du sieur Arnauld* et une réponse générale et particulière à un mémoire de M. l'évêque de Langres, in-8°, 1645. — Le Maistre défendit aussi les religieuses de Port-Royal et il écrivit pour elles un *Factum pour servir de réponse à une lettre imprimée de Madame la marquise de Crèvecœur*, in-4°, 1663. — Au point de vue théologique proprement dit, Le Maistre collabora à la composition d'une *Vie des saints*, dont les fragments considérables parurent sous le nom de son oncle d'Andilly, il collabora également à la *Traduction du Nouveau Testament* qui a rendu son frère célèbre. — Il a composé une *Traduction du traité du sacerdoce de saint Jean Chrysostome*, in-12, 1650 et 1699. — Une *Vie de saint Bernard*, in-4° et in-8°, publiée sous le nom de Lamy, avec la *Traduction de trois traités de saint Bernard : De la conversion des mœurs, De la vie solitaire, Des commandements et dispenses*, in-12, Paris, 1656. — *L'aumône chrétienne ou la tradition de l'Église touchant la charité envers les pauvres*, recueillie de l'Écriture sainte et des Pères, 2 vol. in-12, Paris, 1658 *Traduction du traité de la mortalité de saint Cyprien*. — On a attribué, tantôt à lui, tantôt à son frère, de Sacy une *Vie de Barthélemy des martyrs*; mais il est plus vraisemblable que c'est l'œuvre de Thomas du Fossé. — On lui a attribué aussi la *Réponse à un livre de M. l'évêque de Lavaur, intitulé : Examen et jugement de la fréquente communion*, in-4°, 1644. — G. Hermant, dans ses *Mémoires*, édit. Gazier, t. III, p. 190, le déclare auteur d'une *Réponse à un écrit publié sur le sujet des miracles qu'il a plu à Dieu de faire à Port-Royal depuis quelque temps, par une Sainte Épine de la couronne de Notre-Seigneur*, in-4°, 1656. — Il aurait aussi composé la *Lettre d'un avocat du Parlement de Paris à un de ses amis, touchant l'Inquisition qu'on veut établir en France, à l'occasion de la nouvelle bulle d'Alexandre VII, du 1er juin 1657*. — Enfin Le Maistre aurait composé la *Lettre de L. de Saint-Aubin à une personne de condition*, par laquelle il justifie la traduction des hymnes en vers français dans les *Nouvelles Heures*, contre les reproches du P. Labbe et d'autres, in-4°, 1651; d'autre part, Guillaume Le Roy, abbé de Haute-Fontaine, dans sa *Lettre au P. Adam, jésuite*, sur la traduction qu'il a faite en vers de quelques hymnes de l'Église, publie la traduction faite à Port-Royal par Antoine Le Maistre. Ce fut ce qu'on appela les *Heures à la janséniste* qui furent condamnées à Rome; un *Advis* touchant cette condamnation, paru en 1651, est probablement l'œuvre de Le Maistre.

La bibliothèque de l'Arsenal possède une *Lettre* d'Antoine Le Maistre *au Cardinal de Richelieu* en faveur de Saint-Cyran, ms. *3384*, f° 17-28, et *Quatre plaidoyers*, ms. *3738*, f° 127-171. — Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIV, p. 66; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 567-568; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire historique critique et bibliographique*, t. X, p. 545-546; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, art. *Maistre*, t. VIII, p. 111-112; Antoine Rivet de La Grange, *Nécrologe de l'abbaye de Notre-Dame de Port-Royal*, 1723, p. 412-420; Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, 6 vol., in-12, Cologne, t. III, p. 504-550, et t. VI, p. 224-249; Cerveau, *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, t. I, p. 60-62, et t. IV, p. 258; G. Hermant, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique au XVIIe siècle (1630-1663)*, édit. Gazier, 6 vol. in-8°, Paris, 1905-1910, t. I, p. 73-78, 85; t. III, p. 481-483, 568-569; t. IV, p. 163-164; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 4e édit., 1878, 7 vol. in-8°, t. I, l. II, c. II, p. 368-398; Du Fossé, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, in-12, 1739, l. I, c. XVIII, p. 155-163; Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, 4 vol. in-12, 1753, t. I, p. 219-238, 242-276, 288-296, 306-309, 326-337, 382-386; t. II, 165-188, 193-197, 223-227, 355-369; t. III, 13-15, 162-184, 199-201, 227-247.

J. Carreyre.

LE MAISTRE Isaac, plus connu sous le nom de **LE MAISTRE DE SACI**, anagramme d'Isaac, (1613-1684), est le frère du précédent, et naquit à Paris le 29 mars 1613; il fit ses études au Collège de Beauvais avec son oncle maternel, Arnauld, qui était né en 1612. Jeune encore, il entra à Port-Royal où il se trouvait au moment de la dispersion de 1638; il resta fidèle à l'abbé de Saint-Cyran emprisonné à Vincennes et il essaya de calmer les disciples du maître. Par humilité, il hésita longtemps à recevoir les ordres, mais il finit par accepter, sur les conseils ou plutôt le commandement de Singlin : il fut ordonné prêtre en décembre 1649 et célébra sa première messe le 25 janvier 1650. « Il fut, écrit Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, t. I, p. 88-89, admirable pour gouverner les âmes une à une. » Il dut quitter Port-Royal en 1661, il fut même arrêté le 13 mai 1666 et enfermé à la Bastille, d'où il ne sortit que le 31 octobre 1668. Chassé de nouveau de Port-Royal le 12 juin 1679, il se retira à Pomponne, où il mourut le 4 janvier 1684. Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, t. III,

p. 102-105, et Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, t. IV, p. 344-369.

Le Maistre de Saci (ou Sacy) a composé de nombreux écrits en vers et Sainte-Beuve, est en général, très sévère pour ses productions poétiques. Parmi les écrits de M. de Saci, on peut citer : *Le poème de saint Prosper contre les ingrats*, traduit en vers français, 1646, et en prose, 1650. — *L'office de l'Église*, traduit en français, in-12, Paris, 1651. — *L'Imitation de Jésus-Christ*, traduite en français, sous le nom de Beüil, prieur de Saint-Val, in-8°, Paris, 1662, et très souvent rééditée. — *Poème sur l'eucharistie* qui ne fut publié qu'en 1695. — *Lettres chrétiennes et spirituelles*, publiées par la Sœur Madeleine de Sainte-Christine Briquet, religieuse de Port-Royal, 2 vol. in-8°, Paris, 1690. — *Les Psaumes de David*, traduits en français suivant l'hébreu et la Vulgate, avec une explication tirée des saints Pères, 3 vol. in-12, Paris, 1696. — Saci a aussi traduit en 3 vol. in-8°, Paris, 1696, les *Sermons de saint Augustin sur saint Matthieu*. — Enfin Le Maistre avait publié ce que Sainte-Beuve appelle « les plaisanteries soi-disant poétiques » intitulées : *Enluminures de l'almanach des jésuites*, in-12, Paris, 1654 et 1733, et réimprimées avec *L'onguent pour la brûlure*, de Barbier d'Aucour, in-12, Paris, 1683 et 1733. C'est une réponse à une estampe allégorique publiée par les jésuites et dont Sainte-Beuve donne la description suivante : « Le pape, assis sous la colombe du Saint-Esprit, entre la religion qui porte la croix et la puissance de l'Église qui porte le casque, lançait sentence contre le jansénisme. Jansénius, en habit d'évêque, tout affairé et déployant des ailes de diable, s'enfuyait, son livre à la main, vers Calvin en personne qui, déjà, dans un coin, accueillait à bras ouverts une dame ou religieuse janséniste en lunette. » T. II, p. 333. — Le Maistre avait aussi traduit plusieurs écrits profanes : les *Fables de Phèdre*, 1647; les *Comédies de Térence*, rendues très honnêtes en y changeant fort peu de chose; les *Troisième et quatrième livre de l'Énéide de Virgile*, 1666. — Mais l'écrit le plus célèbre de Le Maistre de Saci est assurément la *Traduction du Nouveau Testament*, connue sous le nom de *Testament de Mons*, bien que les premières éditions portent le nom d'Amsterdam. Saci est le véritable auteur de cet ouvrage qui fut revisé par Arnauld, par Antoine Le Maistre lequel collabora à sa composition, par Nicole et par le duc de Luynes. Cette *Traduction* fut très attaquée comme empreinte de jansénisme et condamnée comme telle par de nombreux évêques et par le pape Clément IX, le 20 avril 1668; Saci composa la *Traduction de l'Ancien Testament* durant son emprisonnement à La Bastille. Le *Nouveau Testament*, ainsi que la *Sainte Bible*, en latin et en français, 32 vol. in-8, 1672 et années suivantes, eurent de très nombreuses éditions; mais la meilleure et la plus recherchée est incontestablement celle de Paris en 12 vol. in-8°, 1789-1804. — On attribue à M. de Saci la *Censure d'un livre intitulé : Apologie pour les casuistes*, faite par M. l'évêque d'Angers le 11 novembre 1658, et à laquelle aurait collaboré Messire Antoine Arnauld et Le Maistre de Saci, in-4°, Angers, 1658. — Enfin, d'après G. Hermant, dans ses *Mémoires*, édit. Gazier, t. I, p. 14, c'est Saci et non point son frère Antoine Le Maistre qui aurait rédigé la *Lettre à une personne de condition*, dans laquelle on justifie la traduction des hymnes en vers français des *Nouvelles Heures*, in-4°, 1651. Il est vraisemblable que les deux frères, pour cet écrit, comme d'ailleurs pour beaucoup d'autres œuvres sorties de Port-Royal, participèrent à sa composition, dans une mesure qu'il est difficile aujourd'hui de préciser.

Michaud, *Biographie universelle*, art. *Saci*, t. XXXVII, p. 196-198; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 569-571; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 130; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. VII, p. 112; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire historique, critique et bibliographique*, t. X, p. 546-547; Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, 4 vol. in-12, 1753, t. I, p. 309-325, 353-362, 382-387; t. II, p. 307-313, 326-331, 348-354, 369-404; t. III, p. 21-30, 64-103, 164-172, 190-198; 261-268; t. IV, p. 20-57, 60-79, 103-121, 147-169, 344-369 Du Fossé, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal-des-Champs*, in-12, 1739, l. I, c. XIX, p. 163-164; l. II, c. XIII, p. 274-289; l. III, c. X, p. 370-378; Antoine Rivet de La Grange, *Nécrologe de Notre-Dame de l'abbaye de Port-Royal*, in-4°, Amsterdam, 1723, p. 6-14, 296-297; Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, 6 vol. in-12, Cologne, 1752, t. III, p. 102-105, et t. IV, p. 523-583; G. Hermant, *Mémoires*, édit. Gazier, 6 vol. in-8°, Paris, 1905-1910, t. III, p. 358-359, 638-640, t. VI, p. 174-178; Rapin, *Mémoires*, édit. Léon Aubineau, 3 vol. in-8°, Paris et Lyon, s. d., t. I, p. 249, 473; t. III, p. 362-365, 390, 397-400; Cerveau, *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, 5 vol., in-12, Paris, 1760-1764; t. I, p. 198-202, et t. IV, p. 258-259; Pierre Leclerc, *Vies intéressantes et édifiantes des religieuses de Port-Royal et de plusieurs personnes qui leur étaient attachées*, 4 vol. in-12, Paris, 1750-1752, t. IV, presque entier; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 4e édit. 1878, 7 vol. in-8°, t. II, l. II, c. XVII, p. 322-376.

J. CARREYRE.

LE MASSON **Innocent**, général des chartreux de 1675 à 1703, naquit à Noyon le 21 décembre 1627, de parents appartenant à la noblesse du Dauphiné. Après avoir étudié la philosophie, il entra au noviciat de la chartreuse de Noyon et y prit l'habit le 16 janvier 1645. Peu de temps après sa prêtrise, il fut nommé vicaire et maître des novices de sa communauté. En 1663, ses confrères l'élurent prieur, et en 1669 le chapitre général l'institua co-visiteur de la province de Picardie. Sa piété, sa doctrine et sa prudence se manifestèrent d'une manière admirable dans ces différents emplois. Ce ne furent pas seulement les enfants de saint Bruno qui profitèrent de ses conseils, mais les diverses communautés religieuses et les personnes séculières ne s'adressèrent jamais en vain à lui pour leur direction intérieure. En 1675, le T. R. P. dom Jean Pegon, général des chartreux, étant sur son lit de mort, fut interrogé par quelques religieux de la Grande Chartreuse sur les sujets que l'on pourrait proposer aux électeurs après son décès. Le vénérable mourant désigna le prieur de Noyon, qui, en effet, fut élu prieur de Chartreuse et général de l'ordre, le 20 octobre 1675. A l'article CHARTREUX on a fait mention de *la nouvelle collection des statuts* qu'il fit réimprimer et approuver à Rome, de sa polémique avec l'abbé de Rancé, de son zèle pour la formation intellectuelle des jeunes religieux, de son *Directoire des novices*, etc. Son généralat fit un bien immense à l'ordre et le préserva du jansénisme et du quiétisme. Dom Le Masson eut à combattre ces deux hérésies naissantes, et son zèle fut approuvé par le Saint-Siège. A Rome et à Paris ses écrits étaient estimés, et Bossuet, dans sa *Relation sur le quiétisme*, loua « le pieux et savant général des chartreux ». Ce religieux écrivit aussi un mémoire contre la Déclaration du clergé en 1682, qu'il voulait insérer dans la nouvelle édition de sa théologie morale, mais la prudence de Mgr d'Aranthon d'Alex, évêque de Genève, ne lui permit pas de l'imprimer. Un incendie arrivé le 9 avril 1676 ayant réduit en cendre une partie des bâtiments de la Grande Chartreuse, dom Le Masson, dans l'espace de douze années, rebâtit le monastère sur un plan nouveau et agrandit le cloître des pères de dix cellules. Malgré ses nombreuses occupations, il conçut le plan d'écrire une histoire complète de l'ordre divisée en trois parties distinctes : la Règle, les Annales, les Ephémérides rapportant les notices des chartreux illustres par la sainteté. A cet effet, il fit venir à la Grande Chartreuse les PP. dom Léon Le Vasseur et dom Charles Le

Couteulx, qui depuis plusieurs années déjà recueillaient des documents pour composer une histoire de l'ordre. Dom Le Masson garda pour lui la tâche d'exposer la règle des chartreux et d'en montrer l'esprit et la constance, il confia à dom Le Couteulx le soin de rédiger les Annales, et chargea dom Le Vasseur d'écrire les Éphémérides. Voir article CHARTREUX, bibliographie de saint Bruno et bibliographie de la Règle. Dom Le Masson mourut d'apoplexie, le 8 mai 1703.

Les ouvrages imprimés de dom Le Masson sont fort nombreux. La première catégorie comprend les publications relatives à la règle cartusienne, texte, commentaires, directoires, etc. Signalons seulement le *Directoire des novices chartreux de l'un et de l'autre sexe*, Lyon, 1660, 1676, édition spéciale pour les moniales, Avignon, 1869. Trad. latine faite par l'auteur même, Lyon, 1676.

Non moins nombreuses sont les œuvres de spiritualité. Après avoir fait paraître séparément des *Instructions spirituelles*, Paris, 1674, des *Lettres spirituelles*, Paris, 1676, et une *Introduction à la vie religieuse et parfaite*, Lyon, 1687 (plusieurs éditions), dom Le Masson réunit en un seul tome les *Instructions* et les *Lettres* y ajouta deux livres sur les *Scrupules*, et fit imprimer le tout comme t. II, de l'*Introduction*, Paris, 1701. Il en avait donné antérieurement une édition latine sous le titre *Introductio ad vitam interiorem et perfectam*, La Correrie, 1693-1695. Pour l'histoire des démêlés de dom Le Masson avec les jansénistes il importe de marquer l'*Appendix* du premier tome latin, qui n'est pas le même dans tous les exemplaires. Il est intitulé dans quelques-uns : *Appendix in qua in unum collecta habentur loca ubi piissimus auctor libri de Imitatione Christi de gratia Christi loquitur, ut ejus sensus de hac re evidentius innotescat*, et n'a que 19 pages numérotées à part; dans les autres exemplaires, après le mot *Appendix*, on lit : *Epistola monitoria et adhortatoria R. P. Prioris Cartusiæ ad omnes superiores cartusiensis ordinis pro sollicitudine adhibenda contra libros suspectos et colloquia novatorum*, et à la suite de cette lettre on trouve les mêmes textes de l'*Imitation* avec le commentaire de l'auteur et deux petites dissertations fort importantes. Dans le première, l'auteur expose la doctrine du concile de Trente sur la grâce, et dans la seconde, il traite *de doctrina et verbis S. Augustini* sur la même matière. Dans ces exemplaires l'*Appendix* a 36 pages également numérotées à part. Cette étude fut clandestinement communiquée à un théologien janséniste, qui l'attaqua par quinze objections, auxquelles Le Masson fit autant de réponses aussi profondes que savantes; et, pour aider ses religieux à se pénétrer de l'esprit et de la doctrine de l'Église sur la grâce, il fit imprimer séparément l'*Appendix* avec les objections et ses réponses sous ce titre : *Enchiridion salutis operandæ, in quo de gratia Christi obtinenda, servanda et in vacuum non recipienda agitur secundum mentem et instituta Libri de Imitatione Christi*, La Correrie, 1693, 16 et 260 pages. Cet opuscule fut propagé au dehors, examiné avec rigueur, attaqué par les disciples de Port-Royal et défendu par les théologiens catholiques. Parmi les critiques, faites à son sujet, on doit noter les remarques très modérées que plusieurs théologiens de la Faculté de Paris envoyèrent au religieux qui leur répondit avec déférence. Ces remarques étant très justes, l'auteur n'hésita pas à les publier avec ses réponses dans le même format que l'*Enchiridion* pour le compléter. Voici le titre : *Examen Enchiridii gratiæ Dei a pluribus doctoribus parisiensibus sapientissimis magistris factum*, La Correrie, 1695. Hors de France, l'*Enchiridion* fut reçu avec applaudissement. Mgr Steyaert, vicaire apostolique de Bois-le-Duc, jugea que c'était un petit livre *sanctus et utilissimus*; le docteur François Martin, professeur à l'Université de Louvain, déclara que tous les catholiques devaient l'estimer et rendre grâces à son auteur. Ces encouragements décidèrent le chartreux à en donner une édition destinée au public. Elle parut, en effet, en 1699, in-18, avec le même titre : *Enchiridion*, etc., à La Correrie, et fut répandue avec succès en France, à Rome et en Belgique, De toutes parts les théologiens catholiques envoyèrent à la Grande Chartreuse leurs témoignages d'estime pour la publication opportune d'un livre aussi utile dans l'agitation d'esprit, où se trouvaient les fidèles à cause des doctrines propagées par les disciples de Jansénius. Mais ce qui irrita davantage le parti de Port-Royal fut la publication d'une lettre du R. P. Thyrse Gonzalez, général des jésuites, datée de Rome le 12 mai 1699, et l'approbation de l'*Enchiridion* donnée par Mgr Guillaume de Précipiano, archevêque de Malines et primat de Belgique (7 août 1699). Le prélat souhaitait que l'opuscule se trouvât dans les mains de tous les fidèles, et que ses doctrines, vraiment chrétiennes et catholiques fussent bien gravées dans leurs esprits pour avoir une voie de salut très certaine et très sûre. De son côté le général des jésuites félicitait la sainte Église d'avoir trouvé opportunément dans ces temps très dangereux un vengeur très saint et un défenseur très zélé de la foi véritable et orthodoxe. Dom Le Masson répondit à la lettre de Thyrse Gonzalez par une ouverture de cœur, qui lui exposait brièvement comment il était arrivé à se préserver des erreurs jansénienne et à demeurer fidèle à l'enseignement catholique. Cette réponse donna lieu à un commerce épistolaire entre les deux grands théologiens et vers la fin de 1699, le chartreux fit imprimer quatre lettres de Gonzalez, et trois de ses réponses, où mutuellement ils exposaient leurs sentiments, sur les matières de la grâce et de la prédestination et montraient leur accord parfait. Ce recueil est très rare; il a été imprimé à La Correrie, in-16, 36 et 27 pages, sans aucun titre.

Les jansénistes ne pouvaient rester indifférents aux éloges donnés à l'*Enchiridon*. Plusieurs théologiens du parti écrivirent donc contre les doctrines de dom Le Masson; mais celui qui s'acharna le plus ce fut le fougueux dom Gerberon qui, en 1700, fit paraître une réfutation, en forme de lettre anonyme, imprimée en français et en latin, et répandue partout avec profusion. Ce pamphlet était intitulé *Senior Seniori; Augustini discipulus, Molinæ discipulo; humilis sacerdos generali præposito Cartusiæ, meliorem mentem qua et de vera Christi gratia et de ejus defensoribus æquiora sentiat et loquatur* en français : *Lettre d'un théologien au général des chartreux. Un vieillard à un vieillard*, etc., in-12, 22 pages, 1700. Cette *Lettre* pénétra dans quelques chartreuses de France, où les disciples de Jansénius avaient des amis. Elle apporta le trouble dans plusieurs esprits, qui avaient déjà été impressionés par les libelles imprimés ou manuscrits composés contre les assertions de dom Le Masson, dans la *Vie de Mgr Jean d'Aranthon d'Alex*, publiée en 1697 et 1699. Le général de l'ordre jugea donc nécessaire de publier une réfutation de la *Lettre* de dom Gerberon et de la répandre en latin dans les chartreuses et en français dans la Savoie et en France. Le texte latin parut dans la 3ᵉ édition de l'*Enchiridion* imprimée à La Correrie, en 1700, in-8°; le texte français fut imprimé à la même époque dans les *Éclaircissements sur la vie de Mgr Jean d'Aranthon d'Alex*, dont il sera fait mention plus loin. Dans l'une et l'autre publication, dom Le Masson ajouta un cahier particulier, où depuis longtemps il avait noté pour son usage les cinq propositions condamnées de Jansénius extraites de l'édition de l'*Augustinus*, faite en 1643 à Rouen, avec plusieurs passages de saint Augustin opposé aux mêmes propositions. Le pamphlet de dom Gerberon

fut expressément condanmé par l'Inquisition d'Espagne.

Un autre écrit spirituel de dom Le Masson l'amena à prendre position dans l'affaire du quiétisme, *Direction pour se former au saint exercice de l'Oraison*, etc., La Correrie (et Grenoble), 1695. Cette *Direction* est le développement d'une instruction imprimée depuis 1672 et plusieurs autres fois dans l'*Introduction* et dans les traductions des *Statuts des frères*. Mais le fameux *Moyen court* de Mme Guyon ayant pénétré dans deux monastères de religieuses chartreuses, dom Le Masson compléta son ouvrage en exposant la saine doctrine sur les divers états d'oraison. Son traité reçut les approbations du cardinal Le Camus, évêque de Grenoble, et de Mgr d'Aranthon d'Alex, évêque et prince de Genève, qui connaissaient parfaitement Mme Guyon le P. Lacombe et les effets déplorables de leurs doctrines. Un passage de l'approbation du cardinal vise spécialement Mme Guyon et condamne sa prétendue mission. Ce blâme était suivi de l'éloge de l'opuscule du chartreux qui était l'antidote des enseignements de Mme Guyon. « Le petit traité qui a pour titre : *Direction...* est très solide et fort propre pour désabuser les commençants des illusions de ces oraisons d'abandon et d'oisiveté et pour les conduire dans la voie roiale de l'oraison. Il est conforme à l'esprit et à la pratique de l'Église, qui désaprouve toutes ces spiritualitez nouvelles. Telle est la spiritualité de l'Église qui est renfermée dans ce petit traité que nous approuvons, etc. » — L'ouvrage de dom Le Masson, se répandit promptement. L'édition fut épuisée en fort peu de temps, et l'auteur fut obligé de la réimprimer l'année suivante. Cette nouvelle édition était augmentée des *Exercices* de dom Le Masson sur le Sacré-Cœur de Jésus et d'un commentaire sur les paroles du Psalmiste : *Deus cordis mei!* Ainsi, tandis que le quiétisme de Mme Guyon excluait de l'oraison les considérations sur l'adorable humanité de Notre-Seigneur Jésus-Christ et enseignait un faux amour pur de Dieu, dom Le Masson mettait le doigt sur la plaie, proposait aux bonnes âmes la dévotion, alors naissante, du Sacré-Cœur de Jésus et leur apprenait en quoi consiste et comment se manifeste le véritable amour désintéressé de Dieu. Mme Guyon essaya de justifier ses doctrines par une apologie imprimée, dont aucun de ses historiens ne fait mention. Vers la même époque la France et l'Église assistaient à la grande polémique entre Bossuet et Fénelon au sujet de Mme Guyon et du quiétisme. Bossuet envoyait à dom Le Masson ses écrits, et le prieur de la chartreuse de Paris lui procurait les répliques de l'archevêque de Cambrai. Ainsi, le général des chartreux suivait avec grand intérêt les diverses phases de ce débat célèbre, et lorsque Fénelon publia son *Instruction pastorale* du 15 septembre 1697, le prieur général, sans intervenir publiquement dans la contestation, fit imprimer à La Correrie une *Lettre à une prieure de religieuses chartreuses*, de 32 pages in-12, où il expose la saine doctrine de l'amour pur de Dieu et réfute les erreurs des quiétistes à ce sujet. Cette lettre est très rare, mais elle se trouve, en grande partie, dans les *Éclaircissements sur la vie de Messire Jean d'Aranthon d'Alex*.

Dom Le Masson revint en effet sur la question du quiétisme dans *la vie de Messire Jean d'Aranthon d'Alex, évêque et prince de Genève, avec... sa Lettre pastorale... sur le quiétisme*, in-8°, Lyon, 1697 ; *seconde édition revue et beaucoup augmentée, et particulièrement de quelques pièces originales, utiles et curieuses concernant le quiétisme*, in-8°, 2 in-12, Lyon, 1699 et 1700, Clermont-Ferrand, 1834; *Édition nouvelle publiée* (par M. l'abbé Gonthier) *à l'occasion du deuxième centenaire de la mort de ce saint évêque*, in-8°, Annecy, 1895. — Mgr d'Aranthon d'Alex eut un rare privilège : Il fut estimé par les fidèles catholiques et par les novateurs de son temps comme un saint et comme un personnage dont l'autorité avait une valeur très importante. Après sa mort, les bons et les mauvais souhaitèrent que l'on écrivit sa vie. Les premiers désiraient que l'on connût mieux les vertus de ce digne successeur de saint François de Sales, et les seconds avaient grand intérêt à s'autoriser de l'exemple d'un prélat si illustre pour garantir leurs doctrines. La voix du peuple désigna de suite Fléchier pour écrire cette histoire, et celui-ci se montra disposé à l'entreprendre. Mais la famille du prélat défunt et les ecclésiastiques, qui avaient vécu dans son intimité, songèrent que dom Le Masson était l'écrivain le plus capable pour retracer les faits et les vertus d'un évêque, dont il avait été le confident et le disciple. D'abord dom Le Masson résista, mais les instances de plusieurs grands personnages le décidèrent à se charger de composer cette vie. Son travail fut soumis avant l'impression, au cardinal Le Camus, évêque de Grenoble, et aux amis intimes du prélat décédé, Bossuet fut informé de cette composition et, à mesure que les feuilles sortaient de l'imprimerie, dom Le Masson les lui envoyait à Paris. Cf. Lettre de Bossuet à son neveu du 10 mars 1698. « L'ouvrage du P. chartreux est remarquable, » écrivait de Rome l'abbé Bossuet le 1er avril 1698, « il faut nous en procurer deux exemplaires. » Les contemporains du grand évêque de Meaux trouvèrent aussi que « l'ouvrage était remarquable, » et la postérité a confirmé ce premier jugement. En effet, la *Vie de Mgr d'Aranthon* est importante à deux points de vue. D'abord pour l'édification du clergé et des fidèles, ensuite pour la réfutation du quiétisme et du jansénisme. La publication de cette *Vie* irrita aussi grandement les quiétistes et les disciples de Port-Royal. L'une et l'autre secte avait jusqu'alors fait accroire au public, en Savoie et en France, que le pieux prélat était un de leurs partisans, qu'il avait approuvé leurs doctrines et honoré de son estime ceux qui les propageaient. Les quiétistes, très nombreux dans la Haute-Savoie, furent les premiers à crier à la calomnie. Ils prétendaient que le général des chartreux avait diffamé le P. Lacombe et Mme Guyon, « deux saintes personnes, assuraient-ils, qui seraient mises un jour sur les autels après avoir été canonisées! » Ils firent donc imprimer à Genève un libelle pour venger la mémoire de ceux-ci, et le répandirent de toutes parts, jusqu'en France, malgré les invectives qu'il contenait contre Louis XIV, Bossuet et les autres prélats, qui avaient condamné le quiétisme et flétri le P. Lacombe et Mme Guyon. Dom Le Masson ne fut point surpris de ces récriminations. « Dieu, dit-il, permit que ce libelle eût un effet tout contraire aux prétentions de ses auteurs, car plusieurs personnes de mérite en ont témoigné leur juste indignation, jusqu'au point que quelques-unes, qui m'étaient inconnues, m'ont écrit et m'ont envoyé des pièces originales écrites de la propre main du P. Lacombe et de la Dame, afin qu'elles pussent me servir de preuve de la vérité de ce que j'avais écrit. » Aidé de ces nouveaux documents, il donna une deuxième édition de la *Vie* en 1699, dans laquelle, sans changer la nature des faits, il rectifia plusieurs dates. En même temps, il publia les *Éclaircissements sur la Vie... avec de nouvelles preuves incontestables de la vérité de son zèle contre le jansénisme et le quiétisme*, in-8°, Chambéry, 1699, 104 pages. Ces *Éclaircissements* furent augmentés et réimprimés, la même année aussi à Chambéry, et complétés en 1700 (ou 1701) par un chapitre, où dom Le Masson réunit la lettre de dom Gerberon et ses remarques, plusieurs documents, sur le jansénisme et des passages de sa doctrine sur l'amour désintéressé. Cette dernière édition parait avoir forcé les quiétistes à garder le

silence, car, tant que vécut dom Le Masson aucune autre publication ne fut imprimée de leur part. Mais les jansénistes et aussi quelques thomistes essayèrent de réfuter les écrits du général des chartreux. Dans une plaquette de quelques pages intitulée : *Extrait de la table des Éclaircissements sur la vie de feu Mgr de Genève*, à La Correrie, 1700, Dom Le Masson exposait ses sentiments sur la doctrine thomiste de la prédétermination physique. Un théologien de cette école lui répondit par un autre *Extrait d'une lettre par un thomiste zélateur de la p. p. au sujet de l'Extrait de la table... d'octobre 1700.* Cette réponse resta sans réplique de la part de dom Le Masson. Mais les disciples de Port-Royal ne lui pardonnèrent jamais ce qu'il avait écrit sur les sentiments de Mgr d'Aranthon à l'égard des doctrines janséniennes, et surtout sur le pseudo-pèlerinage de Nicole au tombeau de saint François de Sales et sur son entretien secret avec Mgr d'Aranthon. L'abbé L. Joseph Carrel, docteur en théologie. auteur d'un ouvrage sur l'usure intitulé : *Pratique des billets*, etc., publia un *Avis à l'auteur de la vie de Jean d'Aranthon... par l'auteur de la Pratique des billets*, Bruxelles et Lyon, 1700, dans lequel il essayait de réfuter les assertions et le récit fait dans la Vie du saint évêque. Dom Le Masson se justifia dans les *Éclaircissements* où il ajoutait que Nicole avait aussi été à la Grande Chartreuse *sous un faux nom* pour découvrir ses sentiments, sur la doctrine de Jansénius. Cette visite à Annecy eut lieu en 1676, et, le 6 août de la même année, Nicole se trouvait à la Grande Chartreuse où il était arrivé avec le cardinal Le Camus. C'est Mgr d'Aranthon même qui avait raconté à dom Le Masson l'entretien qu'il avait eu avec Nicole, et deux ecclésiastiques estimables lui avaient appris les autres circonstances rapportées dans la *Vie*. Mais, malgré ces attestations, les jansénistes n'en continuèrent pas moins à dire que le récit du chartreux était une pure calomnie. Cf. Abbé Goujet, *Vie de Nicole*, c. XIV. Un autre janséniste publia un livre où il niait cette aventure, et, pour accréditer davantage son apologie de Nicole, il le dédia au nouvel évêque de Genève. Aujourd'hui la publication de la *Correspondance* de Fénelon et de Bossuet, sur le quiétisme, des *Mémoires* du P. Rapin sur le jansénisme et des monographies documentées sur les personnages qui, au XVIIe siècle, eurent part à l'une et à l'autre controverse, ont porté la lumière sur le récit concernant Mme Guyon, le P. Lacombe et Nicole fait par dom Le Masson. Des études et des recherches faites, en France, il y a plus de vingt ans par le signataire de cet article permettent d'affirmer avec assurance, qu'il n'y a pas un seul passage de son texte, qui ne puisse être confirmé par d'autres preuves et d'autres témoignages irrécusables. — Un autre ouvrage du général des chartreux se rapporte à la querelle janséniste. *Observations sur le système de la grâce universelle de Monsieur Nicole*, La Correrie, 1700. Le zèle de dom Le Masson au sujet de cette question importante de la grâce le porta aussi à faire réimprimer l'ouvrage du R. P. Le Porcq, oratorien, intitulé : *Les sentiments de saint Augustin sur la grâce opposés à ceux de Jansénius, nouvelle édition revue et augmentée*, Lyon, 1700.

En dehors de ces ouvrages polémiques, dom Le Masson avait publié une *Theologia moralis practica per tabulas distincta et exposita una cum concilio Tridentino eodem modo digesta*, in-fol., Paris, 1662, dont un abrégé fut donné en 1669 sous le titre *Theologia in tabulis compendiose descripta*. La *Theologia moralis* a été plusieurs fois rééditée. — Sur les *Annales ordinis cartusiensis*, voir ici t. II, col. 2297.

P. de Tracy, *Vie de S. Bruno..., avec diverses remarques sur le même ordre*, Paris, 1785; D. Cyprien-Marie Boutrais, *La Grande Chartreuse par un chartreux*, Grenoble, 1881; Lefebvre, *Saint Bruno et l'ordre des chartreux*, 2 in-8°, Paris, 1883; documents particuliers.

S. AUTORE.

LE MÈRE Ignace, prêtre de l'Oratoire (1677-1752). — Il naquit à Marseille en 1677 et fut reçu dans l'ordre de Malte dès l'âge de 9 ans. Il entra à l'Oratoire où il acheva ses études, devint prêtre et enseigna les humanités. On le trouve en 1713 à Rome, où il fut témoin des démarches qui amenèrent la condamnation du livre des *Réflexions morales* de Quesnel. Le Mère fut toujours un adversaire acharné de la bulle *Unigenitus*. Le cardinal de La Trémoille lui fit accorder le prieuré de Saint-Matthieu à Morlaix. Il vint à Paris, en 1722 et il fut le conseiller de l'abbesse de Chelles, fille du régent. Durant sa dernière maladie, il refusa obstinément de se soumettre à la bulle et Bouettin, curé de Sainte-Geneviève, lui refusa les sacrements, après cinq sommations juridiques. Le Mère mourut le 28 mars 1752, et, disent les *Nouvelles Ecclésiastiques*, « la multitude prodigieuse de personnes de tous états qui assistèrent à l'inhumation, était une réclamation édifiante et remarquable contre le schisme. » (7 avril 1753, p. 64.)

On n'a de Le Mère que peu d'ouvrages, tous favorables à la doctrine de Quesnel : *Pensées morales et chrétiennes sur le texte de la Genèse*, 2 vol. in-12, Rouen, 1733. L'auteur cite un ou plusieurs versets du texte et ajoute ensuite quelques pensées (*Journal des Savants* de janvier 1734, p. 27-30). — *Traité de la Providence de Théodoret*, in-12, Paris, 1740. — *Les Homélies de saint Jean Chrysostome sur l'Évangile de saint Jean, avec des parallèles de doctrine tirés des anciens Pères, des notes et des éclaircissements*, 4 vol. in-8°, Paris, 1741. Cet écrit, comme les *Pensées morales*, est dédié au duc d'Orléans, père de l'abbesse de Chelles. — *Œuvres de piété de saint Éphrem*, 2 vol. in-12, Paris, 1744. — Enfin les *Nouvelles Ecclésiastiques* disent qu'il laissa en manuscrit un *Augustinus græcus*, dans lequel par divers extraits des Pères grecs, il montrait la conformité de leur doctrine avec celle de saint Augustin sur la grâce.

Nouvelles ecclésiastiques du 7 avril 1753, p. 61-64; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 140; Feller-Perennès, *Biographie universelle*, t. VII, p. 385.

J. CARREYRE.

LEMERRE Pierre, jurisconsulte français (1644-1728). — Il naquit à Coutances en 1644, devint avocat au Parlement et avocat du clergé. Il étudia d'abord les Pères de l'Église, puis l'histoire ecclésiastique, et enfin le droit canonique. En 1691, il fut nommé professeur de droit canonique au Collège de France et il se démit de ce titre en faveur de son fils, Pierre Lemerre (1687-1763); il avait été chargé des affaires du clergé et son fils lui succéda également dans cette charge deux ans après sa mort, en 1730. D'ailleurs les derniers écrits ont été composés en collaboration par le père et le fils. Pierre Lemerre mourut à Paris le 7 octobre 1728.

La plupart des écrits de Lemerre se rapportent aux affaires du Clergé et du gallicanisme au XVIIIe siècle. Le premier en date est la *Justification des usages de France sur les mariages des enfants de famille, faits sans le consentement de leurs parents, où l'on fait voir que les ordonnances de nos rois ne sont pas contraires aux décrets du saint concile de Trente et qu'elles sont conformes aux lois ecclésiastiques et civiles observées dans l'Église grecque et latine pendant les premiers siècles*, in-12, Paris, 1687; d'Aguesseau, dans son 30e plaidoyer, a fait l'éloge de ce travail. — *Sommaire touchant la juridiction de l'archevêque de Tours contre le Chapitre de Saint-Martin*, in-fol., Paris, 1709. — Le clergé de France, en 1700, chargea Lemerre de faire une édition des *Mémoires du Clergé;* Lemerre proposa

un plan qui fut approuvé par l'Assemblée du Clergé le 29 août 1705 et qui fut exécuté en 1716. C'est le *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France, augmenté d'un grand nombre de pièces et d'observations sur la discipline présente de l'Eglise, divisé en* XII *tomes et mis en nouvel ordre, suivant la délibération de l'assemblée du clergé du 29 août 1705*, 12 vol. in-fol., Paris, 1716-1750. Les deux derniers volumes sont l'œuvre de Lemerre fils. L'abbé Marc Saulzet a joint une table qui porte le titre : *Abrégé du Recueil des actes* ou *Table raisonnée, en forme de précis, des matières contenues dans ce Recueil*, in-fol., Paris, 1752, 1764, 1771. L'ouvrage considérable comprend : 1. la foi catholique et la doctrine de l'Église (t. I); 2. les ministres de l'Église (t. II-IV); 3. le culte divin (t. V); 4. la juridiction ecclésiastique et le gouvernement de l'Église (t. VI-VII); 5. les bénéfices et biens de l'Église et leur administration (t. VIII-XI); 6. les privilèges des églises et des personnes ecclésiastiques (t. XII). Voir *Journal de Trévoux*, août 1717, p. 1278-1284 et août 1742, p. 1502-1506; *Journal des Savants*, du 19 avril 1717, p. 247-252 et aussi de juin 1717, de décembre 1719, de septembre et décembre 1721, de janvier et février 1722. — Lemerre intervint aussi dans les affaires du Parlement, au sujet des questions religieuses, en particulier dans l'écrit intitulé : *Mémoire dans lequel on examine, si l'appel interjeté au futur concile général de la Constitution* UNIGENITUS *par quatre évêques de France, auxquels plusieurs Facultés et un grand nombre de chanoines et de curés ont adhéré, est légitime et canonique et quels sont les effets de cet appel*, in-4°, s. l., 1717. Lemerre se montre favorable aux opposants à la bulle et prétend que leur appel est suspensif et même rétroactif. Il parut une *Réfutation* de ce Mémoire, in-12, Bruxelles, 1718, et cette *Réfutation* fut condamnée par un arrêt du Parlement de Paris du 14 février 1719. —Lemerre est partisan du gallicanisme contre la cour de Rome dans le *Premier des Mémoires composés par les plus célèbres jurisconsultes et théologiens de France sur la demande des commissaires du Conseil de Régence, touchant les moyens de se pourvoir contre le refus injuste que faisait la cour de Rome d'accorder les bulles aux évêques et abbés nommés par la cour de France*, in-4°, Paris, 1718 et Utrecht, 1767, publié à Paris sous le titre : *Avis aux princes catholiques* ou *Mémoires de canonistes célèbres*, in-12, Paris, 1768. Dans la première édition, il y a onze *Mémoires*, dont le premier est de Lemerre; dans les *Avis*, il y a seize *Mémoires*, dont les quatre derniers se rapportent aux dispenses de mariage. — Les écrits suivants ont également pour objet les droits du clergé : *Traité des dîmes*, 2 vol. in-12, Paris, 1732; *De l'étendue de la puissance ecclésiastique et de la temporelle, et de leur subordination suivant l'ordre que Dieu a établi dans le monde pour le gouvernement des hommes*, in-12, Paris, 1753; *Ordre qu'on doit garder dans l'étude du droit canonique français*. Ce petit travail de Lemerre a été publié dans les *Pièces fugitives* (t. I, p. 69 et sq.), de l'abbé Archimbaud, et, d'une manière plus exacte, à la fin de l'*Institution du droit ecclésiastique* de Fleury, 2 vol. in-12, Paris, 1762 et 1766. — *Avis des censeurs nommés par la cour du Parlement de Paris pour l'examen de la nouvelle collection des Conciles, faite par les soins du P. Hardouin, avec les arrêts du Parlement qui autorisent ledit Avis et l'arrêt du Conseil du 15 avril 1725 qui en a empêché la publication*, in-4°, Utrecht, 1730. Cet avis fut rédigé par Lemerre, avec d'autres censeurs, parmi lesquels, Charles Witasse mort en 1716, Louis-Ellies du Pin, mort en 1719, Philippe Anquetil, mort en 1721, Denis Léger et Nicolas Bertin. Lemerre, avec les deux derniers, vit la fin du travail et le présenta au Parlement qui l'approuva.

Les deux Lemerre ont laissé quelques manuscrits dont certains furent imprimés dans la *Collection des procès-verbaux des assemblées générales du clergé*, in-fol., Paris, 1767 et années suivantes. Parmi ces pièces, il convient de citer : 1. *Traité de la discipline de l'Église de France et de ses usages particuliers*, dont on trouve une copie dans les *Œuvres complètes* de d'Aguesseau, t. I, p. 431; 2. *Recueil d'exemples sur la manière dont les évêques de France ont été jugés sous les trois races de nos rois*, dans le t. II du *Recueil d'édits. déclarations*; 3. *Notes sur le concile de Trente*, signalé par Le Long, *Bibliothèque historique de la France*, édit. Fevret de Fontette, in-fol., Paris, 1767, t. I, n. 7537, p. 519 (à la Bibliothèque Nationale, les mss. français *13 188* et *13 189* ont pour titre : *Mémoires sur le concile de Trente*, par MM. Dupuy et Lemerre); 4. *Remarques sur la Pragmatique sanction faite par l'Église de France en 1438 et confirmée par Charles VII* avec des observations sur les notes de M. Dubois, avocat au Parlement et de quelques autres jurisconsultes, dans le t. I du *Recueil d'édits*; 5. *Résolutions de plusieurs questions sur le concordat* avec des observations sur diverses éditions de ce concordat, *ibid.*; 6. *Réflexions sur le douzième canon du second concile de Lyon qui regarde la régale*, dans le même *Recueil*. Lemerre avait abordé cette question avec beaucoup de détails et dans le même sens, au t. XI des *Mémoires du clergé*, dans une étude intitulée : *Traité des droits des rois de France dans la disposition des bénéfices ecclésiastiques de leurs États*. 7. Enfin, à la bibliothèque Sainte-Geneviève, ms. *1674*, f° 263 et 266, il y a deux *Consultations sur les gradués* dont l'une est datée du 7 mars 1715 et qui sont signées toutes deux par Lemerre.

E. du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVII*e *siècle*, t. V, p. 501-504; Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIV, p. 82-83; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 598; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 140-141; Feller-Perennès, *Biographie universelle*, édit. 1842, art. *Merre*, t. VIII, p. 342; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XV, p. 57; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1286-1287 (note) et col. 1521, pour Lemerre fils; Théodore Le Breton, *Biographie normande*, 3 vol. in-8°, Paris, 1856-1861, t. II, p. 497; Frère, *Manuel du bibliographe normand*, 2 vol. in-8°, Rouen, 1861, t. II, p. 204; Oursel, *Nouvelle biographie normande*, 2 vol. in-8°, Paris, 1886, t. II, p. 127.

J. CARREYRE.

LEMOS Thomas, dominicain espagnol, le protagoniste redoutable, comme le qualifient adversaires et amis, des doctrines thomistes de la grâce, au cours de la quatrième phase des fameuses controverses *De Auxiliis*, tenues devant Clément VIII, du 20 mars 1602 au 22 février 1605. — Né vers 1550, à Rivadavia, en Galice, il était depuis 1590 régent du collège de Valladolid, lorsqu'éclata le conflit provoqué par la publication de la *Concordia* de Molina. Mis en vedette par une brillante soutenance de thèse sur les discussions en cours, au chapitre général de Naples, en 1600, il fut adjoint à Diego Alvarez pour soutenir la cause thomiste dans les congrégations qui se préparaient sur l'ordre de Clément VIII; car on avait remarqué en lui que *præter singularem eruditionem et omnino decoctam SS. Augustini et Thomæ lectionem, aderant illa aliæ dotes quæ in contentionibus theologicis non parum excellunt, vox magna et canora, firma latera, oratio facilis, argumentorum robur, memoria præsentissima, quam nihil objectorum præteriret, judicium acre, cui nemo facile fucum faceret*. Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 462, qui reproduit Serry, *Historia Congregationum de auxiliis*, lib. III, c. I. On ne peut dessiner portrait plus expressif de l'adversaire des Valentia, des Arrubal, et autres. Lemos composa lui-même un recueil des actes et un compte rendu des

quarante-sept disputes tenues devant Clément VIII et devant Paul V; ce recueil, longtemps manuscrit, fut publié, en 1702, sous ce titre : *Acta omnia congregationum ac disputationum quæ coram SS. Clemente VIII et Paulo V summis pontificibus sunt celebratæ in causa et controversia illa magna de auxiliis divinæ gratiæ, quas disputationes ego f. Thomas de Lemos eadem gratia adjutus sustinui contra plures ex Societate*, Louvain, 1702. Après la clôture des disputes, Lemos, ayant refusé l'épiscopat, se retira au couvent de la Minerve, où il composa sa fameuse *Panoplia gratiæ*, fruit d'un immense labeur d'érudition et de spéculation, véritable somme de la théologie de la grâce, selon les ultimes conclusions jusques auxquelles Bañez et Alvarez avaient poussé les principes thomistes. L'ouvrage resta longtemps inédit, à cause de l'interdiction portée par Paul V de publier quoi que ce soit sur la matière des disputes; il ne parut qu'en 1676 : *Panoplia gratiæ seu de rationalis creaturæ in finem supernaturalem gratuita divina suavi potente ordinatione, ductu, mediis liberoque progressu, dissertationes theologicæ*, Liége, (en réalité Béziers) 1676. Si parmi les théologiens thomistes eux-mêmes, plusieurs, et non des moindres, estiment que certaines conclusions de Lemos, comme d'Alvarez, sur la réprobation, sur le péché originel et ses effets, ne sont pas en pleine homogénéité avec la doctrine de S. Thomas, ils voient cependant toujours en l'œuvre de Lemos l'un des plus beaux monuments de leur école. Lorsque, après la publication de la *Panoplia*, S. Knippenberg, O. P., professeur et inquisiteur à Cologne, combattit, à plusieurs reprises, la doctrine de Lemos, comme favorisant les erreurs calviniste et janséniste, le maître général des Prêcheurs le P. Cloche, de qui d'ailleurs la ferveur thomiste était connue, intervint vivement pour défendre la mémoire glorieuse de Lemos. R. Coulon, *Scriptores ordines prædicatorum*, Paris, 1910, p. 550-552. On possède encore de Lemos de nombreux mémoires et écrits de circonstance, concernant les matières de la grâce, dont la plupart sont inédits; on en trouvera la liste, particulièrement intéressante pour l'histoire des controverses, dans la notice d'Echard. Lemos mourut le 23 août 1629, laissant une grande réputation de sainteté, dont le chapitre général de Valence, en 1647, se fait l'écho.

On trouvera une précieuse biographie et bibliographie de Lemos publiée en tête des *Acta congregationum ac disputationum*, cités ci-dessus, Louvain, 1702, p. I-CLXVI; l'auteur anonyme rapporte ses sources, en particulier le P. Denys Léon de Lecce, contemporain et ami de Lemos, le P. D. Marchese, *Sacro Diario Domenicano*, t. IV, Naples, 1679, le P. H. Serry surtout, dont l'*Historia congregationum de Auxiliis*, 2e édit., Anvers, 1709, renferme d'abondantes informations sur l'activité littéraire et doctrinale de Lemos. Voir aussi l'*Historia congregationum* parallèle du jésuite Livin Meyer, Bruxelles, 1715; Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, Paris, 1721, p. 461-464.

M.-D. CHENU.

LENAIN DE TILLEMONT. Voir TILLEMONT.

LENFANT Jacques, ministre protestant (1661-1728). — Il naquit à Bazoches, dans la Beauce, le 13 avril 1661, d'un ministre protestant; il étudia la théologie à Saumur, puis à Genève; après la révocation de l'Edit de Nantes, il quitta définitivement la France; en 1684, on le trouve à Heidelberg, et, en 1688, il est pasteur de l'église française à Berlin. Il fut chapelain de la reine Sophie-Charlotte en 1690, et prédicateur du roi de Prusse. Le 2 mars 1724, il fut reçu à l'Académie des Sciences de Berlin. Il mourut le 7 août 1728.

Beaucoup des écrits de Jacques Lenfant intéressent la théologie scripturaire et positive. Parmi eux, i faut citer : *Considérations générales sur le livre de M. Brueys, intitulé : Examen des raisons qui ont donné lieu à la séparation des protestants, et, par occasion, sur ceux du même caractère*, in-12, Rotterdam, 1684. L'auteur n'avait alors que 23 ans et l'ouvrage est peu solide. — *Lettres choisies de saint Cyprien aux confesseurs et aux martyrs*, avec des remarques historiques et morales, in-12, Amsterdam, 1688. — *Innocence du catéchisme de Heidelberg*, in-12, 1690. — *De inquirenda veritate*, 2 vol. in-12, Genève, 1691. C'est la traduction, assez peu fidèle, de l'ouvrage de Malebranche, *De la recherche de la vérité*, et Malebranche en écrivit à l'auteur dans les *Nouvelles littéraires* du 15 février 1716 (*Journal des Savants*, du 12 septembre 1712, p. 585-592). — *Histoire de la papesse Jeanne, fidèlement tirée de la dissertation latine de M. Spannheim*, in-12, Cologne, 1694, et 2 vol. in-12, La Haye, 1720 et 1728. Lenfant, contre Baronius, le P. Labbe, Launoy et Blondel, admet l'existence de la papesse au IXe siècle; mais il semble avoir eu plus tard des doutes et il fut étranger aux éditions de 1720 et 1728 (*Journal des Savants* du 18 nov. 1720, p. 559-563). — *Histoire du concile de Constance, tirée principalement d'auteurs qui ont assisté au concile, enrichie de portraits*, 2 vol. in-4°, Amsterdam, 1714; nouv. édit. augm., 2 vol. in-12, Amsterdam, 1727 et traduite en anglais, 2 vol. in-12, Londres, 1730. Dans ce travail, Lenfant parle longuement de Jean Hus et des prétendues cruautés des catholiques à l'égard de cet hérésiarque (*Journal des Savants*, du 30 avril et du 7 mai 1714, p. 273-281 et 294-301, et *Journal de Trévoux* de décembre 1714, p. 2039-2056); il parut une *Apologie pour l'auteur de l'Histoire du concile de Constance contre le Journal de Trévoux*, de décembre 1714, in-4°, Amsterdam, 1716. Cette *Apologie* se trouve dans la réédition de l'*Histoire du Concile*. Cette Histoire souleva des polémiques et on trouve à la Bibliothèque Nationale, mss. français, n. *9 598*, un gros manuscrit intitulé : *Histoire des célèbres contestations agitées au concile de Constance entre Martin Porrée, dominicain, évêque d'Arras, et Jean Gerson, chancelier de l'Université de Paris, au sujet de la doctrine de Jean Petit, docteur de Paris, contenue dans sa justification du duc de Bourgogne, pour servir de réfutation à ce que le protestant Jacques Lenfant a écrit à ce sujet*, par le R. P. F. J. J. P., religieux dominicain du couvent d'Arras, à Rome, 1755 (ms. de XVI-597 pages). — *Le Nouveau Testament de Notre-Seigneur, traduit en français sur l'original grec, avec des notes littérales pour éclaircir le texte*, 2 vol. in-4°, Amsterdam, 1718. Une préface indique les connaissances nécessaires pour comprendre les Livres saints et s'applique à montrer la vérité et la divinité de ces livres. On a accusé Lenfant d'avoir enseigné le socianisme dans cette traduction; Lenfant soutient l'authenticité des quatorze Épîtres de saint Paul et des sept Épîtres catholiques (*Journal des Savants* des 2 et 16 décembre 1720, p. 577-587, 601-607). — *Poggiana* ou *La vie, le caractère, les sentences et les bons mots de Pogge florentin, avec son histoire de la République de Florence et un supplément de diverses pièces importantes*, 2 vol. in-12, Amsterdam, 1720 (*Journal des Savants* du 29 juillet 1720, p. 454-458). Il parut à Venise des Observations critiques sous le nom de J.-B. Recanati, noble vénitien, sous le titre : *Osservazioni critiche ed apologetiche sopra il libro intitolato : Poggiana...*, in-12, Venise, 1721; ce travail est dédié au cardinal Bentivoglio (*Journal de Trévoux* de décembre 1723, p. 2277-2280). — *Préservatif contre la réunion avec le siège de Rome* ou *Apologie de notre séparation d'avec le siège contre le livre de Mlle de B***(eaumont), dame prosélyte de l'Église romaine, et contre les autres controversistes, anciens et modernes*, 4 vol. in-12, Amsterdam, 1723, ou 5 vol. in-12, 1723;

augmenté de discours sur les catéchismes, sur les formulaires et les confessions de foi. — *Histoire du concile de Pise et de ce qui s'est passé de plus mémorable depuis ce concile jusqu'au concile de Constance*, enrichie de portraits, 2 vol. in-4°, Amsterdam, 1724. Dans la première partie, Lenfant montre l'établissement du schisme qui donna lieu au concile, les causes qui déterminèrent le concile, rendu nécessaire par l'obstination des deux papes, et enfin il décrit la tenue, les détails et les conclusions du concile de Pise. C'est une histoire de l'Église, depuis la mort de Grégoire XI en 1378 jusqu'au concile en 1414; Lenfant s'appuie sur les *Vies des papes d'Avignon*, de Baluze et l'histoire du grand schisme du P. Maimbourg (*Journal des Savants*, d'octobre 1724, p. 648-653 et *Journal de Trévoux* de novembre et décembre 1725, p. 1960-1991, 2230-2279, et janvier 1726, p. 95-118). Dans ce dernier article, le critique déclare que la deuxième partie du travail de Lenfant qui raconte les événements qui se sont passés, de la mort d'Alexandre V (3 mai 1410), jusqu'à la tenue du concile de Constance (1414), est très inférieure à la première; Lenfant s'y montre très favorable à Jean Hus, contre l'Église catholique. — *Sermons sur divers sujets de l'Écriture sainte*, in-8°, Amsterdam, 1728. — *Histoire de la guerre des Hussites et du concile de Bâle*, 2 vol. in-4°, Amsterdam, 1731, traduit en allemand, 4 vol. in-8°, Vienne, 1783-1784. Cet écrit posthume raconte les événements jusqu'à l'année 1454 (*Journal des Savants* de décembre 1730, p. 747-748 et décembre 1731, p. 697-702). — En 1720, Lenfant fonda un *Journal littéraire en Allemagne*, sous le titre de *Bibliothèque germanique*, ou *Histoire littéraire de l'Allemagne, de la Suisse et des Pays du Nord*, 50 volumes, in-12, de 1720 à 1741 (Hatin, *Histoire politique et littéraire de la presse en France*, t. II, p. 295-296); c'est Lenfant qui composa la Préface de ce journal et il y collabora activement surtout à partir du t. IV. Lenfant publia aussi de nombreux articles dans les journaux littéraires de Hollande et, spécialement, dans la *Bibliothèque choisie* de Leclerc (t. XVI, XVIII, XXI et XXIII).

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIV, p. 116-117; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 657-658; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. VI, 2e partie, p. 231-232; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 156-157; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, 1842, t. VII, p. 397; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire historique, critique et bibliographique*, t. X, p. 44-45; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres de la République des Lettres*, t. IX, p. 243-257 et t. X, p. 282; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XV, p. 60-63; Desessarts, *Les siècles littéraires* ou *Nouveau dictionnaire historique, critique et bibliographique de tous les écrivains morts et vivants jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*, t. IV, p. 141-142; *Bibliothèque germanique*, t. XVI, p. 115-129, donne un *Mémoire historique de la vie, de la mort et des ouvrages de feu M. Lenfant* et cite de lui 21 ouvrages; en tête du t. I de l'*Histoire de la guerre des Hussites*, ouvrage posthume publié en 1731, il y a aussi un éloge de Lenfant; Haag, *La France protestante*, t. VI, p. 549-552; *Protestantische Realencyclopädie*, t. XI, p. 366-367; *Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtemberger, t. VIII, p. 130-138; *Kirchenlexicon*, t. VII, col. 1741-1742; *Les hommes illustres de l'Orléanais* 2 vol. in-8°, Orléans, 1852, t. II, p. 58-60; Lucien Merlet, *Bibliothèque chartraine antérieure au XIXe siècle*, in-8°, Orléans, 1882, p. 262-265.

J. CARREYRE.

LENGLET-DUFRESNOY (l'abbé **Nicolas**) célèbre compilateur français, né à Beauvais, octobre 1674, mort en janvier 1755. Il s'adonna d'abord à l'étude de la théologie, qu'il laissa bientôt de côté pour la diplomatie. La politique, l'histoire, la littérature, la géographie, la chimie même, et la publication en ces diverses matières de nombreux ouvrages, se disputèrent les loisirs de sa longue carrière. En 1705, il est envoyé par M. de Torcy à l'électeur de Cologne, qui résidait à Lille et dont il devient le secrétaire pour les langues latine et française; il rend à ce prince le service d'éventer un complot contre sa personne. Lors de la prise de Lille par le prince Eugène, muni d'un sauf-conduit, il passe dans les terres de l'Électeur. En 1718, sous la régence, il rentre à Paris, et, instrument docile aux ordres de Philippe d'Orléans, il l'aide à découvrir les auteurs de la conspiration de Cellamare; mais les procédés dont il use dans cette besogne policière ne témoignent pas d'une excessive délicatesse. Il pensait échapper à ce qu'il y avait de déshonorant dans sa peu noble mission, en n'acceptant de la remplir que sur la promesse qu'il avait exigé qu'on lui fît, que pas un des coupables dénoncés par lui ne subirait la peine capitale. Un séjour de Lenglet-Dufresnoy en Autriche, où il voit J.-B. Rousseau et le prince Eugène, offusque la cour de France, est cause qu'on l'arrête à son retour en 1723, et qu'on le tient six mois prisonnier dans la citadelle de Strasbourg. Ce ne fut pas le seul emprisonnement qu'il subit. On a prétendu qu'il fut détenu à la Bastille jusqu'à dix fois; on n'exagérerait pas en portant à cinq les séjours qu'il y fit, de 1718 à 1751, pour intempérance de langage, écrits insolents, satiriques ou même licencieux. Ces fâcheux incidents, en tout cas, ne lui firent pas perdre sa liberté d'allure et de parole, son zèle pour les études et les travaux d'érudition, non plus que sa gaité.

Lenglet-Dufresnoy aurait pu s'élever aux positions les plus brillantes dans la diplomatie; il y eût été porté par un concours d'heureuses circonstances, par les nombreuses et belles relations qu'il s'était créées, par des services rendus, par la vivacité de son esprit et son vaste savoir. Le prince Eugène, le cardinal Passionei et le secrétaire d'État, ministre de la guerre, M. le Blanc, qui désiraient se l'attacher, lui firent les offres les plus séduisantes : il résista à tout, préférant penser, écrire et vivre à sa guise.

La crainte de l'asservissement lui fit résister de même aux avances d'une sœur qui l'aimait, et qui le pressait de venir demeurer en son hôtel, à Paris, où il eût goûté toutes les jouissances d'une vie opulente. Jaloux de sa liberté, il la gardait non seulement vis-à-vis des usages mondains, mais encore dans les choses de la plus élémentaire correction. Car il était négligé jusque dans son extérieur, ordinairement mal vêtu, mais seul assurément à ne pas s'en apercevoir. Malgré tout, il fréquentait plusieurs maisons de la plus haute société, où son esprit caustique, ses bizarreries peut-être, mais surtout son étonnante mémoire le faisaient admettre.

Une vie exempte de toute sujétion, riche de loisirs et toute consacrée à l'étude nous valut près de quarante ouvrages qui témoignent de vastes connaissances scientifiques et littéraires. Malheureusement, ils accusent peu de goût et de critique. Caustiques et mordants, assaisonnés d'expressions et de plaisanteries rabelaisiennes, ils sont d'une médiocre composition et fourmillent d'erreurs. Lenglet-Dufresnoy affecte dans ses écrits un langage suranné, qui le ferait prendre pour un savant ou un écrivain du XVIe siècle plutôt que pour un littérateur du XVIIIe siècle. « Je veux être franc gaulois dans mon style comme dans mes actions, » répétait-il. Quant à ses erreurs, parfois grossières, certains critiques y ont vu l'effet d'une mauvaise foi intéressée plutôt que de l'ignorance. Son indépendance d'homme de lettres et sa mordante causticité lui occasionnèrent maintes querelles avec les censeurs de ses manuscrits. Il ne pouvait souffrir qu'on lui retranchât une seule phrase; il rétablissait à l'impression ce qu'on lui avait supprimé.

Lenglet-Dufresnoy eut une fin tragique, à l'âge de

quatre-vingt-deux ans. Un soir qu'il s'était endormi près de son feu, en lisant un livre récemment paru dont il avait reçu communication, il se laissa tomber au milieu des flammes. Les voisins accourus trop tard pour le secourir, ne purent sauver l'infortuné vieillard.

Parmi les nombreux ouvrages du célèbre érudit, citons seulement ceux qui présentent ici un intérêt particulier :

1. *Lettre à MM. le doyens, syndics et docteurs en théologie de la Faculté de Paris*, 1696, *signée E. E. T. S. M. M. D. L et P, étudiant en théologie sous MM. de Lestocq et Pirot, et relative à la dénonciation faite à la Faculté de théologie de Paris, du 1er volume de la vie de la sainte Vierge, traduit de l'espagnol* et *attribué à la Mère Marie d'Agréda.* La Sorbonne ayant censuré la lettre à laquelle le P. Clauseil avait répondu, Lenglet répliqua par un nouveau mémoire sur le sujet, suivi d'une lettre latine au P. Mathieu, prieur des carmes déchaussés de Madrid, 3 juin 1697. — 2° *Dionysii Petavii rationarium temporum*, continué jusqu'à l'année 1701; la dernière édition, très fautive, est celle de 1703, 4 vol. in-12. — 3° *Novum testamentum*, enrichi de notes historiques et critiques suggestives, Paris, 1703, 2 vol. in-16; il fut réimprimé en 1735, même format, Anvers. — 4° *Traité historique et dogmatique du secret inviolable de la confession*, Paris, 1708, in-12, augmenté en 1713, réimprimé en 1733. — 5° *Mémoires sur la collation des canonicats de l'église de Tournay*, 1711, 1712, 1713, in-8°. — 6° *Méthode pour étudier l'histoire, avec un catalogue des principaux historiens*, et *remarques sur la bonté de leurs ouvrages* et *le choix des meilleures éditions*, Paris, 1713, 2 vol. in-12; 1729, 4 vol. in-4°; 5e édition en 1740, avec supplément 2 vol. in-4°, la meilleure édition est celle en 15 volumes in-12, Paris, 1772, dont le catalogue des historiens, augmenté par Drouet, est encore le plus complet que nous ayons en français. — 7° *Méthode pour étudier la géographie avec un catalogue des cartes géographiques, des relations de voyages et des descriptions les plus nécessaires pour la géographie*, 1716, 4 vol. in-12, 1718, etc. L'édition la plus estimée est celle de 1768, 10 vol. in-12, dont le catalogue a été augmentée par Drouet et Barbeau-Labruyère. — 8° *Imitation de Jésus-Christ, traduite et revue sur l'ancien original latin d'où l'on a tiré un chapitre qui manque dans les autres éditions*, Amsterdam, 1731, in-12. — 9° *Réfutation des erreurs de Spinoza*, par Fénelon, Lamy et Boulainvilliers, 1731, in-12. — 10° *Tables chronologiques de l'histoire universelle*, 1729, réimprimées en 1733. — 11° *De l'usage des romans, avec une bibliothèque des romans*, 1734, 2 vol. in-12, publié sous le nom de Gordon de Percel contenant une violente satire contre J.-B. Rousseau et dont les États généraux de Hollande ordonnèrent la suppression. — 12° *L'histoire justifiée contre les romans*, 1735, in-12; réfutation de l'ouvrage précédent qui avait été censuré par la police. Ces deux ouvrages réunis ont été réimprimés en Hollande. — 13° *Tablettes chronologiques de l'histoire universelle, sacrée et profane*, 1744, 2 vol. in-8°; 1778, 2 vol. in-8°, par les soins de Barbeau-Labruyère; La Haye, 1756, 2 vol. — 14° *La messe des fidèles, avec une explication historique et dogmatique du sacrifice de la messe et des pratiques de piété pour honorer le sacrement*, Paris, 1733, in-12. — 15° *Lucii Cæc. Firm. Lactantii opera omnia*, collationnés d'après quatre-vingt manuscrits et quarante édités, 1748, 2 vol. in-4°. — 16° *Calendrier historique pour l'année 1750, avec l'origine de toutes les maisons souveraines*, 1750, in-12, ouvrage qui fit emprisonner l'auteur, parce qu'il traitait le roi Georges d'usurpateur du royaume d'Angleterre aux dépens du prince Édouard. — 17° *Traité historique et dogmatique sur les apparitions, les visions et les révélations particulières, avec des observations sur les dissertations du R. P. dom Calmet sur les apparitions et les revenants*, 1751, 2 vol. in-12. La préface de cet ouvrage est une de ses meilleures. — 18° *Recueil de dissertations anciennes et nouvelles sur les apparitions, les visions et les songes, avec une préface historique et un catalogue des auteurs qui ont écrit sur les esprits, les visions, les apparitions, les songes et les sortilèges*, 1752, 4 vol. in-12. Cet ouvrage et le précédent manquent d'ordre et de critique. — 19° *Commentaire de Pierre Dupuy sur le traité des libertés gallicanes*, par Pierre Pithou, Paris, 1751, 2 vol. in-4. Édition belle et correcte. Dans la préface à ce commentaire, Lenglet-Dufresnoy met bien en évidence le vrai sens des libertés gallicanes; il fait ressortir d'une façon remarquable les droits de la primauté romaine,mais il excuse la plupart des auteurs gallicans, qui n'ont pas craint d'amoindrir l'autorité pontificale. — 20° *Histoire de Jeanne d'Arc, vierge héroïque et martyre d'État, suscitée par la Providence pour rétablir la monarchie française*, tirée *des procès et autres pièces originales du temps*, Paris, 1753. — 21° *Plan de l'Histoire générale et particulière de la monarchie française*, Paris, 1754, 2 vol. in-12; l'ouvrage n'est pas terminé. — Lenglet-Dufresnoy a donné aussi plusieurs articles à l'Encyclopédie.

Michault, *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de l'abbé Lenglet-Dufresnoy*, Paris, 1761, in-12; *Journal des Savants*, t. LVIII, 141-149; *ibid.*, t. XCI, 316-327; *ibid.*, t. XCII, 1-15; *ibid.*, t. CXXXIII, 353-360; *Mémoires de Trévoux*, 1711, a. 171, p. 2081; Quérard, *La France littéraire*; Michaud, *Biographie universelle;* Feller, *Biographie universelle;* Hœfer, *Nouvelle biographie générale;* Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 3e édit., t. IV, col. 1501-1503.

A. Thouvenin.

LENS (Jean de) ou **LENSÆUS**, théologien de Louvain (1541-1593). — Né à Belœil, près d'Ath (Hainaut), il étudia à Louvain, où il fut reçu maître ès-arts en 1559. Chargé d'abord de l'enseignement de la philosophie, il passa bientôt à l'étude de la théologie qu'il professa à l'abbaye du Parc, aux portes de Louvain, puis à l'université même, où il fut reçu docteur en 1590; il mourut le 2 juillet 1593. Il avait coopéré à la rédaction de la censure prononcée contre Lessius par la faculté de théologie; ce fut lui aussi qui composa la profession de foi des Lovanistes condamnant les propositions de Baius.

Activement mêlé à toutes les controverses religieuses et politiques dont les Pays-Bas étaient alors le théâtre, Jean de Lens composa toute une série d'ouvrages relatifs aux événements qui amenèrent l'indépendance des Provinces-Unies, et soutint, du point de vue catholique, la répression organisée par les ministres de Philippe II, spécialement par don Juan d'Autriche. C'est dans ce genre de travaux que rentrent les ouvrages suivants plus intéressants pour l'historien que pour le théologien : 1° *De variis generibus, causis atque exitu persecutionum quas pii in hoc mundo patiuntur*, Louvain, 1578. — 2° *De officio hominis christiani constituti in persecutione, ibid.*, 1578. — 3° *Libelli cujusdam Antwerpiæ nuper editi contra serenissimum D. Joannem ab Austria refutatio ibid.*, 1578. — 4° *Orationes duæ I contra pseudo-patriotas, hoc est Romanæ Ecclesiæ desertores, qui se solos patriæ amatores esse falso jactitant, II contra genethliacorum superstitionem, ibid.* 1579. — 5° *De unica religione studio catholicorum principum in republica conservanda, ibid.*, 1579. — 6° *Brevis deductio qua demonstratur eorum crimen qui novo et fictitio Brabantiæ duci* (François de Valois, duc d'Alençon puis d'Anjou, quatrième fils de Henri II, nommé duc de Brabant par les États le 13 février 1582) *juramentum præstant obedientiæ et auxilii contra Hispaniarum regem*, 1582. — 7° *De sui ac reipublicæ christianæ contra impium invasorem defensione oratio, ibid.*

1582. — 8° *De juramento Antwerpiæ in domo civica concepto 12 Aprilis 1582, quod jussu ducis Alanzonii* (le même que ci-dessus) *a civibus exigitur, epistola ad doctorem Petrum Castillo, ibid.*, 1582.

Une autre partie de l'œuvre de Jean de Lens est consacrée à des questions plus théologiques : 9° *De una Christi in terris Ecclesia libri sex*, Louvain, 1577 et 1588. — 10° *De admirabili Ecclesiæ concordia libri sex, ibid.*, 1582. — 11° *De fidelium animarum purgatorio, ibid.*, 1584. — 12° *De limbo Patrum*, Cologne, 1583 et Louvain 1584. — 13° *De ecclesiastica satisfactione pænitentis, adversus Benedictum Aretium, ibid.*, 1585. — 14° *De libertate christiana*, Louvain, 1590. — 15° *De verbo Dei non scripto seu traditionibus ecclesiasticis*, Anvers, 1591. — 16° *De fide, spe et charitate contra hæreticos*, Louvain, 1599. — Enfin il faut porter au compte de Jean de Lens la *Doctrina facultatis theologicæ Lovaniensis contra articulos Baianos edita voluntate ac jussu Illustr. D. Joannis Bonhomii Vercellensis episcopi et nuncii apostolici in Belgio*. Voir Baius, t. ii, col. 56. Cette censure est insérée dans le livre de Martin Steyaert, *In propositiones damnatas annotationes omnes jam collectæ*. — Des *controversiæ de Scriptura, justificatione et meritis operum* sont demeurées manuscrites.

Valère André, *Fasti academici Lovanienses*, Louvain, 1635, p. 82; du même *Bibliotheca Belgica*, Louvain, 1643, p. 525-526; E. du Pin, *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. xvi, p. 157; Foppens, *Bibl. Belg.*, t. ii, p. 674-675; Léop. Devillers, dans la *Biographie nationale de Belgique*, t. xi, 1890-1891, col. 819-820; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iii, col. 192.

E. Amann.

LE NOURRY Nicolas (1647-1724). — Né à Dieppe, l'an 1647, élevé ches les oratoriens de cette ville, il entra chez les bénédictins et fit profession à Jumièges le 8 juillet 1665. Il avait alors dix-huit ans. Ses études achevées, il travailla au monastère de Bonne-Nouvelle à Rouen à l'édition de *Cassiodore* que Jean Garet donnait en 1679. A Saint-Ouen de Rouen, il aida les PP. J. Duchesne et Julien Bellaise à préparer l'édition des œuvres de saint Ambroise. J. du Frische, auquel cette édition fut confiée ensuite, s'associa Le Nourry pour la publication de l'ouvrage. Les quarante dernières années de la vie de dom Le Nourry se passèrent à Saint-Germain-des-Prés (1684-1724). C'est là qu'il mourut le 24 mars à l'âge de soixante-dix-sept ans. Il y fut honoré de la confiance du cardinal de Noailles qui lui donna la direction de six ou sept maisons religieuses. Bénédictin fort instruit, prudent, toujours disposé à rendre service, il avait ses entrées chez le chevalier d'Aguesseau.

Nous venons de signaler les travaux qu'il fit en collaboration : disons en peu de mots ce qui lui appartient exclusivement : 1° Son grand ouvrage a pour titre, après refonte, *Apparatus ad bibliothecam maximam veterum Patrum et antiquorum scriptorum Lugduni editam, in quo quidquid ad eorum scripta et doctrinam variosque scribendi et docendi modos pertinet, dissertationibus criticis examinatur et illustratur. Tom. I. De Scriptoribus I*[1] et *II*[1] *Ecclesiæ sæculi ac de omnibus Clementis Alexandrini operibus. — Tom. II. De scriptoribus latinis III*[1] *et IV*[1] *Ecclesiæ sæculi qui christianæ religionis veritatem adversus ethnicos vindicaverunt*. L'ouvrage fut d'abord publié en 2 in-8°, à Paris chez Anison et Delespine, 1694-1697; après refonte, il eut 2 in-fol., Paris, mêmes éditeurs 1703 et 1715. Le but, assez nettement indiqué dans le titre, était d'examiner d'après les règles d'une critique plus sévère tout le contenu de la *Bibliotheca* de Lyon, mais dom Le Nourry n'alla pas plus loin que le ive siècle.

Indépendamment d'un aperçu général sur les écrivains ecclésiastiques et sur leurs œuvres, aperçu donné au commencement de chaque siècle, on trouve au début de chaque volume, une série de dissertations. Le 1er en a douze : 1. hérésies du ier siècle et origine des écoles chrétiennes; 2. aperçu sur les liturgies faussement attribuées à saint Marc, saint Pierre et saint Paul; 3. Épître de saint Barnabé, son authenticité; 4. le livre du Pasteur d'Hermas. 5. les sept Épîtres de saint Ignace d'Antioche. Les autres dissertations exposent le caractère des auteurs ecclésiastiques du ier siècle et traitent spécialement des ouvrages de Clément d'Alexandrie.

Les dissertations du second volume, au nombre de six, donnent une idée générale des dissentiments entre écrivains chrétiens et païens au iiie et au ive siècle : elles entrent ensuite dans le détail sur les ouvrages de Minutius Félix (*Octavius*), d'Arnobe, de Lactance, de Tertullien (*Apologétique* et *Ad Scapulam*), de saint Cyprien (*Ad Demetrianum* et *Quod idola dii non sint*), de Lucius Cæcilius (retour sur l'auteur du *De mortibus persecutorum*). Il y a enfin un traité de l'âme contre Tatien (en grec et en latin). — Le *De mortibus persecutorum* a été édité à part (v. infra).

L'ouvrage de dom Le Nourry a été favorablement jugé par ses contemporains; tels Arnaud dans ses Lettres, E. du Pin sur les auteurs du xviie siècle. Voici comment s'exprime ce dernier : « Le style du P. Le Nourry est simple, pur et facile. Il y a beaucoup de recherches et d'érudition ecclésiastique et profane dans ses ouvrages. Il est exact dans ses citations, modeste dans sa critique, juste dans ses conjectures. » T. vi, p. 266.

2° *Lucii Cæcilii liber ad Donatum confessorem de mortibus persecutorum, hactenus Lactantio adscriptus, ad colbertinum codicem denuo emendatus. Accessit dissertatio in qua de libri hujus auctore disputatur et omnia illius loca dubia illustrantur*, in-8°, Paris, Delespine, 1710. Cette dissertation, qui termine le volume, a rencontré des contradicteurs. Pour Le Nourry, l'auteur serait non pas Lactance, mais un nommé Lucius Cæcilius. Cette opinion a été combattue par M. de la Croze, dans le *Journal littéraire de La Haye*, t. vii. Le Nourry a répondu à ce premier contradicteur par une lettre parue dans le *Journal des savants*, de juin 1716; par dom Liron, dans *Singularités historiques*, in-12, t. i; par Daniel Maichel. *Introductio ad historiam litterariam de præcipuis bibliothecis parisiensibus. 2a pars.*; dom R. Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés*, 2e édit. Paris, 1865, t. ii, p. 504, combat également le sentiment de Le Nourry mais d'une façon modérée : il donne en abrégé les arguments du savant bénédictin et conclut en disant : « Mais toutes ces raisons sont bien faibles. »

3. *Firmini Lactantii epitome institutionum divinarum ad Pentadum fratrem, anonymi historia de hæresi Manichæorum, fragmentum de origine generis humani, et Q. Julii Hilariani expositum de ratione paschæ et mensis. Ex antiquissimo bibl. regiæ Taurinensis eruit et illustravit Chr. M. Pfaffius*, in-8°, 1712.

Les n. 1 et 2 qui précèdent, le 1er surtout, sont très rares, mais les dissertations de dom Le Nourry ont été reproduites dans Migne, *P. L.*, t. i, col. 783 à 1244; t. iv, col. 1059 à 1114; t. v, col. 365 à 668; t. vii, col. 834 à 1019.

Dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris, 1770; Le Cerf, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726; Ch. de Lama, *Bibliothèque*, n. 344-347; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col. 366, 1159.

J. Baudot.

1. LÉON Ier (Saint) pape (440-461). — I. Jeunesse et élection de saint Léon. — II. Saint Léon évêque de Rome (col. 220). — III. Saint Léon et l'Occident (col. 237). — IV. Saint Léon et l'Orient (col. 245). — V. Les dernières années de saint Léon

(col. 267). — VI. Le caractère, la doctrine, la politique de saint Léon (col. 278).

I. Jeunesse et élection de saint Léon. — Le *Liber pontificalis* présente saint Léon comme originaire de Toscane : *Leo natione Tuscus, ex patre Quintiano. Lib. pont.* édit. Duchesne, t. i, p. 238. On ignore tout de ce Quintianus. Les gens de Volterra, écrit Tillemont, *Mémoires*, t. xv, p. 414, font solennellement la fête de saint Léon « et veulent qu'il fust de leur ville, mais ils ne le prouvent pas. » D'autre part, on fait valoir que Léon parle de Rome en l'appelant sa patrie *Epist.*, xxxi, 4. Mais Rome peut être sa patrie dès là qu'il en est l'évêque, sans qu'il y soit né.

Vigile de Tapse, *Contra Eutych.*, iv, 1, *P. L.*, t. lxii, col. 119, rapporte que saint Léon a rendu le témoignage de la droite foi sous le pape Célestin (422-432). On a compris ce texte comme signifiant que Léon avait été baptisé par Célestin. A ce compte, Léon aurait été baptisé bien tard, encore qu'on ignore l'année de sa naissance. Cependant, le fait que, dès le temps de Célestin, Léon avait dans le clergé romain une situation de premier plan, suggère que sa carrière ecclésiastique avait dû commencer de bonne heure, et porte à rejeter l'hypothèse de ce baptême tardif. En 418, on signale un acolyte romain du nom de Léon, qui porte à l'évêque de Carthage Aurélius une lettre du prêtre Xystus de Rome (le futur pape). S. Augustin, *Epist.*, cxci, 1. Cet acolyte romain est-il saint Léon? On ne peut l'affirmer.

En 431, Léon fait sûrement partie du clergé romain. A cette date, en effet, Cyrille d'Alexandrie, écrivant à Rome pour mettre le Siège apostolique en garde contre les manœuvres de Juvénal, évêque de Jérusalem, croit devoir écrire aussi à Léon pour l'intéresser à ses vues. Nous le savons par Léon lui-même, qui écrit en 453 à l'évêque Maxime d'Antioche : *Sanctæ memoriæ Cyrillus Alexandrinus episcopus... scriptis suis mihi quid prædicti* (*Juvenalis*) *cupiditas ausa esset indicavit, et sollicita prece multum poposcit ut nulla illicitis conatibus præberetur assensio. Epist.*, cxix, 4. Léon occupait une place assez en vue, assez prépondérante, dans l'Église de Rome pour que l'évêque d'Alexandrie tînt à s'assurer son appui en vue d'empêcher l'ambitieux évêque de Jérusalem de revendiquer le *Palæstinæ provinciæ principatum.* Gennadius, *De vir. ill.*, 62, donne à saint Léon le titre d'archidiacre de l'Église romaine.

En 430, Jean Cassien a publié ses *Libri VII de incarnatione Christi contra Nestorium.* Cassien par ce traité a instruit pour Rome l'affaire de Nestorius : Cassien, qui a été jadis fait diacre à Constantinople par saint Jean Chrysostome, a l'avantage de pouvoir lire en original les sermons de Nestorius; toutefois, mêlé plus qu'il n'aurait voulu à la controverse semi-pélagienne, il ne se serait sans doute pas jeté dans l'affaire de Nestorius, s'il n'y avait été invité : or il a été invité de Rome même et par Léon. Il le dit dans la préface de son traité : « Tu as vaincu ma résolution de garder le silence et tu l'as vaincue par ton louable zèle et ton impérieux sentiment, *mi Leo, veneranda ac suscipienda caritas mea, romanæ Ecclesiæ ac divini ministerii decus.* » Ici le mot *ministerium* peut désigner le diaconat et faire allusion à la place occupée par Léon entre les sept diacres de l'Église romaine. Cassien continue : *Exigis ut de ipsa incarnatione Domini ac majestate dicamus... Exigis ac jubes... Pareo observationi tuæ, pareo jussioni.* L'intervention de Léon auprès de l'auteur très considéré des *Collationes*, a dû être pressante, amicale, mais elle vient de haut; c'est un ordre.

On sait que les controverses pour et contre saint Augustin, qui agitaient la Provence autour de 430, furent portées à Rome par deux moines de Marseille (Cassien résidait aussi à Marseille), et que le pape Célestin intervint par une lettre, Jaffé, n. 381, adressée à Vénérius, évêque de Marseille, et aux autres évêques des Gaules, lettre prudente, qui invite la nouveauté à ne pas attaquer la *vetustas*, et les controversistes à ne pas toucher à saint Augustin que Rome a toujours eu dans sa communion. A la lettre de Célestin est annexé une sorte de *syllabus* des décisions portées sur les matières de la grâce par les *rectores romanæ Ecclesiæ*, et des décisions des conciles africains que les mêmes recteurs ont approuvées. Il s'agit des décisions du pape Innocent Ier et du pape Zosime, des conciles de Carthage et de Milève. L'auteur du *syllabus* prend acte que les polémistes qu'il a en vue acceptent ce que le Siège apostolique a défini sur la grâce et n'acceptent rien de plus : il va donc exposer ces décisions du Siège apostolique, *beatissimæ et apostolicæ Sedis sanctiones*, pour conclure ensuite que, sur la grâce de Dieu, abstraction faite des questions plus difficiles et moins nécessaires, il suffit de croire ce que le Siège apostolique a enseigné, et d'estimer non catholique ce qui sera contraire aux dites définitions. Ce *syllabus*, qui porte en titre *Præteritorum Sedis apostolicæ episcoporum auctoritates de gratia Dei, P. L.*, t. xlv, col. 1756-1760, mais qui ne porte pas de nom d'auteur, a été revendiqué par Quesnel pour saint Léon, conjecture qui est très plausibles. Voir B. J. Kidd, *A History of the Church to A. D. 461*, 1922, t. iii, p. 156-157. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur*, t. iv, 1924, p. 617, ne se prononce pas. Quand plus loin nous étudierons la doctrine de saint Léon sur la grâce, nous verrons qu'elle est établie sur les lignes mêmes du dit *syllabus*.

Le traité anonyme *De vocatione omnium gentium, P. L.*, t. li, col. 647-722, revendiqué pour saint Léon par Quesnel, reste l'œuvre d'un inconnu pas antérieur à 440, pas postérieur à 496. L'*Epistula ad sacram virginem Demetriadem, P. L.*, t. lv, col. 161-180, peut être du même auteur inconnu. Bardenhewer, *ibid.*, p. 541-542.

Prosper d'Aquitaine fait honneur à saint Léon d'avoir inspiré au pape Xyste III, en 439, sa sévérité envers le pélagien Julien, ancien évêque d'Éclane, sollicitant sa rentrée dans la communion de l'Église. Prosper, *Chronic.*, an. 439, *P. L.*, t. li, col. 598. Nous verrons plus loin la sévérité du pape Léon contre les clercs pélagiens qui essayaient de reprendre rang dans le clergé en dissimulant leur hérésie.

La situation de Léon à Rome devait être à la fin du pontificat de Xyste exceptionnelle, pour qu'il ait été envoyé dans les Gaules, en 440, en vue de mettre fin au conflit du patrice Aèce et du préfet du prétoire Albinus. Prosper, an. 441, *ibid.*, col. 599.

Léon était en Gaule pour cette mission politique, qui ne pouvait pas ne pas lui avoir été confiée par la cour de Ravenne, lorsque le pape Xyste III mourut (19 août 440). L'Église de Rome ne crut pas pouvoir élire un meilleur évêque que le diacre Léon : il fut élu quoique absent, et consacré à son retour, le 29 septembre 440. La vacance du siège avait duré quarante jours, écrit Prosper, sans que rien eût troublé la paix ou la patience de l'Église romaine dans l'attente du jour où le diacre Léon, ramené par une légation qu'on lui avait envoyée, serait présenté à sa patrie en joie. Un pontificat s'ouvrait, qui allait durer vingt et un ans et être l'apogée de la papauté antique.

II. Saint Léon évêque de Rome. — 1° *La dignité de l'évêque de Rome.* — Nous possédons le sermon prononcé par saint Léon le jour de sa consécration, *Serm.*, i. « L'affection de votre sainteté, dit-il à son peuple, a voulu croire présent celui que la nécessité d'une longue pérégrination faisait absent. Je rends grâces à notre Dieu, et toujours je lui rendrai grâces, pour tous les bienfaits que je lui dois. Je célèbre en même temps par une action de grâces bien due e

suffrage de votre faveur, vous qui avez porté sur moi un jugement si honorable, sans que j'eusse aucun titre à le mériter. Je vous conjure donc par les miséricordes du Seigneur d'aider de vos prières celui que vous avez appelé par vos désirs, afin que l'esprit de grâce reste sur moi, et que vous n'ayez pas à regretter les suffrages que vous m'avez donnés. Que celui-là nous octroie à tous le bien de la paix, qui a mis dans vos cœurs le zèle de l'unanimité. » Éloquence grave d'un homme de foi, et d'un évêque, qui, dit-il, désire le salut des âmes avec une pastorale sollicitude.

Chaque année ramènera, le 29 septembre, l'anniversaire de l'ordination de saint Léon, son *natale*. Les *Serm.*, II-V ont été prononcés à pareille date, qui est aussi chaque année l'occasion d'un concile. Ces sermons révèlent son humilité très noble, sa déférence pour les évêques ses collègues, sa conscience de l'éminente dignité de son siège. « En ce jour où revient l'anniversaire de celui où le Seigneur a voulu que commençât mon office épiscopal, j'ai une cause véritable de me réjouir pour la gloire de Dieu, qui, afin d'être par moi beaucoup aimé, m'a beaucoup pardonné, et qui, afin de rendre sa grâce admirable, a comblé de ses dons un homme en qui il n'a point trouvé de mérites qui les appelassent. » Il se tourne vers les évêques présents en nombre, il salue leur *splendidissimam frequentiam*, il ne doute pas de la présence de Dieu dans cette assemblée quand il y voit tant de *speciosissima tabernacula Dei*, tant de membres excellents du corps du Christ. Il a confiance que l'apôtre Pierre n'est pas non plus absent et qu'il ne fait pas défaut à leur dévotion en une solennité où les assemble le respect qu'ils ont pour lui. L'apôtre bénit la charité de toute l'Église qui voit Pierre dans la chaire de Pierre, et qui ne tiédit pas en passant de l'apôtre aimé à la personne de son bien inégal successeur. Demandez à Dieu, conclut le pape, à Dieu qui a voulu que je préside au gouvernail de l'Église qu'il fasse son humble serviteur capable d'une si grande tâche et utile à votre édification.

Les évêques sont égaux par l'onction de l'Esprit qui les a faits évêques, ils sont égaux par leurs infirmités, ils sont égaux par l'aide que leur assure le prêtre perpétuel qui est le Christ. Cependant, il est un évêque en qui l'apôtre Pierre se survit et par les mains de qui il tient le gouvernail de l'Église : *Petrus, in accepta fortitudine petræ perseverans, suscepta Ecclesiæ gubernacula non reliquit.* Pierre vit dans sa chaire : (*Petrus*) *cujus in sede sua vivit potestas et excellit auctoritas. Serm.*, III, 3. On a raison de célébrer cet anniversaire d'ordination : dans l'humilité de la personne de Léon, on doit voir et honorer l'apôtre en qui se perpétue la sollicitude de tous les pasteurs et des brebis à eux confiées, et dont la dignité ne défaut pas même quand son héritier est indigne .*Ibid.*, 4. L'empressement de tant de vénérables évêques à cet anniversaire est une manifestation d'autant plus sainte et plus dévote qu'elle est un devoir de piété rendu avant tout à l'apôtre qu'ils savent être, non seulement l'évêque de ce siège, mais le primat de tous les évêques : *sed et omnium episcoporum noverunt esse primatem. Ibid.*

Même doctrine, plus appuyée encore, dans le *Sermo* IV. Il y a un sacerdoce de tous les chrétiens, distinct du sacerdoce proprement dit, *præter istam specialem nostri ministerii servitutem. Ibid.*, 1. Ce sacerdoce spécial a été conféré à Pierre par le Seigneur, « source de tous les charismes », en telle manière que nul n'en possède rien que Pierre n'ait reçu d'abord. Pierre a été élu par le Seigneur pour être préposé à la vocation de toutes les nations, pour être proposé à tous les apôtres et à tous les pères de l'Église (les évêques) : si nombreux que soient les *sacerdotes* et les *pastores* dans le peuple de Dieu, Pierre régit proprement ceux que le Christ régit en premier. *Ibid.*, 2. La collation de ces pouvoirs à Pierre est dans les paroles mêmes du Sauveur, Matth., XVI, 16-19; Luc., XXII, 31; Joan., XXI, 17. Rendons grâces à Jésus-Christ, *quod tantam potentiam dedit ei quem totius Ecclesiæ principem fecit, ut si quid etiam nostris temporibus recte per nos agitur recteque disponitur, illius operibus, illius sit gubernaculis deputandum cui dictum est : Et tu conversus confirma fratres tuos... Quod nunc quoque procul dubio facit. Ibid.*, 4.

L'apôtre Pierre est tout cela, et l'évêque de Rome est son héritier, son vicaire. Chaque évêque est à la tête de son troupeau, chaque évêque a la sollicitude spéciale de son troupeau, et chaque évêque en devra rendre compte. Mais Léon a part à l'administration de chaque évêque : *Neque cujusquam administratio non nostri laboris est portio.* De tout l'univers on recourt au siège de Pierre et l'on attend de l'évêque de Rome cet amour de l'Église universelle dont le Sauveur a fait à Pierre un commandement... *ut, dum ad beati apostoli Petri sedem ex toto orbe concurritur, et illa universalis Ecclesiæ a Domino eidem commendata dilectio etiam ex nostra dispensatione deposcitur. Serm.*, V, 2. Telle est la signification de cet anniversaire, hommage à la dignité apostolique, mais aussi épiscopale, de saint Pierre, *qui sedi suæ præesse non desinit.* La solidité que Pierre a reçue du Christ, se transmet à ses successeurs. Qui donc serait si peu instruit de la gloire de Pierre ou si jaloux, que de croire que quelque portion de l'Église échappe à sa sollicitude ou ne puisse avoir à bénéficier de son secours? *Quis gloriæ beati Petri tam imperitus erit aut tam invidus æstimator, qui ullas Ecclesiæ partes non ipsius sollicitudine regi, non ipsius ope credat augeri? Ibid*, 4.

Ces déclarations solennelles de saint Léon suffiraient à fixer l'idée qu'il se fait de la dignité de son siège, *sedes Petri.* Il lui servirait peu d'être l'héritier historique de l'apôtre, si toute l'Église n'honorait dans sa *sedes* Pierre lui-même. Car Pierre se perpétue : sa *dignitas* ne saurait défaillir, sa *sollicitudo* veille, sa *potestas* vit, son *auctoritas* excelle, il tient toujours le gouvernail de l'Église : il est l'évêque perpétuel de ce siège, *omnium episcoporum primas, totius Ecclesiæ princeps.* Saint Léon a conscience que tous ces titres de l'apôtre sont ceux que peut revendiquer l'évêque de Rome, et que l'Église universelle lui reconnaît, *dum ad beati apostoli Petri sedem ex toto orbe concurritur.*

Rome, qui possède la chaire de Pierre et l'héritier de Pierre, garde le tombeau de Pierre. C'est à Rome, en effet, que l'apôtre repose dans la couche sacrée de sa bienheureuse dormition, *in sacro beatæ dormitionis toro eadem qua præsedit carne requiescit. Serm.*, IV, 4, et LXXXIII, 3. Il convient que, entre tous les peuples du monde, celui-là excelle dans les mérites de la piété, que le Sauveur a établi *in ipsa apostolicæ petræ arce*, et que le bienheureux apôtre Pierre a instruit plus que tous autres, *præ omnibus erudivit. Serm.*, III, 4. Pierre est associé à Paul dans le même *natale*, que Léon tient pour l'anniversaire de leur martyre : *In die martyrii eorum sit lætitiæ principatus*, dit-il dans un sermon prononcé à pareil jour. *Serm.*, LXXXII, 1. Il sait que cette fête du 29 juin est fêtée dans toutes les Églises du monde, mais il faut qu'elle le soit par l'allégresse spéciale et propre de notre cité. Pierre et Paul ont fait luire aux yeux de Rome l'Évangile du Christ : par eux la ville qui était maîtresse de l'erreur est devenue disciple de la vérité; ils sont les *sancti patres* qui l'ont fondée sous de meilleurs auspices, *felicius condiderunt*, que ceux qui élevèrent ses premiers murs, et que celui qui, lui ayant donné son nom, la souilla du sang de son frère. Le siège sacré de Pierre a fait d'elle la tête du monde : *Per sacram Petri sedem caput orbis*

effecta. La religion divine étend sa souveraineté plus loin que ne fit jamais sa domination terrestre : is loin que ses victoires aient porté sur terre et sur mer son *jus imperii*, le monde que lui a soumis le labeur de la guerre est moindre que celui que lui a soumis la *pax christiana. Ibid.* L'empire romain a été pour la Providence un instrument : Dieu a préparé l'empire de Rome, dont les frontières ont été portées si loin pour que l'ensemble de toutes les nations fût rapproché et unifié, pour que les royaumes fussent confédérés en un seul empire, et que la prédication pût atteindre plus vite les peuples assujettis à une seule cité. *Ibid.*, 2. Quant les douze apôtres se furent distribué l'univers, Pierre, le premier d'eux tous, est envoyé à la capitale de l'empire romain, afin que la lumière de la vérité se répandît plus efficacement de la tête à tout le corps du monde. A Rome, en effet, ne se rencontrait-il pas des hommes de toutes les nations? Et quelle nation pourrait ignorer ce que Rome aurait appris? *Ibid.*, 3. A Rome donc tu ne crains pas de venir, et, pendant que l'apôtre qui partagera ta gloire, Paul, est encore occupé à établir d'autres Églises, tu affronteras cette forêt pleine de bêtes frémissantes, cet océan aux profondeurs agitées. *Ibid.*, 4. Ton bienheureux collègue Paul te rejoint. C'est le temps où, sous Néron, toute innocence, toute pudeur, toute liberté devient un crime : Néron déchaîne la première persécution générale du nom chrétien. Mais l'Église n'est jamais appauvrie par la persécution. Pierre et Paul peuvent être mis à mort, la fécondité de leur sang sera attestée par des milliers de martyrs, qui, émules des triomphes apostoliques, ont fait à notre cité un *ambitus* de peuples couverts de pourpre éclatante, et l'ont couronnée comme d'un diadème de gemmes sans nombre. *Ibid.*, 6. Quel sentiment de la grandeur historique de Rome et de la dignité que les apôtres y ajoutent, Pierre surtout *princeps apostolici ordinis !*

Avant d'étudier l'action *ad extra* de l'évêque de Rome, arrêtons-nous à recueillir ce que saint Léon nous apprend de son ministère immédiat.

2° *Le ministère de l'évêque de Rome à Rome.* — Nous avons déjà vu qu'il prêche. Il n'est pas le premier pape qui prêche, puisque saint Ambroise nous a conservé un sermon de Noël du pape Libère, *De virginibus*, III, 1-3. Mais il est le premier pape dont nous ayons une collection compacte de sermons. A quelques exceptions près, *Serm.*, LXXXIV, XCI, XCVI, ces sermons appartiennent aux dix premières années du pontificat, d'où l'on conjecture que Léon dans les dix dernières années est très rarement monté à l'ambon. Cette conjecture, pour être du prudent Bardenhewer, p. 621, paraîtra au moins risquée. De toute façon est infirmée l'assertion de Sozomène, *H. E.*, VII, 19, que personne ne prêchait à Rome.

Dans une fête comme celle de l'Épiphanie, nous entendons Léon dire à ses auditeurs : *Quia in sacratissimo die reddendum exspectationi vestræ est sacerdotalis sermonis officium... Serm.*, XXXVIII, 1. Rapprocher LXII, 1. On conclura de là que le peuple s'attend à ce que l'évêque prêche, et que saint Léon estime que prêcher est pour lui un devoir. Nous avons de lui dix sermons pour les fêtes de Noël, huit pour l'Épiphanie, deux pour Pâques, deux pour l'Ascension, trois pour la Pentecôte, un pour le *natale* de saint Pierre, un pour le *natale* de saint Laurent.

Nous avons douze sermons *De quadragesima*, sermons sur le carême, prononcés à l'ouverture du carême *Serm.*, XXXIX, 3, et commentant le texte *Ecce nunc tempus acceptum, ecce nunc dies salutis*, II Cor., VI, 2, qui est lu à cette occasion. *Serm.*, XL, 2; XLII, 1. Léon emploie à maintes reprises le mot *quadragesima*, il précise que la *quadragesima* compte quarante jours de jeûne préparatoires à la fête de Pâques. *Serm.*, XLV, 1; cf. XLI, 2. Il ne doute pas que ce jeûne de quarante jours ne soit une institution apostolique. *Serm.*, XLIV, 2. Le carême décrit par saint Léon infirme l'assertion de Socrate, *H. E.*, V, 22, que de son temps le carême à Rome se limitait aux trois semaines avant Pâques. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édition, p. 232.

Le précepte du carême intéresse tout le peuple chrétien, soit le peuple exercé au combat évangélique et qui parcourt sans défaillance le stade spirituel, soit le peuple qui, conscient de péchés mortels, aspire au secours de la réconciliation, soit le peuple qui se prépare à la régénération baptismale. *Serm.*, XLV, 1; XLIX, 3. Pour célébrer dignement la fête de Pâques, tous doivent se purifier, et non pas seulement les évêques, les prêtres, les diacres, mais bien le corps entier de l'Église et tout ce qu'il compte de fidèles. *Serm.*, XLVIII, 1. Léon se sert d'une comparaison : Si, dit-il, nous estimons raisonnable et en quelque sorte religieux de nous vêtir, un jour de fête, de vêtements plus propres, si, à pareils jours, nous nous appliquons à mieux orner nos églises, ne mettrons-nous pas le même soin à préparer notre âme à célébrer le mystère pascal de la Rédemption? *Serm.*, XLI, 1. Aux jeûnes joignons les aumônes : les péchés, qui sont lavés par les eaux du baptême et par les larmes de la pénitence, sont effacés aussi par les aumônes. *Serm.*, XLIX, 6. Que les fidèles se défient de l'ennemi de leur salut, plus animé à leur perte, en ce saint temps où tant d'âmes vont par le baptême lui être arrachées. *Serm.*, XL, 2, allusion au baptême solennel partout célébré le samedi saint. Que le jeûne, l'aumône, la vigilance, n'aillent pas sans l'extinction de la colère, de la haine, et que la paix s'établisse à tous les foyers : *Dominorum atque servorum tam ordinati sint mores, ut et illorum potestas mitior, et istorum sit disciplina devotior. Serm.*, XL, 5. Observation qui va loin dans l'intime de cette société chrétienne, où il y a toujours des maîtres et des esclaves. Léon en prend occasion de donner en exemple « la sainte coutume établie depuis longtemps par les très pieux empereurs du monde romain, qui, en l'honneur de la passion du Seigneur et de sa résurrection, abaissent la hauteur de leur puissance, et, adoucissant la sévérité de leurs constitutions, relâchent nombre de coupables, *multarum culparum reos faciunt relaxari.* » Que les chrétiens imitent leurs princes. Que les maîtres pardonnent à leurs esclaves : *Remittantur culpæ, vincula solvantur.* Que Pâques trouve tous pardonnés, tous en liesse, *ibid.*

Un sermon, donné comme ayant été prononcé le samedi avant le second dimanche de carême, *Serm.*, LI, commente le récit de la transfiguration.

Nous avons à la suite dix-neuf sermons *De passione Domini.* Sauf cinq qui ne sont pas assignés à un jour déterminé, *Serm.*, LX, LXI, LXVI, LXIX, LXX, ces sermons vont deux par deux, le premier prononcé le dimanche (des Rameaux), le second prononcé le mercredi (saint). Ce dimanche, on lit la passion du Sauveur, et on la relit le mercredi : *Lectio dominicæ passionis iterabitur* (*quarta feria*), dit Léon, *Serm.*, LIV, 5. A maintes reprises il mentionne la lecture que l'on vient de faire de la passion dans l'Évangile. *Serm.*, LXX, 1. Cf. LII, 1; LXVI, 1; LXVII, 1; LXIX, 2. Ces divers sermons sont des commentaires du récit de la passion.

Des deux sermons de Pâques, le premier, *Serm.*, LXXI, est prononcé au cours de la vigile du samedi saint, le second, *Serm.*, LXXII, se rattache à la messe du jour de Pâques. Ce second sermon présuppose la lecture du récit évangélique de la résurrection : *Totum paschale sacramentum evangelica nobis narratio præsentavit*, dit Léon en commençant. Dans le second

sermon pour la Pentecôte, *Serm.*, LXXVI, 1, saint Léon fait allusion à l'évangile qui vient d'être lu, à quoi, dit-il, nous devons ajouter cette prédication pour l'instruction des nouveaux fils de l'Église. Ces nouveaux fils de l'Église sont les baptisés de la veille.

A la fin de chacun des trois sermons de la Pentecôte, Léon annonce le jeûne de la semaine qui vient : *Quarta et sexta feria jejunemus, sabbato autem apud beatum Petrum apostolum vigilias celebremus.* Les trois sermons pour la Pentecôte, *Serm.*, LXXV, LXXVI, LXXVII, sont suivis de quatre sermons *De jejunio Pentecostes*, qui ont pour tout sujet d'annoncer le jeûne des mercredi, vendredi, samedi de la semaine qui vient. Ne doutez pas, dit saint Léon, que tout ce que l'Église a coutume d'observer lui vienne de la tradition apostolique et de l'enseignement du Saint-Esprit. *Serm.*, LXXIX, 1. Au lendemain de la Pentecôte, les apôtres ont dû vouloir inaugurer l'apprentissage des fidèles, par un jeûne : *Tirocinium militiæ christianæ sanctis inchoavere jejuniis. Serm.*, LXXVIII, 2. Ces trois jours de jeûne ont aussi pour raison d'être de réparer ce que la négligence ou la licence nous aurait fait commettre de fautes pendant le temps pascal. *Ibid.*, 3. Nous avons affaire ici au jeûne des Quatre-Temps. L. Fischer, *Die kirchlichen Quatember*, 1914, p. 2-7, sur l'origine prétendue apostolique des Quatre-Temps.

Nous les retrouvons avec les neuf sermons *De jejunio septimi mensis*, c'est-à-dire du mois de septembre, *Serm.*, LXXXVI-XCIV. Ces sermons sont des invitations à célébrer le jeûne prescrit. On y retrouve la même formule que nous avons relevée dans les sermons de la Pentecôte : *Quarta et sexta feria jejunemus, sabbato vero apud beatum Petrum apostolum pariter vigilemus. Serm.*, LXXXVI, LXXXVIII, LXXXIX, XC, XCII, XCIV. Les Quatre-Temps de décembre sont représentés par neuf sermons *De decimi mensis jejunio. Serm.*, XII-XX. La même formule que plus haut s'y retrouve, invitant à jeûner le mercredi et le vendredi, et à célébrer le samedi la vigile à Saint-Pierre. *Serm.*, XII, XIII, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX. Léon rattache le jeûne du dixième mois à l'ancienne Loi, qui le prescrit en action de grâces à Dieu pour les récoltes de l'année. *Serm.*, XV, 2. Les Quatre-Temps cependant sont fixés pour les chrétiens aux quatre saisons : *Jejunium vernum in Quadragesima, æstivum in Pentecoste, autumnale in mense septimo, hiemale autem in hoc qui est decimus celebramus. Serm.*, XIX, 2. Les saisons disent aux chrétiens la volonté de Dieu, comme les affiches publient les ordres du prince. *Serm.*, XVIII, 2.

Les six sermons VI-XI sont intitulés *De collectis*, c'est-à-dire des quêtes. Nous avons affaire ici à un usage propre à Rome et qui a disparu sans laisser de trace dans la liturgie : Léon en est le seul témoin. Il y voit une *apostolica institutio*, une institution « prudente et utile des Pères », fixée à « un temps de l'année où le peuple païen servait les démons avec plus de superstition, » et où il convenait de « célébrer la sainte oblation de nos aumônes en face des profanes hosties des impies. » Ce qui a été fructueux à l'origine de l'Église s'est perpétué : *Quod quia incrementis Ecclesiæ fructuosissimum fuit, placuit esse perpetuum. Serm.*, IX, 3. Léon dit encore, en confirmation de l'institution apostolique du dit usage : « Les bienheureux disciples de la vérité ont prescrit, par une doctrine divinement inspirée, que, chaque fois que la cécité des païens serait plus appliquée à ses superstitions, le peuple de Dieu devait s'appliquer plus instamment à la prière et aux œuvres de religion. » Voilà pourquoi en ce jour « où les impies servaient le diable sous le nom de leurs idoles », on a dans la sainte Église établi cette *collectio. Serm.*, VIII. A vrai dire, les saints Pères ont réglé que *in diversis temporibus quidam essent dies qui devotionem fidelis populi ad collationem publicam provocarent.* A l'Église, en effet, on recourt quand on est dans le besoin; il convient donc que se fasse une *collectio* qui mette entre les mains des *præsidentes* de l'Église de quoi secourir les pauvres; mais il y a ici un jour spécialement fixé. Saint Léon prescrit à ses fidèles d'apporter leurs offrandes ce jour-là *ad ecclesias regionum vestrarum, Serm.*, XI, 2, de se réunir *per omnes regionum vestrarum ecclesias cum voluntariis oblationibus eleemosynarum. Serm.*, VIII. Plus précisément, ce jour n'est que le premier de plusieurs jours à la suite, où ces offrandes peuvent être apportées par les fidèles: *Die dominica prima est futura collectio. Serm.*, X, 4. Rapprocher *Serm.*, VII : *Primus collectarum dies.* Ce jour tombe à une date fixe : c'est un lundi, *Serm.*, VII, c'est un mardi, *Serm.*, VIII, c'est un samedi, *Serm.*, XI, aussi bien qu'un dimanche. Mais quelle était cette date? Saint Léon ne le dit pas. Les Ballerini, se fondant sur la place occupée par ces sermons *De collectis* dans plusieurs dés recueils de sermons de saint Léon, c'est à savoir après les sermons pour la fête de saint Pierre, ont proposé le 6 juillet, qui est le jour où commençaient à Rome les *ludi apollinares.* J. Marquardt, *Le culte chez les Romains*, édit. fr., t. II, 1890, p. 270.

On pourra rapprocher le *Sermo* LXXXIV, qui est un sermon occasionnel prononcé par saint Léon au jour anniversaire du châtiment et de la délivrance de Rome, *ob diem castigationis et liberationis nostræ.* Les Ballerini ont montré que ces mots désignent le sac de Rome par Genséric, en 455. On est à quelques années déjà de l'événement, car saint Léon parle d'un temps où le peuple des fidèles venait en masse rendre grâces à Dieu de l'avoir épargné, tandis que, cette présente année, l'anniversaire a été négligé presque universellement, comme l'atteste le petit nombre des fidèles qui y sont venus, *proxime*, les jours passés. Le pape se déclare fort attristé de cette ingratitude. On donne plus aux démons qu'aux apôtres, et les spectacles attirent plus que les sanctuaires. Et cependant qui a sauvé la ville? qui l'a tirée de la captivité? qui l'a protégée contre le massacre? Est-ce le cirque, ou bien les saints? Revenons au Seigneur et comprenons les miracles qu'il a opérés parmi nous pour notre délivrance. Car nous ne l'avons pas due à l'action des étoiles, comme pensent les impies, mais à Dieu, *qui corda furentium barbarorum mitigare dignatus est.* Nous avons là un indice du crédit de l'astrologie sur l'opinion à Rome; un indice aussi de l'attrait irrésistible que les jeux du cirque gardent pour les Romains. Les Ballerini calculaient que la libération de Rome était du 29 juin 455, mais ce calcul est contesté : Rome tomba aux mains de Genséric le 2 juin 455, et l'occupation dura quatorze jours, où la ville fut mise à sac. F. Martroye, *Genséric*, 1907, p. 158-159. C'est donc le 16 juin que tomberait l'anniversaire de la libération de Rome, et quelques jours plus tard que le sermon serait prêché, peut-être un 29 juin.

La survivance des jeux n'est pas pour nous surprendre, et pas davantage l'attrait des Romains pour les spectacles du cirque. Salvien, qui écrit son *De gubernatione Dei* entre 439 et 451, en est un témoin assez notoire (voyez *op. cit.*, VI, 3-17). Plus curieuse est la survivance chez les chrétiens de gestes païens comme celui que dénonce Léon, *Serm.*, XXVII, 4. « On voit des chrétiens, venant à la basilique de Saint-Pierre, monter les degrés qui mènent *ad suggestum areæ superioris*, au niveau du seuil, et là se retourner vers le soleil levant et incliner la tête en l'honneur de « l'orbe resplendissant ». Ils le font par ignorance, dit Léon, et aussi *paganitatis spiritu.*

Saint Léon dénonce ailleurs une opinion, qui n'est peut-être pas sans lien avec la pratique précédente. Dans un de ses sermons de Noël, il dit que le démon,

trompant les simples par la persuasion pestiférée de certains, a suggéré que le jour du 25 décembre était honoré, non pas tant pour la naissance du Christ, que pour le lever du nouveau soleil, *de novi ut dicunt solis ortu honorabilis*. Léon condamne cette opinion qu'il qualifie de ténébreuse. Les gens qui l'acceptent sont, dit-il, entraînés encore par les très sottes erreurs de la gentilité, et ils vénèrent d'un honneur divin les astres du monde qui ne sont que des serviteurs. *Serm.*, XXII, 6. On voit, en effet, dans le calendrier profane du *Chronographe romain de 354*, portée au 25 décembre la fête du *Natalis invicti*, et l'*invictus* est le soleil, dont la naissance coïncide avec le solstice d'hiver, c'est-à-dire avec le 25 décembre. Mgr Duchesne a pu dire : « Le culte mithriaque et, d'une manière plus générale, le culte du soleil, eut beaucoup de relief et de popularité au IIIe siècle et au IVe siècle. On peut être porté à croire que l'Église romaine choisit le 25 décembre pour faire concurrence au mithriacisme. » *Origines du culte*, 1898, p. 250. Voir l'excursus *Sol invictus* dans mon livre *La paix constantinienne et le catholicisme*, 1914, p. 69-75.

Sans remonter si haut, on sait que l'astrologie était une superstition fort répandue encore au temps de saint Léon, comme au temps de la jeunesse de saint Augustin. *Confess.*, IV, 3. Le pape dénonce ces hommes *qui totam humanæ vitæ conditionem de stellarum pendere effectibus mentiuntur, et quod est aut divinæ voluntatis aut nostræ indeclinabilium dicunt esse fatorum*. *Serm.*, XXVII, 3. Rapprocher *Serm.*, XLIII, 2; LVII, 5; *Epist.*, XV, prol. et 10. Cf. Riess, art. *Astrologie*, p. 1825-1827, de la *Realencyclopädie* de Pauly-Wissowa.

Saint Léon se préoccupe des hérétiques : *Pastoralis officii est ne dominico gregi hæretica malignitas noceat providere*. Il a été informé que des gens d'Égypte, des marchands principalement, sont arrivés à Rome et ont eu le front de prendre fait et cause pour « les abominations commises à Alexandrie par les hérétiques », c'est-à-dire, selon toute vraisemblance, la consécration d'un intrus, Timothée Ælure (16 mars 457) et le massacre de l'évêque légitime, Protérios (28 mars), Ces gens d'Égypte débarqués à Rome professaient que le Christ n'a qu'une nature, la nature divine, et qu'en lui la chair qu'il tenait de la vierge Marie n'avait aucune « vérité ». Ils abandonnent ainsi l'Évangile, poursuit Léon, et embrassent les mensonges du diable : « repoussez donc tous rapports avec ces ennemis de la foi catholique, ces ennemis de l'Église, ces négateurs de l'incarnation dominicale, ces démolisseurs du symbole institué par les saints apôtres. » *Serm.*, XCVI, 1. Exécrez-les, fuyez-les, et refusez de leur parler, si, repris par vous, ils ont refusé de se corriger. Léon pense à la condamnation d'Eutychès, il entend préserver ses ouailles romaines des *Eutychianæ impietatis contagia*, et il les félicite d'avoir jusqu'ici par la protection de Dieu été exemplairement attachées à la foi catholique. *Ibid.*, 3. On trouvera des déclarations semblables dans *Serm.*, LXXII, 5 et 7 : la fête de la Résurrection n'est pas pour les hérétiques qui pensent incorrectement de l'incarnation, *aut minuendo quod est deitatis, aut evacuando quod est carnis*. Ceux qui limitent la part de la divinité sont les adeptes de Nestorius qui est comparé d'ailleurs à Photin, *Serm.*, XCVI, 2, ceux qui évacuent l'humanité sont les monophysites. Les uns et les autres *ab Evangelio dissentiunt et symbolo contradicunt*.

Saint Léon connaît d'autres hérétiques : Basilide, Marcion, Sabellius, Photin, Arius, Eunomius. *Serm.*, XVI, 3. Ailleurs, il énumère Arius, Macédonius, Sabellius, Apollinaire. *Serm.*, XXIV, 5. Ailleurs Photin et Apollinaire. *Serm.* XCVI, 2; *Epist.*, LIX, 5. Ailleurs les patripassiens, *Epist.*, XV, 1, Paul de Samosate, *ibid.*, 3, Cerdon et Marcion, *ibid.*, 4, Valentin, *Epist.*, XXXV, 1. Il parle durement d'Origène, *Epist.*, XXXV, 3. Nous verrons dans une lettre qu'il adresse à l'évêque d'Aquilée, saint Léon prendre des mesures énergiques contre des hérétiques, vivants ceux-là, et qui cherchent à se dissimuler dans le clergé : ce sont des tenants de la *Pelagiana sive Cælestiana hæresis*, des pélagiens attardés. *Epist.*, I. On signale des novatiens et des donatistes en Afrique, *Epist.*, XII, 6; des priscillianistes en Espagne. *Epist.*, XV, prol.

Il y a longtemps que l'on rencontre des manichéens à Rome : au temps du pape Damase, en dépit des lois impériales qui les visent, ils ne paraissent nullement inquiétés, et par saint Augustin, qui est alors des leurs, nous savons qu'ils possèdent à Rome une communauté importante. *Confess.*, V, 19. Cf. Duchesne, *Lib. pontif.*, t. I, p. 169, note 3. Au temps de saint Léon, leur condition est devenue plus difficile : ils sont une secte secrète et se dissimulent dans les rangs mêmes des fidèles. Léon exhorte ses fidèles à les dénoncr aux prêtres : *Manichæos ubicumque latentes vestris presbyteris publicetis*. *Serm.*, IX, 4. Souligner *latentes*, ils se cachent; *presbyteris*, on devra les dénoncer aux prêtres des paroisses ou titres. On ne peut tolérer ces gens qui rejettent la loi de Moïse, qui rejettent les prophètes, qui critiquent les psaumes de David, qui nient la naissance du Seigneur selon la chair, qui tiennent pour apparente sa passion, sa résurrection, qui dépouillent le baptême de toute vertu régénérante. *Ibid.* Léon y revient dans le *Sermo* XVI. Il voit dans le manichéisme la sentine de toutes les erreurs et de toutes les abominations. Il parle de l'enquête (*inquisito*) qu'il vient d'instituer : il a réuni les évêques présents à Rome, les prêtres du clergé romain, et avec eux des chrétiens de qualité : il a fait comparaître devant le tribunal qu'il présidait ceux des manichéens qui avaient été arrêtés et qui étaient des principaux de la secte. Les prévenus ont parlé, ils ont révélé la perversité de leur doctrine et les pratiques abominables de leur culte, ils ont révélé notamment un *infandum facinus* dont a été victime une enfant de dix ans et auquel a présidé l'évêque manichéen. Léon ne veut pas insister en chaire sur un sujet qui offense toute pudeur, *gestorum documenta sufficiunt*, les procès-verbaux de l'enquête sont là. *Serm.*, XVI, 4. Ces gens exécrables, qu'ont amenés à Rome en plus grand nombre les troubles des autres régions (l'Afrique sans doute en premier), il faut n'avoir aucun commerce avec eux. Si vous savez où ils habitent, où ils enseignent, qui ils fréquentent, vous devez nous le faire connaître. La vigilance nous est un commun devoir. *Ibid.*, 5. Ce qui a été fait ne suffit pas, *eadem inquisitio perseveret*. *Ibid.*, 6. On pourra comparer une action pareille menée à Carthage contre des manichéens que l'on y a découverts, et signalée en 428 par saint Augustin, *De hæresibus*, 46.

Les manichéens reparaissent maintes fois dans les sermons de saint Léon. *Serm.*, XXII, 6; XXIV, 4-5; XXXIV, 4-5; XLVII, 2. Voyez surtout LXXVI, 6. Léon connaît leurs Écritures : ils rejettent l'ancien Testament et ont un Nouveau Testament de leur façon : *Ipsas evangelicas et apostolicas paginas quædam auferendo et quædam inserendo violaverunt, confingentes sibi sub apostolorum nominibus et sub verbis ipsius Salvatoris multa volumina falsitatis quibus erroris sui commenta munirent*. *Serm.*, XXXIV, 4. Léon sait qu'ils pratiquent des abstinences d'aliments, vraies caricatures de nos jeûnes : *Væ illorum dogmati, apud quod etiam jejunando peccatur*. *Serm.*, XLII. 4. En l'honneur du soleil et de la lune, ils jeûnent le dimanche et le lundi. *Ibid.*, 5. Pour se mieux dissimuler, ils prennent part aux assemblées chrétiennes, ils vont jusqu'à communier, *in sacramentorum communione se temperant*, recevant indignement le corps du Christ, mais

cependant refusant de toucher au calice, *ita ut ore Christi corpus accipiant, sanguinem autem redemptionis nostræ haurire omnino declinent. Ibid.*

Les juifs sont stigmatisés pour leur perfidie, en tant qu'ils sont responsables de la passion et de la mort du Christ, mais saint Léon veut que l'on imite à leur égard la miséricorde du Christ : *Nos quoque cum beato Paulo apostolo nostras jungimus preces, et ut ille populus misericordiam consequatur optamus, ob cujus offensionem gratiam reconciliationis accepimus. Serm.*, LXX, 2. Allusion à la prière pour les juifs dans la liturgie. Il ne semble pas que les Juifs aient, soit à Rome, soit ailleurs, donné de souci à saint Léon. Voir *Serm.*, LXXIX, 2; LXXXIX, 1 (texte curieux sur les *nudipedalia* que pratiquent les juifs à l'occasion de certains jeûnes).

Le *Liber pontificalis* a quelques indications sur les fondations ou les donations de saint Léon à Rome. Au lendemain de la *clades vandalica* de 455, où toutes les églises durent être pillées, il donna à chacun des titres les pièces d'orfèvrerie nécessaires à la liturgie. Duchesne, *Lib. pont.*, t. I, p. 259 et n. 5.

Il aurait refait la basilique de Saint-Pierre : en réalité, on ne trouve trace de l'intervention de saint Léon que dans la mosaïque qui couvrait la façade de la basilique : mais il est possible qu'il ait fait refaire la mosaïque de l'abside. Duchesne, n. 6. Il aurait refait pareillement la basilique de Saint-Paul, qui avait été victime de la foudre. La Mosaïque de l'abside, bien que très retouchée, serait un beau monument de la foi christologique de saint Léon. On sait grâce à une inscription commémorative que le toit de la basilique s'était effondré et que saint Léon le restaura. Duchesne, n. 7.

Le *Liber pontificalis* attribue à saint Léon l'abside de la basilique du Latran. Il est vrai que l'inscription dédicatoire de la mosaïque de la dite abside fait honneur de la mosaïque à Fl. Constantin Félix, qui fut consul en 428, et mourut assassiné en 430. Duchesne, n. 8. Le *Liber* attribue à saint Léon une basilique élevée en l'honneur du pape Cornélius, *juxta cymiterium Calisti via Appia*, mentionnée dans deux des itinéraires du VIIe siècle, complètement disparue ensuite. Duchesne, n. 9.

Il n'est pas parlé d'écoles chrétiennes à Rome dans les six premiers siècles.

Le *Liber pontificalis* mentionne que saint Léon établit un monastère auprès de la basilique de Saint-Pierre. Une glose d'un ms. du *Liber* dit que ce monastère est celui des Saints-Jean-et-Paul, qui existait au VIIIe siècle. Le monastère fondé par saint Léon est le premier que nous voyons établi à Rome par un pape. Le pape Xyste (432-440) en avait sans doute établi un auprès de la catacombe de Saint-Sébastien, mais on était là sur la voie Appienne, loin déjà de l'enceinte d'Aurélien. Le monastère établi au Vatican a une autre importance, en tant qu'il paraît destiné à entretenir l'office divin, en tant aussi qu'il met les moines à Rome au service et sous la main de l'évêque. Sur les monastères en quelque sorte spontanés du temps de sainte Marcelle, voir S. Jérôme, *Epist.*, CXXVII, 8.

L'Église de Rome ne pouvait manquer d'avoir des vierges consacrées au Seigneur, l'épigraphie chrétienne de Rome en signale maintes fois. Le *Liber* parle, non plus de vierges, mais de *monachæ*, et il nous apprend que saint Léon interdit de leur imposer le voile, *velaminis capitis benedictionem*, sinon après soixante ans de probation, *nisi probata fuerit in virginitate LX annorum*. Cette sévérité ne répond pas aux canons observés de ce temps en Afrique, en Espagne, en Gaule, et un édit de l'empereur Majorien (457-461) fixe à quarante ans l'âge requis pour la *velatio virginum*. Duchesne, n. 13, a donc toute raison d'élever des doutes sur l'assertion du *Liber*.

Mentionnons encore deux informations du *Liber pontificalis*. Saint Léon serait le pape qui aurait introduit *intra actionem sacrificii* les mots *sanctum sacrificium et cetera*. Les traits d'histoire liturgique sont dans le *Liber* d'un médiocre aloi. Duchesne, n. 12, ne fait pas de difficulté sur celui-ci, et il suppose que les qualifications de saint et d'immaculé appliquées au sacrifice de Melchisédech peuvent viser les manichéens qui avaient horreur du vin et n'en usaient pas dans leur propre eucharistie. Cf. S. Augustin, *Contra Faust.*, XVI, 21 et XX, 13. — L'autre information concerne les *sepulcra apostolorum*, c'est-à-dire les confessions de Saint-Pierre et de Saint-Paul : Léon institua des *custodes*, auxquels on donna le nom de *cubicularii*, et qui étaient tirés des rangs inférieurs du clergé romain. Le terme *cubicularii* est pris au langage de la cour impériale et rappelle le service de la chambre du prince. Ces chambellans des deux confessions avaient sans doute à en assurer la garde et à veiller sur les trésors qui les remplissaient. L'épigraphie romaine connaît des *cubicularii* soit de Saint-Paul, soit de Saint-Pierre, au VIe siècle. Duchesne, n. 14.

3° *L'évêque de Rome et les évêchés suburbicaires.* — Par églises suburbicaires on entend les Églises des *regiones suburbicariæ*, c'est-à-dire des dix provinces ressortissant au *vicarius Urbis*, par opposition au *vicarius Italiæ*. Ces dix provinces sont : la Toscane et l'Ombrie, la Campanie, la Lucanie et le Brutium, l'Apulie et la Calabre, le Samnium, le Picénum suburbicaire, la Valérie, la Sicile, la Sardaigne, la Corse. On sait que les provinces suburbicaires n'ont aucune autonomie ecclésiastique provinciale : elles n'ont ni conciles provinciaux, ni métropolitains; l'évêque de Rome a pour elles son concile et il leur sert de métropolitain. Chaque Église suburbicaire, le siège vacant, élit son évêque; l'élection doit être ensuite approuvée à Rome et l'élu ordonné à Rome. Les évêques du ressort métropolitain sont tenus de venir à Rome au moins une fois l'an, pour le *natale* du pape. Ils doivent s'adresser au pape pour éclaircir leurs doutes, pour résoudre leurs conflits. Au pape doivent être dénoncés les désordres, et il avise à les corriger : il est avec son concile le juge des évêques ses suffragants, il les dépose au besoin : il les tient dans une sujétion affectueuse, respectueuse des canons, mais étroite. Tel est le régime avant saint Léon. Voir mon *Siège apostolique*, 1924, p. 151-170.

Nous avons noté la présence de nombreux évêques chaque année au *natale* du pape. D'autre part, le *Liber pontificalis* relate que saint Léon, en vingt et un ans de pontificat, a ordonné *episcopos per diversa loca CLXXXV*. Ce chiffre ne doit pas nous étonner, car les provinces suburbicaires comptaient plus de deux cents évêchés. On a du 10 octobre 443, Jaffé, n. 402, une lettre de Léon aux évêques de Campanie, Picénum et Toscane; elle est portée aux dites provinces par trois évêques qui apparemment ont pris part au concile du *natale* du pape et sont de ces provinces. (Tous les évêques, en effet, ne venaient pas au *natale*). Léon se plaint que l'on ait élevé à l'épiscopat des hommes de condition servile, et veut qu'on s'en abstienne désormais. Il se plaint qu'on ait admis dans le clergé des hommes mariés à des veuves ou des hommes plusieurs fois mariés : il faut qu'on les écarte, la bonne foi n'excuse pas dans l'espèce : on doit observer les *decretalia constituta* du pape Innocent et de tous nos prédécesseurs. Nul ne sera de notre communion qui n'acceptera pas notre discipline. Souligner l'expression *decretalia constituta*, et que ces décrétales sont dites émaner des évêques de Rome, et qu'elles sont imposées sous peine de retrait de la communion. Remarquer aussi la rigueur du langage du pape, mais cette rigueur est de style, aussi bien à Rome qu'à

Ravenne, et elle est tempérée dans la pratique par beaucoup d'indulgence, comme aussi par la difficulté de sévir.

Une lettre du 21 octobre 447 à tous les évêques de Sicile, Jaffé, n. 414, nous apprend que, par de sûrs rapports, sans doute au concile du *natale*, le pape a connu qu'en Sicile on administre le baptême à l'Épiphanie plus qu'à Pâques. Les évêques actuels ou leurs prédécesseurs ne seraient pas tombés dans cette erreur, s'ils s'étaient conformés en tout à la loi de l'Église romaine où ils ont reçu l'ordination épiscopale. Cette fois, Léon usera d'indulgence, mais si quelqu'un croyait désormais pouvoir négliger en quoi que ce fût les *apostolicas regulas*, une sanction devrait être prononcée. Deux évêques, Baccillus et Paschasinus, portent en Sicile la présente lettre : ils auront à faire un rapport au pape sur la révérence avec laquelle leurs collègues observent les *apostolicæ Sedis instituta*.

A la même date, 21 octobre 447, autre lettre à tous les évêques de Sicile, Jaffé, n. 415, pour leur notifier que l'on a accueilli au concile du *natale* la plainte du clergé de Tauroménium, accusant son évêque d'avoir dissipé le patrimoine de l'Église. Pareille plainte du clergé de Palerme. Une ordonnance a été expédiée à Tauroménium et à Palerme, en vue de pourvoir aux intérêts des deux Églises dilapidées. Nous n'avons pas les deux ordonnances. Le pape en fait connaître le sens à tout l'épiscopat sicilien : aucun évêque ne peut disposer des biens de son Église, par donation, échange ou vente, sans le consentement de tout son clergé : les prêtres, diacres, ou clercs de quelque degré que ce soit, qui auront coopéré avec l'évêque au dommage de l'Église, s'exposeront à être déposés et excommuniés. Il faut que les donations faites à l'Église soient intangibles.

Les deux évêques de Tauroménium et de Palerme sont dénoncés à Rome par leur clergé respectif : la plainte est instruite à Rome, le pape ne craint pas d'imposer aux évêques le contrôle par tout leur clergé de la gestion du patrimoine de leur Église. Des sanctions sévères sont prévues, mais ici encore au futur. Rapprocher la lettre du 8 mars 448, à Dorus évêque de Bénévent, Jaffé, n. 417, que Léon rappelle au respect des *auctoritates* du Siège apostolique, c'est-à-dire à l'observation des lettres du pape. Dorus a été dénoncé à Rome par un prêtre de Bénévent. Rapprocher la lettre, 6 mars 459, aux évêques de Campanie, Samnium et Picénum, Jaffé, n. 545 : interdiction de baptiser au *natale* des martyrs, il faut baptiser soit la veille de Pâques, soit la veille de la Pentecôte, et tenir à la préparation catéchétique de rigueur. Les évêques qui contreviendront à la tradition apostolique s'exposeront à être déposés. La sanction est toujours au futur.

Le concile de Rome est saisi, le pape prononce, le pape menace : ses suffragants lui sont assujettis de très court. Cependant la rigueur de ce régime se tempère de beaucoup de respect et de charité. Pour le respect, nous l'avons noté dans les sermons prononcés par saint Léon à l'occasion de son *natale*. Pour la charité, nous en avons un indice dans la lettre qu'écrit au pape, en 443, un évêque sicilien, Paschasinus de Lilibée (Marsala). La Sicile a été envahie par les Vandales, en 440 : l'évêque de Lilibée y a perdu les biens de son Église et a été un temps en captivité. Le pape lui a envoyé des secours par le diacre Silanus de Palerme, ce qui permet de croire que l'évêque de Lilibée n'est pas le seul que Léon a secouru en Sicile. Paschasinus est un évêque dont le pape estime la science, il lui a écrit une lettre de consolation et du même coup l'a consulté sur la date de Pâques de 444. La réponse de Paschasinus en donnant au pape la solution qu'il a demandée, lui apporte la reconnaissance de l'évêque : « L'écrit de votre apostolat, dit-il, qui a porté consolation et remède à ma nudité et aux misères que m'a values ma très amère captivité, a été pour mon esprit une rosée céleste et bienfaisante et a essuyé toute ma tristesse, seigneur vénérable pape. » *Inter S. Leon. Epist.*, III.

4° *L'évêque de Rome et l'Italie non suburbicaire.* — Le ressort du *vicarius Italiæ* comprend sept provinces : la Ligurie, l'Émilie, la Flaminie jointe au *Picenum annonarium*, la Vénétie et Istrie, les Alpes Cottiennes, les deux Rhéties. Milan était au temps de saint Ambroise la résidence de la cour impériale : l'évêque de Milan avait un ressort métropolitain qui coïncidait avec celui du *vicarius Italiæ* en résidence à Milan. Au début du ve siècle, Aquilée s'est soustraite à la primatie de Milan. Quand Ravenne est devenue résidence impériale, en 404, son évêque a travaillé à se faire une primatie : c'est chose acquise entre 425 et 431. L'Émilie prise au ressort de Milan, la Flaminie au ressort de Rome, forment le ressort de Ravenne; mais il est réglé que l'évêque de Ravenne devra être ordonné à Rome et assister aux conciles romains comme les évêques suburbicaires. *Siège apostolique*, p. 157 et 178. F. Lanzoni, *Le origini delle diocesi antiche d'Italia*, 1923, p. 464-468.

Sur les rapports de Rome et de Milan, nous avons la lettre qu'adresse à saint Léon, en 451, Eusèbe évêque de Milan. *Inter S. Leon. Epist.*, XCVII. Sur l'invitation du pape, un concile a été tenu à Milan (août ou septembre 451), qui réunit autour de l'évêque de Milan dix-huit évêques de son ressort métropolitain. Eusèbe dans sa lettre résume le concile. On a lu d'abord la lettre du pape qui le prescrivait. On a lu ensuite la lettre de Léon à Flavien, que le pape désire voir souscrire par les évêques. Ceux-ci condamnent aussitôt les impiétés d'Eutychès conformément à la sentence du pape dans sa lettre. La lettre d'Eusèbe est souscrite par les évêques présents ou représentés au concile. Elle témoigne de leur déférence et de leur admiration pour saint Léon. Mais il s'agit là de la foi catholique, et non de l'administration de leurs Églises.

Sur les rapports de Rome et d'Aquilée, nous avons connaissance d'une plainte adressée à Rome par Septimus, évêque d'Altinum : le pape remercie Septimus de la *relatio*. Jaffé, n. 399. En même temps, il écrit à l'évêque d'Aquilée, Jaffé, n. 398 : il lui reproche, sur la dénonciation de Septimus, d'avoir accueilli des prêtres, des diacres, des clercs de divers degrés, entachés de pélagianisme, sans leur demander rétractation de leur erreur. Le langage de saint Léon n'est pas indulgent : il parle d'évêques dont la vigilance sommeille : il parle de mépris de « l'autorité des canons et de nos décrets. » Il faut, et c'est un ordre, *hac nostri auctoritate præcepti industriæ tuæ fraternitatis indicimus*, que l'évêque d'Aquilée convoque en concile les évêques de son ressort, et que les pélagiens si imprudemment accueillis soient mis en demeure de souscrire les *decreta synodalia quæ ad excisionem hujus hæreseos apostolicæ Sedis confirmavit auctoritas*. — Du 30 décembre 447, on a une lettre de Léon à l'évêque d'Aquilée Januarius, Jaffé, n. 416, en réponse à une lettre de Januarius : le pape le félicite de sa vigilance. Il lui confirme que les prêtres, diacres, sous-diacres, et clercs de n'importe quel degré, qui reviendront de quelque hérésie ou de quelque schisme, ne doivent pas être reçus dans la communion catholique sans avoir donné une juste preuve de leur conversion. Ils devront condamner leurs erreurs et les auteurs de ces erreurs. Ils devront n'espérer aucune promotion, heureux encore d'être reçus dans leur ordre. Encore faut-il qu'ils n'aient pas été rebaptisés, *si tamen iterata tinctione non fuerint maculati*. — Du 21 mars 458, on a une lettre de Léon à l'évêque d'Aquilée Nicétas, Jaffé, n. 536, en réponse à une consultation demandée par ledit

évêque. Des hommes ont été emmenés en captivité par les Huns, et leurs femmes, désespérant de leur retour, se sont remariées : que doit-on faire quand le premier mari revient ? Comment doit-on traiter les fidèles, qui, en captivité, ont mangé des viandes immolées aux idoles? Ceux qui se sont laissé rebaptiser ? Ceux qui ont accepté le baptême des hérétiques ? Nicétas veut avoir sur ces points *auctoritatem apostolicæ Sedis*. Le pape lui donne la solution de ses doutes. Et il le prie, en terminant, de communiquer sa lettre à ses comprovinciaux pour qu'elle règle leur conduite à tous.

Sur les rapports de Rome et de Ravenne, nous rencontrerons en 458, Jaffé, n. 543, la réponse donnée à des évêques dont Ravenne est la métropole. Cette lettre du pape est adressée, non pas aux évêques qui ont consulté Rome, mais à leur métropolitain l'évêque de Ravenne, Néon, qui devra la faire connaître à ses comprovinciaux.

A en juger sur ces quelques lettres, on voit quelle différence il y a entre le régime des Églises suburbicaires et celui des Églises groupées autour des métropoles de Milan, d'Aquilée, de Ravenne. Le pape a la sollicitude de l'ordre et on s'adresse à lui pour le redressement des torts : sa juridiction se reconnaît à cela. On s'adresse à lui pour fixer la discipline des cas nouveaux : le pape peut parler de ses décrétales. C'est surtout en matière de foi que son autorité s'impose souverainement. Nous en avons confirmation dans la réponse que, en février 449, l'évêque de Ravenne, saint Pierre Chrysologue, adresse à Eutychès, qui a pensé l'intéresser à sa cause. L'évêque invite le moine rebelle à s'en rapporter docilement à ce qu'a écrit « le bienheureux pape de la ville de Rome », parce que « le bienheureux Pierre, qui sur son propre siège vit et préside, assure à ceux qui la cherchent la vérité de la foi ». L'évêque de Ravenne ajoute : « Pour nous, par amour de la paix et de la foi, nous ne pouvons pas connaître des causes de la foi en dehors du consentement de l'évêque de la ville de Rome, *extra consensum romanæ civitatis episcopi causas fidei audire non possumus*. » *Inter S. Leon. Epist.*, xxv.

5° *Saint Léon et la cour de Ravenne.* — L'empereur Honorius est mort en 423, sans autre héritier que son neveu Valentinien, fils de sa sœur Galla Placidia (mariée en secondes noces à Constantin) : l'enfant est élevé à Constantinople. L'empereur Théodose II, à Constantinople, s'est trouvé être seul empereur à la mort d'Honorius : on put croire que l'empire allait être réuni entre ses mains. En Occident, le pouvoir fut usurpé incontinent par le primicier des notaires, Jean, qui prit la pourpre à Rome. Théodose II refusa de le reconnaître et se résolut à créer Auguste le jeune Valentinien, qu'il fiança à sa fille Licinia Eudoxia, bien qu'il ne fut âgé que de cinq ans; puis une armée eut mission de conduire Valentinien III en Italie; l'usurpateur assiégé dans Ravenne, fut pris et décapité, et Valentinien III commença de régner sous la tutelle de sa mère Galla Placidia. Duchesne a écrit : « Ce n'est pas une main de femme qu'en un tel moment, il eût fallu au gouvernail. Les hommes qui entouraient la régente, les Félix, les Aèce, les Boniface, passaient leur temps à intriguer les uns contre les autres, à se contre-carrer, à s'entre-supprimer. Aèce parvint en assez peu de temps à se débarrasser de ses rivaux, Félix (430) et Boniface (432), et s'imposa tout à fait à Placidie. Pendant une vingtaine d'années, c'est lui qui fut le maître. » *Histoire ancienne de l'Église*, 1910, t. III, p. 581-582.

Nous avons vu que, au moment de la mort du pape Xyste III (19 août 440), saint Léon était en Gaule, où il avait été envoyé pour raccommoder Aèce et le préfet du prétoire Albinus. Il est de toute vraisemblance qu'il avait reçu cette mission tant du pape Xyste que de l'impératrice Galla Placidia, disons de Valentinien III. La cour de Ravenne devait être affolée : les Vandales s'étaient emparés de Carthage (19 octobre 439), et, maîtres de l'Afrique romaine, menaçaient maintenant l'Italie. Valentinien III quitta Ravenne pour s'établir à Rome : une loi du 2 mars 440, adressée au peuple romain, nous apprend qu'on travaillait à réparer les murs de Rome et que le préfet de Rome aurait droit de réquisitionner pour ce travail tous les habitants sans exception. Martroye, *Genséric*, p. 130. La mission de Léon auprès d'Aèce avait sans aucun doute pour but de contribuer au salut de l'Italie. Son élection, dans ces circonstances tragiques, dut être considérée comme une mesure de salut public.

Le danger vandale n'était que trop réel. Genséric cependant se contenta de ravager la Sicile, qu'il occupa de 440 à 442 : on se rappelle la lettre de l'évêque de Lilibée (Marsala) remerciant le pape de ses secours. En 442, un traité intervint entre Genséric et Valentinien III, qui pour écarter les Vandales de l'Italie leur cédait la moitié de l'Afrique romaine.

Valentinien III séjourna à Rome à plusieurs reprises, si nous nous en rapportons aux indications de lieux de signature que donnent soit le Code théodosien, soit les novelles postérieures à la promulgation du Code. Il est à Rome en 426 (3 et 30 janvier), puis en 443, (13 mars et 23 décembre); de 445, (18 janvier), à 447 (3 juin); en 450 (5 mars), jusqu'en 455, où il meurt.

Les sermons de saint Léon nous ont dit le souci que lui donna la poursuite des manichéens à Rome. Une lettre du pape, Jaffé, n. 405, adressée *Ad episcopos per Italiam* et qui a trait à la même affaire, porte la date du 30 janvier 444. Saint Léon expose qu'il a obtenu de certains de ces manichéens de Rome qu'ils abjurent publiquement dans l'église et qu'ils signent leur abjuration, après quoi on leur a imposé la pénitence. Quant à ceux qui sont obstinés, ils tombent sous le coup des lois et des constitutions des princes chrétiens : *Per publicos judices perpetuo sunt exilio relegati.* Indication intéressante : l'enquête a été conduite par l'évêque, les coupables qui n'abjurent pas sont livrés au magistrat. Saint Léon notifie ces choses aux évêques d'Italie, afin qu'ils veillent à ce que les manichéens frappés à Rome n'aillent pas se réfugier dans d'autres Églises et continuer leur propagande. Cette lettre du 30 janvier 344 sera suivie d'une constitution de Valentinien III du 19 juin 445, *Inter S. Leon. Epist.*, VIII; constitution datée de Rome et adressée au préfet du prétoire Albinus que nous connaissons.

Valentinien rappelle les sévérités rigoureuses édictées par les empereurs avant lui contre les manichéens, il rappelle surtout les horreurs qui ont été révélées *in judicio beatissimi papæ Leonis coram senatu amplissimo*, et que l'évêque manichéen a lui-même reconnues. Valentinien ne peut laisser impunis ces crimes, qui sont des outrages à la divinité et vont à la corruption des âmes. On appliquera donc aux manichéens les lois qui frappent les sacrilèges. Suit le détail des sanctions pénales. Le préfet du prétoire est chargé de publier la présente constitution dans toutes les provinces. L'action de Valentinien III est consécutive à l'action de saint Léon, on ne peut se refuser à croire à une entente concertée entre les deux pouvoirs.

Ce concert s'affirmera bien plus nettement encore avec la constitution de Valentinien III du 8 juillet 445, que nous étudions plus loin. Tout autant avec les lettres que Léon obtiendra que Valentinien III écrive à Théodose II, en février 450, pour réclamer l'annulation du brigandage d'Éphèse d'août 449.

En 452, Attila descend en Italie, franchissant les Alpes Juliennes, ravageant la Vénétie et la Ligurie : il

se dispose à marcher sur Rome. Valentinien III est à Rome, mais il ne dispose d'aucune force sérieuse pour la couvrir, et Rome ne pourra résister assez longsemps pour permettre à Aèce de venir de Gaule à son secours. Afin d'éviter un désastre, Valentinien III se résigne à négocier avec le roi des Huns. Une ambassade est envoyée qui se compose des trois personnages les plus importants de Rome : Aviénus, qui a été consul en 450, Trigétius ancien préfet (on ne dit pas de quelle préfecture) et le pape Léon. Prosper, *Chronic.*, an. 452, représente saint Léon comme le véritable ambassadeur : « Il entreprit cette affaire, avec le consulaire Aviénus et l'ex-préfet Trigétius, confiant dans le secours de Dieu qu'il savait n'avoir jamais manqué aux labeurs des gens de piété. Sa foi ne fut pas trompée. Attila reçut toute la légation avec dignité, et il se réjouit tant de la présence du *summus sacerdos*, qu'il décida de renoncer à la guerre et de se retirer derrière le Danube après avoir promis la paix. » Attila avait peut-être d'autres raisons de ne pas poursuivre sa campagne d'Italie, saint Léon n'en fut pas moins écouté, et cela importe surtout. Prosper qui est le contemporain de saint Léon, ne connaît rien des traits légendaires dont on a paré le souvenir de la rencontre d'Attila et du pape, non loin de Mantoue, au confluent du Mincio et du Pô. On raconta, en effet, que, au moment où Léon parlait à Attila, celui-ci aurait eu la vision des apôtres Pierre et Paul se montrant dans les airs au-dessus du pape. Cette scène a été popularisée par Jacques de Voragine et par Raphaël, mais, observe le P. Grisar, « devant le silence des sources contemporaines, ces créations de l'art ne sauraient détourner l'historien de rechercher quand ce récit parut pour la première fois. Jusqu'à présent, la plus ancienne trace que l'on en trouve est dans Paul Diacre, aux environs de l'an 800. » H. Grisar, *Histoire de Rome et des papes au Moyen Age*, trad. franç., t. I, 1906, p. 332.

Nul doute que la démarche de saint Léon ait frappé l'esprit de tous. En 510, les évêques orientaux invoquant le secours du pape Symmaque, lui rappelleront son prédécesseur Léon allant en personne à la rencontre d'Attila et réclamant la délivrance des prisonniers, non seulement chrétiens, mais juifs et païens. *P. L.*, t. LXII, col. 59.

L'ambassade de saint Léon auprès d'Attila doit se placer en 452, à l'automne. Attila évacua l'Italie, comme il l'avait promis : en 454, il mourut d'une mort bien capable de frapper l'imagination des contemporains. L'Italie était délivrée, mais Attila n'était pas mort, quand saint Léon écrit, 11 mars 453, à l'évêque Julien de Kos, qui lui sert d'agent à Constantinople. Julien lui a dit son émoi à la nouvelle des malheurs de l'Italie envahie. « J'ai reconnu les sentiments de ta dilection fraternelle, lui répond le pape, à la compassion que tu as pour les maux si monstrueux et si cruels que nous avons soufferts. Plaise à Dieu que ces maux, qu'il a permis ou voulu que nous souffrions, servent à la correction des survivants, et que, les malheurs cessant, cessent aussi les offenses. Ce sera encore une grande miséricorde de Dieu, s'il écarte les fléaux et convertit les cœurs. » Jaffé, n. 489. Cette allusion est la seule que l'on relève chez saint Léon à l'invasion d'Attila, et saint Léon lui-même ne nous révèle rien du grand rôle qui a été le sien dans ces événements.

Galla Placidia était morte le 27 novembre 450, laissant Valentinien III, incapable de se conduire, à la merci de son favori, l'eunuque Héraclius. On persuada à Valentinien III de se débarrasser d'Aèce, le dernier rempart de l'empire : Aèce fut assassiné sous les yeux mêmes de l'empereur, à Rome, le 21 septembre 454. Quelques mois plus tard, à Rome, Valentinien III était à son tour assassiné, 16 mars 455. Martroye, p. 150-154. La lignée mâle de Théodose, qui s'éteignait avec lui, faisait une pitoyable fin. Supposé que l'on doive suspecter les récits de Procope au sujet de Valentinien III, quelle pauvre figure que celle de ce prince « sans forces et sans cœur », comme dit Tillemont, « empereur de palais dont jamais les armées ne virent la majesté pâle », comme dit Duchesne! On n'en est pas moins déconcerté de ne trouver chez saint Léon pas un mot de remerciement ou de commisération à son adresse.

Valentinien III fut remplacé le jour même de sa mort par le sénateur Pétronius Maximus. Genséric jugea le moment favorable pour tenter un coup sur Rome, sa flotte parut à l'embouchure du Tibre. La panique fut aussitôt immense à Rome et tout ce qui pouvait fuir fuyait : l'empereur Pétronius Maximus fut tué par des soldats au moment où il prenait lui-même la fuite, le 31 mai 455 : il avait régné soixante-dix-sept jours. Trois jours après, Genséric entra dans Rome. Saint Léon, accompagné de tout le clergé, vint à la rencontre du roi des Vandales, à la *Porta Portuensis*, dans l'espoir qu'il réussirait auprès de lui comme il avait réussi auprès du roi des Huns : il obtint que les Vandales ne brûleraient pas Rome et ne massacreraient pas ses habitants, mais il ne put préserver la ville d'un pillage qui dura quatorze jours. Grisar, t. I, p. 79-82; Martroye, p. 159-161.

On a des détails sur ce pillage. Les chariots ne se comptaient pas qui emportaient les richesses enlevées aux temples, aux églises, aux palais. Procope signale parmi ces richesses les dépouilles du temple de Jérusalem, apportées jadis par Titus et déposées par Vespasien dans le Temple de la Paix, mais ces dépouilles subsistaient-elles encore ? Grisar note que, si les églises de Rome souffrirent toutes du pillage des Vandales, seules la basilique de Saint-Pierre, la basilique de Saint-Paul, peut-être la basilique du Latran, furent épargnées. Grisar, p. 81-82. La confession de Saint-Pierre possédait une grande pièce d'orfèvrerie en or, où figuraient le Christ et les douze apôtres dans une série d'arcades décorées de pierres précieuses : c'était un *ex-voto* offert par Valentinien III, du temps du pape Xyste. Nous savons que cette pièce d'orfèvrerie échappa au sac de Genséric, et elle subsistait à l'époque de Charlemagne. Duchesne, *Lib. pontif.*, t. I, p. 235, n. 8.

Genséric évacua Rome et l'Italie, emmenant des milliers de prisonniers, au premier rang desquels était Licinia Eudoxia, veuve de Valentinien III, et ses deux filles Eudoxia et Placidia.

A Constantinople, le successeur de Théodose II, l'honnête Marcien, ne reconnut pas Pétronius Maximus, et se considéra comme l'unique empereur de tout l'Empire romain, mais il ne pouvait rien contre Genséric, qui mit la main sur ce qui restait aux Romains en Afrique. Cependant, en Occident, l'homme que Pétronius Maximus avait placé à la tête de l'armée, Éparchius Avitus, se faisait proclamer empereur à Arles, 29 août 455, et arrivait à Rome le 21 septembre : le sénat le reconnut, et Marcien à son tour le reconnut. Mais à la tête de l'armée était maintenant Ricimer, suève d'origine et arien : en 456, il montra sa valeur en arrêtant la flotte vandale qui menaçait de nouveau l'Italie. Le 18 octobre 456, il déposait Avitus. Il allait demeurer jusqu'à sa mort (472) le maître de l'Italie, sans oser se faire roi ou empereur. Le 1er avril 457, après un interrègne de près de cinq mois, il revêtait de la pourpre Majorien. Le choix eût été heureux, si Ricimer n'avait vite pris ombrage des desseins de l'empereur et ne l'avait déposé (2 août 461) et mis à mort (7 août). Il le remplaça par une ombre d'empereur, Libius Sévérus (19 novembre 461), qui occupa l'emploi jusqu'au 15 septembre 465 où il mourut. Ricimer alors se tournera vers Constantinople et

demandera à l'empereur Léon de se donner un collègue occidental, ce sera Anthémius, inauguré à Rome le 12 avril 467. Duchesne, *Histoire ancienne*, t. II, p. 648-651 ; Martroye, p. 167 sq.

Saint Léon a donc été le témoin de ces événements, de l'assassinat de l'empereur Maximus à Rome en 455, du sac de Rome par les Vandales en 455, de la perte de l'Afrique romaine, de l'inauguration de l'empereur Avitus en 455, de la fortune de l'arien Ricimer, de la déposition d'Avitus, de l'avènement de Majorien. Ces événements n'ont laissé aucune trace dans les écrits de saint Léon, à l'exception du sac de Rome par les Vandales, au sujet duquel nous l'avons vu reprocher à ses auditeurs romains leur ingratitude envers les saints apôtres qui les ont libérés. « On ne trouve point qu'il ait pris d'autre part à ces malheurs, » écrit Tillemont, t. XV, p. 779.

III. Saint Léon et l'Occident. — 1° *Saint Léon et les Gallo-Romains.* — La Gaule romaine est bien réduite maintenant. Les Francs sont à Trèves depuis 413, les Burgondes à Worms, les Goths se sont fait céder en 419 toute l'Aquitaine maritime de la Loire aux Pyrénées et Toulouse est leur capitale. Arles reste le siège de la préfecture romaine des Gaules et le quartier général d'Aèce. En 426, l'évêché d'Arles a été dévolu à saint Honorat, le fondateur de Lérins, et après lui à son disciple saint Hilaire, 429-449, dont le prestige est grand, le zèle plus grand encore, et qui, avec le concours des autorités romaines, fait sentir sa sollicitude envahissante à tout ce qui reste en Gaule de pays romain. Sur l'expression *Romania*, qui apparaît dès lors, voyez *Epist.*, CLXVIII, 17, 18, et cf. une note de P. Monceaux, dans le *Bulletin des Antiquaires de France*, 1920, p. 152-157.

En 443 ou 444, étant à Auxerre chez l'évêque saint Germain, Hilaire accueille des gens de Besançon qui se plaignent de leur évêque Célidonius. Hilaire instruit aussitôt l'affaire en concile et met Célidonius en demeure de résigner l'épiscopat. Célidonius se rend à Rome avec ses témoins. Hilaire l'y suit, et, se présente au pape Léon. Celui-ci lui signifie que la cause sera examinée au concile romain, fin de 444 ou début de 445.

Hilaire s'y rend, en effet, et, mis en cause lui-même, il semble avoir perdu tout sang-froid et s'être laissé aller à reprocher au pape la domination qu'il prétendait exercer sur les Églises de Gaule. Il dévoilait, dira saint Léon, Jaffé, n. 407, les secrets de son cœur, en des paroles que nul laïque n'aurait pu prononcer, nul évêque entendre. Le pape, en effet, prête à l'évêque d'Arles l'arrière-pensée de se soustraire à l'autorité du Siège apostolique, d'assujettir tous les évêques gallo-romains à la sienne, de s'attribuer leur ordination, d'accaparer les pouvoirs des métropolitains, de retenir les causes qui de droit sont à Rome. *Ibid.* Célidonius réhabilité, Hilaire avait à répondre de ses abus de pouvoir devant le concile romain : il préféra se dérober à cet examen ; il prit la fuite et revint à Arles. La lettre *Divinæ cultum* de saint Léon aux évêques de Viennoise, Jaffé, n. 407, est l'acte par lequel le pape se prononce sur l'affaire.

Dieu, dit saint Léon, qui a fait prêcher la religion aux nations par les apôtres, a distribué cet office aux apôtres de telle sorte qu'il l'a confié à saint Pierre en premier, pour que, de saint Pierre comme de la tête, ses dons divins pussent se répandre dans tout le corps, et que l'on comprît que celui-là n'a point de part à l'économie divine qui ose se séparer de la solidité de Pierre. La présomption est impie de quiconque tente de briser la *potestas* de cette pierre sacrée, pour satisfaire son ambition, au mépris des exemples des anciens. Vous voudrez bien considérer que le Siège apostolique, eu égard à la révérence qui lui est due, a été consulté par les évêques de votre province d'innombrables fois, sous forme soit de consultations, soit d'appels. On voulait de part et d'autre préserver l'unité de l'esprit et le lien de la paix : la sollicitude de Rome ne cherchait pas son intérêt, mais celui du Christ, appliquée qu'elle était à respecter la dignité des Églises et des évêques : *Sollicitudo nostra ...dignitatem divinitus datam nec Ecclesiis nec Ecclesiarum sacerdotibus abrogabat.* Importante déclaration, où se définit le régime des relations des évêques gallo-romains et de Rome.

La pape Léon notifie donc que Célidonius s'est justifié et a été rétabli sur son siège. Autre cause, celle de l'évêque Projectus, qui, étant malade, a eu la surprise de voir Hilaire lui donner prématurément un successeur. Projectus n'étant pas un suffragant d'Arles, l'intervention d'Hilaire est deux fois un abus. Rome maintient donc Projectus en possession, et rappelle que le métropolitain de la province a seul mission d'ordonner un évêque dans sa province. Il faut que l'évêque soit élu par ceux qu'il gouvernera : *Qui præfuturus est omnibus, ab omnibus eligatur.* Les conciles doivent être strictement provinciaux : défense à Hilaire de convoquer des conciles plus larges, défense d'intervenir dans des conciles qui ne seraient pas de sa province. Le pape termine sa lettre aux évêques de Viennoise en les exhortant à observer ce qu'il vient de leur prescrire par l'inspiration de Dieu et du bienheureux apôtre Pierre, et à considérer que ces prescriptions sont pour l'avantage non pas tant du Siège apostolique que des évêques : le pape entend défendre les évêques gallo-romains contre les entreprises de domination de l'évêque d'Arles et empêcher que leurs privilèges soient confisqués par lui. Le pape est pour le maintien du régime établi, pour l'ordre contre l'arbitraire : il n'y a pas à chercher de machiavélisme dans une politique d'ordre et de tradition que nous retrouverons partout la même.

La lettre *Divinæ cultum*, qui ne porte pas de date, fut expédiée aux évêques gallo-romains avec une constitution de Valentinien III, du 8 juillet 445, adressée par l'empereur à Aèce. Valentinien III est à cette date à Rome. *Inter S. Leon. Epist.*, XI. L'empereur rappelle les abus commis par l'évêque d'Arles, Hilaire, abus qu'il ne connaît que par une *relatio* du pape Léon. Ces abus de pouvoir, offensants pour « la majesté de l'empire et pour le respect dû au Siège apostolique », ont été instruits à Rome par le pape et une sentence a été prononcée contre Hilaire. Cette sentence n'avait pas besoin de la sanction impériale pour être reçue dans les Gaules : *Quid enim tanti pontificis auctoritati in Ecclesiis non liceret ?* L'empereur a tenu cependant à appuyer la sentence du pape, afin d'empêcher Hilaire ou tout autre d'aller contre les décisions de l'évêque de Rome. Défense aux évêques, tant des Gaules que des autres provinces, d'innover contre la coutume ancienne sans le consentement du pape de la Ville éternelle. Leur loi et la loi de tous doit être ce que prescrit l'autorité du Siège apostolique. Tout évêque qui, cité à comparaître au tribunal de l'évêque romain, ne se sera pas présenté, y sera contraint par le gouverneur de la province ; tout gouverneur qui aura manqué à ce devoir sera frappé d'une amende de dix livres d'or. Valentinien énonce que le *primatus* du Siège apostolique est fondé sur le *meritum* de saint Pierre, *qui est princeps episcopalis coronæ*, et fondé sur la dignité de la ville de Rome : ce *primatus* a été confirmé par « l'autorité du sacré synode ». Aucune entreprise n'est recevable contre l'autorité de ce siège. La paix des Églises ne sera assurée que si l'univers reconnaît son chef : *Tunc demum Ecclesiarum pax ubique servabitur, si rectorem suum agnoscat universitas.*

Cette constitution de Valentinien III porte l'empreinte de l'esprit de la cour de Ravenne, où l'on

associe toujours la grandeur de Rome, la vieille Rome, à l'éminente dignité de l'évêque de Rome : le *primatus* du siège est aux yeux de l'empereur confirmé par la *romanæ dignitas civitatis.* L'empereur n'oublie pas pour autant que ce *primatus* a pour fondement le *meritum*, c'est-à-dire la dignité, de l'apôtre Pierre. Il sait aussi que ce *primatus* a été consacré par un concile, celui de Nicée, peut-on penser, dans son 6e canon interprété comme si ce canon avait défini la primauté du siège romain. Cette interprétation se rencontre pour la première fois sous la plume du pape Boniface, en 422. *Siège apostolique*, p. 260. Valentinien III tire de ces considérants la conclusion que l'évêque de Rome est à la tête de toute la catholicité : *Rectorem suum agnoscat universitas.*

Tillemont a écrit avec aigreur : « Il (saint Léon) obtint de Valentinien une loi célèbre trop favorable à la puissance de son siège, mais peu honorable à sa piété. » *Mémoires*, t. xv, p. 441. Qu'est-ce que la piété de saint Léon a à voir dans cette loi ? M. Babut, *Le concile de Turin*, 1910, p. 182, déclare que le pape Léon a été, « sinon le rédacteur, à coup sûr l'inspirateur » de la loi, et que cette loi marque la fin du conflit « entre la politique dominatrice du siège de Rome et l'esprit d'autonomie des gallicans, entre la nouvelle discipline monarchique et l'ancienne discipline conciliaire de l'Église. » *Ibid.*, p. 183. F. W. Puller, *The primitive saints and the see of Rome*, édit. de 1914, p. 201, voit dans cette loi « l'autocratie décrépite de l'Empire moribond imposant au *home* de la liberté, l'Église de Dieu, sa haïssable ressemblance. » Combien « il est douloureux de penser qu'un si noble caractère que saint Léon ait pu ternir son histoire par cet acte avilissant ! » Le vieux-catholique Langen, dans sa *Geschichte der römischen Kirche*, t. II, p. 15, témoigne de plus de finesse en signalant dans l'acte de Valentinien III « la première reconnaissance légale du *Papsttum* », en un temps « où tout ce qui fortifiait la considération et le pouvoir de Rome paraissait un moyen d'enrayer la décadence de l'Empire d'Occident. » L'empereur utilisait la primauté du siège de Rome au bénéfice de l'Empire d'Occident, bien plus que le pape ne fortifiait sa primauté par l'appui que lui donnait l'empereur. Duchesne a pu dire : « Si la monarchie ecclésiastique avait tenu à une loi d'Empire, elle aurait été peu solide. En 445, l'Empire d'Occident était bien malade, et sa chétive existence ne devait pas se prolonger au delà d'une trentaine d'années. » Duchesne, *Le concile de Turin*, dans *Revue historique*, 1905, t. LXXXVII, p. 292-294. Cf. mon *Siège apostolique*, 1924, p. 457-460.

Sur la politique gallo-romaine de Léon, les gallicans étaient pleins de rancœur, témoin Quesnel, témoin Tillemont; et les anglicans ont hérité de ces ressentiments. Voyez C. Gore, art. *Leo I pope* du *Dictionary of christian biography*, p. 660-661, qui accuse saint Léon d'avoir été dans cette affaire « impérieux, précipité, injuste, et sans grands scrupules. » Le fait est, ajoute-t-il, qu'il était « tenté par l'occasion que lui offrait l'appel (de Célidonius) de fortifier une revendication contestée du siège de Rome et d'étendre la prérogative romaine; la tentation était trop forte pour lui. » Avons- nous besoin de souligner combien la conduite prêtée là à saint Léon jure avec son caractère. Léon n'innovait rien, il maintenait l'ordre établi et le défendait contre les entreprises de saint Hilaire. Voir Bonwetsch, art. *Leo I*, de la *Realencykl.* de Hauck, p. 370

La sévérité témoignée par saint Léon à l'évêque d'Arles fut intransigeante : quand Hilaire mourut, le 5 mai 449, il n'était pas rentré en grâce auprès du pape. Son successeur, Ravennius, fut bien accueilli : voir la lettre de saint Léon à Ravennius, 22 août 449, Jaffé, n. 435. Mais la supplique de dix-neuf évêques de Viennoise, de Narbonnaise, de Provence, sollicitant une restauration de la primatie d'Arles, fut rejetée par Léon : voir sa réponse, 5 mai 450, Jaffé, n. 450. Le pape n'avait aucun grief contre Ravennius, Jaffé, n. 451, mais il ne voulait pas entendre parler d'une primatie qui s'interposerait entre les évêques gallo-romains et lui. Il voulait maintenir chaque province sous la présidence de son métropolitain et conserver à chaque concile provincial sa compétence provinciale, réserve faite des *causæ majores* qui seraient portées à Rome.

Le régime étant ainsi défini, les relations de Rome et des évêques gallo-romains sont fréquentes et cordiales. Nous voyons Léon, 5 mai 450, Jaffé, n. 451, adresser à l'évêque d'Arles, Ravennius, un exemplaire de sa lettre à Flavien (du 13 juin 449), qu'il le prie de porter à la connaissance de ses collègues. Le prêtre et le diacre gallo-romains qui porteront ce courrier à Arles diront de vive voix à Ravennius *quæ committenda litteris non fuerunt.* La lettre à Flavien est aussitôt accueillie avec ferveur par les évêques gallo-romains. Voir *Inter S. Leon. Epist.*, LXVIII, lettre des évêques de Grenoble, de Genève, de Vence. Voir *ibid.*, XCIX, lettre de Ravennius et de quarante-quatre évê gallo-romains, en réponse à saint Léon : la lettre à Flavien a été reçue par tous les évêques de Gaule qu i la garderont *ut symbolum fidei.* Béni soit Dieu qui a donné un tel évêque au Siège apostolique, source et origine de notre religion!

Rappelons que chaque année le pape notifie aux évêques gallo-romains, par l'intermédiaire de l'évêque d'Arles, la date pascale de l'année qui vient. Voir, de juillet 451, la lettre à Ravennius, Jaffé, n. 477, où Léon relève comme une *divina institutio* et une *paterna traditio* la mission qui est confiée à sa sollicitude de notifier l'échéance pascale, *cujus notitiam per dilectionem quoque tuam omnibus voluimus declarari.* Voir, de juillet 454, Jaffé, n. 512, la lettre adressée à « tous les évêques catholiques » établis dans les Gaules et les Espagnes, et dans laquelle Léon fait valoir que *maxime nobis et principaliter providendum est ne in paschalis festi die, vel ignorantia, vel præsumptio, peccatum diversitatis incurrat.* L'unanimité à célébrer la fête de Pâques le même jour manifestera l'unanimité de la foi : *Sicut una fide jungimur, ita una solemnitate feriemur,* allusion peut-être aux Églises barbares et ariennes qui n'ont pas de date commune. *Siège apostolique*, p. 467-468.

Les relations de saint Léon et des chrétientés celtiques ne sont pour nous documentées par rien. A noter seulement la seconde expédition de saint Germain d'Auxerre, en 447, accompagnée de Sévère de Trèves. Dom Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, 1911, p. 34.

2° *Saint Léon et les Espagnols.* — Depuis la conquête de l'Espagne par les Barbares, l'épiscopat catholique d'Espagne, assujetti à des rois ariens, regarde vers Rome avec plus de dévotion. Turribius, évêque d'Astorga, a écrit au pape Léon et lui a fait porter avec sa lettre un mémoire par un de ses diacres : il se plaint que le priscillianisme renaisse en Espagne, et il implore le secours de Rome. Nous avons la réponse du pape à Turribius, 21 juillet 447, Jaffé, n. 412. Sur l'authenticité de cette lettre, Bardenhewer, *Geschichte*, t. III, p. 415 et t. IV, p. 621.

Nos pères, lui dit-il, ont eu bien raison, au temps où cette hérésie est née, de tout faire pour que, dans le monde entier elle fut rejetée de l'Église universelle, et en ce temps-là les princes de ce monde détestaient cette folie sacrilège jusque-là qu'ils abattirent du glaive des lois son auteur et ses disciples. Cette sévérité, continue le pape, servit longtemps la douceur ecclésiastique, qui s'en tient au jugement des évêques

et a horreur des vindictes sanglantes, mais est aidée par les sévères lois des princes chrétiens, les hérétiques recourant souvent au remède spirituel par crainte du supplice corporel. On voit là saint Léon, après saint Augustin, professer que l'Église condamne l'hérétique dans sa doctrine, et s'en remet aux princes pour les poursuivre, mais ne veut pas de sang. Le pape gémit d'ailleurs que l'invasion des Barbares en Espagne ait mis en sommeil les lois impériales. Il gémit que les évêques ne puissent plus tenir de conciles. Il gémit que des évêques catholiques aient manqué de zèle contre le priscillianisme renaissant. Il dresse un *syllabus* des erreurs priscillianistes, en quinze articles. Le diacre que Turribius a envoyé à Rome en rapporte des lettres pour les évêques des provinces de Tarragone, de Carthagène, de Lusitanie, de Galice, que le pape invite à tenir un *generale concilium*, et à condamner le erreurs énumérées dans le *syllabus :* les évêques qui s'y refuseront seront excommuniés.

Ces mesures visaient surtout des évêques de Galice, à commencer par celui de Braga. En fait, on ne put tenir le concile général suggéré par le pape. Mais on se borna à dresser un formulaire, qui fut signé par les évêques des provinces de Tarragone, de Carthagène, de Lusitanie, et aussi de Bétique, et soumis ensuite à l'évêque de Braga, métropolitain de Galice. Les évêques galiciens signèrent tous, certains cependant avec une bonne foi douteuse.

La lettre de saint Léon à Turribius jette un jour sur la pénible condition de l'Espagne, depuis qu'elle n'est plus romaine. On ne trouve pas d'autre trace d'intervention du pape en Espagne dans les vingt ans de son pontificat, sinon que, en 451, par l'intermédiaire de l'évêque d'Arles, Ravennius, il fait parvenir à l'épiscopat catholique d'Espagne sa lettre à Flavien. Idatius, *Chron.*, *P. L.*, t. LI, col. 883. Il faisait parvenir aussi chaque année la notification de la date pascale. Jaffé, n. 512.

3° *Saint Léon et les Africains.* — L'Afrique romaine est depuis 430 la proie des Vandales. En 442, Genséric a été par Valentinien III reconnu maître de la Proconsulaire, de la Byzacène, d'une partie de la Numidie, les Romains gardant le reste de la Numidie et les Mauritanies. En 455, toute l'Afrique est aux Vandales, et les Vandales sont ariens.

En 446, par une lettre du 10 août, Jaffé, n. 410, saint Léon s'adresse aux évêques de Mauritanie Césarienne. Les relations de Rome et de ce qui reste d'Afrique romaine sont fréquentes, *crebrior ad nos commeantium sermo*, peut écrire le pape. Il parle d'un évêque Potentius, un évêque africain apparemment, qui est venu à Rome et que le pape a chargé d'une mission auprès des évêques de la Césarienne, l'accréditant pour enquêter sur les élections épiscopales irrégulières que l'on a signalées au Siège apostolique. Potentius, son enquête faite, a adressé à Rome une *relatio* qui n'a que trop confirmé les craintes du pape. Il s'en ouvre dans sa lettre du 10 août aux Africains. Il intervient, leur dit-il, parce que l'on est venu de chez eux se plaindre à lui, et parce que l'exige la sollicitude qu'il a de droit divin de l'Église universelle. On a fait évêques des hommes qui avaient été mariés deux fois ou qui avaient épousé des veuves, on a fait évêques des hommes qui n'avaient point passé par les degrés préalables de la hiérarchie. Il tolérera ces infractions aux *statuta* du Siège apostolique, mais il les interdit à l'avenir.

On a soumis au pape le cas de Donatus, évêque de Salica, un novatien revenu au catholicisme avec son peuple. Saint Léon veut qu'il soit maintenu à la tête de son Église, mais il devra répudier par écrit l'erreur novatienne et envoyer à Rome sa profession de foi. Maximus, qui a été fait évêque, et qui est un donatiste rallié, sera maintenu pareillement, à condition d'adresser aussi sa profession de foi à Rome. Pour Aggarus et Tibérianus, dont les élections ont été troublées par des séditions, saint Léon s'en remet à l'examen des comprovinciaux, et attend leur *relatio* pour statuer.

La présente lettre sera portée aux destinataires par l'évêque David, qui est apparemment l'évêque qui a porté à Rome la *relatio* de Potentius. Saint Léon exhorte les évêques de Césarienne à la concorde, au respect des canons et des *statuta* des saints Pères, spécialement en ce qui concerne les élections épiscopales. Que l'on ne donne pas d'évêques à des localités où des prêtres peuvent suffire : il faut prendre garde à ne pas diminuer la dignité du sacerdoce par la multiplication des évêques.

Cette lettre de saint Léon est très remarquable pour autant qu'elle révèle l'action du pape dans cet épiscopat africain, naguère encore si ombrageux à l'égard du Siège apostolique. Il n'y a plus pour l'épiscopat africain de concile d'Afrique. C'est à Rome que l'on demande maintenant la règle, l'ordre : c'est Rome qui dit le droit, qui juge des plaintes, qui pose des conditions, qui édicte des sanctions. C'est de Rome que l'évêque Potentius reçoit mission d'enquêter, à Rome que l'évêque David porte la *relatio* de Potentius, à Rome que l'on statue sur des évêques de Césarienne. Quel contraste entre cette lettre du pape Léon en 446 et la lettre au pape Célestin du concile de Carthage de 426. L'évêque de Rome s'est substitué au concile d'Afrique et au primat de Carthage. Mais dans sa lettre saint Léon ne prétend pas tenir leur place, c'est en vertu de l'autorité du Siège apostolique qu'il parle et agit. *Siège apostolique*, p. 477-481.

La lettre aux évêques de Mauritanie Césarienne touche à un dernier point que Tillemont, *Mémoires*, t. XV, p. 423 a écarté trop vite en accordant au P. Quesnel que le texte était ici interpolé : l'authenticité a été bien établie par les Ballerini et elle ne fait plus question. Lupicinus, évêque (en Mauritanie Césarienne selon toute vraisemblance), s'est adressé au pape, lui demandant de lui rendre la communion, parce que ses collègues africains l'avaient excommunié, et, l'ayant excommunié, n'avaient pas tenu pour suspensif l'appel qu'il avait fait à Rome. Les collègues de Lupicinus ont ordonné un évêque à sa place. Saint Léon s'élève contre cette procédure : l'appel de Lupicinus à Rome devait, prononce-t-il, suspendre toute action de ses collègues. Le pape repousse donc absolument la vieille prétention de l'épiscopat africain de ne pas reconnaître les appels à Rome. Néanmoins, saint Léon se borne à rendre la communion à Lupicinus, il ne retient pas sa cause à Rome, il la renvoie aux évêques africains : il estime sans doute qu'elle n'a pas été entendue vraiment par les évêques africains, qu'elle reste à être entendue et par ses juges de première instance. Les causes, dit-il, qui concernent la concorde des évêques, nous voulons qu'elles soient jugées sur place : on nous en adressera une *relatio*, et ce qui aura été bien jugé nous le corroborerons de notre sentence. Sans aucun doute, saint Léon connaît les dispositions des évêques africains, il les ménage, mais s'il s'offre à confirmer les justes sentences de l'épiscopat d'Afrique, comment ne se réserverait-il pas le droit de réformer celles qu'il estimera injustes ?

Tillemont a écrit : « Quelques-uns croient que saint Léon fut bien aise d'avoir cette occasion d'étendre son pouvoir dans l'Afrique, contre les efforts que les Africains avoient faits sous Célestin pour l'empescher, l'accablement où estoit cette belle province estant assez favorable. » *Loc. cit.*, Port-Royal se reconnaît à cette acrimonie! Saint Léon était fidèle à la doctrine et à l'action du Siège apostolique, dont la sollicitude allait à maintenir partout la règle et l'ordre, mais qui

attendait pour intervenir qu'on l'en priât. L'accablement de l'Afrique catholique devait émouvoir saint Léon plus que sa lettre aux évêques de Césarienne ne le dit, et nous savons que saint Léon n'a rien d'un pontife plaintif et gémissant. Nous savons aussi que, en 454, Genséric autorisera la clergé catholique de Carthage à se donner un évêque, *post longum silentium desolationis*, et il l'autorisera sur les instances de Valentinien III, *supplicante Valentiniano Augusto*. Victor de Vit, *Hist.*, I, 24, édit. Petschenig, p. 11. On peut croire que Valentinien n'avait rien fait en cela qu'à l'instigation du pape.

4° *Saint Léon et l'Illyricum oriental.* — Les provinces de la péninsule des Balkans se partagent entre quatre diocèses impériaux (Thrace, Macédoine, Dacie, Illyricum). La Thrace a toujours appartenu à l'Empire d'Orient, l'Illyricum proprement dit (Dalmatie, Norique, Pannonie) à l'Empire d'Occident. Entre les deux, la Macédoine (Thessalie, Épire, Achaïe, et les îles dont la Crète), et la Dacie (les deux Dacies, la *Mœsia superior*, la Dardanie, la Prévalitane), détachées de l'Occident, en 379, par l'empereur Gratien, et attribuées à l'Orient, ont formé l'Illyricum oriental. Mais cet Illyricum est resté de l'obédience de Rome. *Siège apostolique*, p. 245-246. Sur le régime ecclésiastique de cet Illyricum, on pourra voir *ibid.*, p. 246-265, et Duchesne, *Églises séparées*, 1896, p. 229-279.

Saint Léon n'a pas touché au régime de l'Illyricum oriental. Nous avons une lettre de lui, 12 janvier 444, aux évêques et métropolitains de l'Illyricum, Jaffé, n. 403, et une autre, même date, à l'évêque de Thessalonique Anastase. Jaffé, n. 404. Aux métropolitains, le pape rappelle qu'il a cure de toutes les Églises, et que le Seigneur attend cela de lui, le Seigneur qui a conféré à l'apôtre Pierre le *primatus* de la dignité apostolique, pour le récompenser de sa foi, et établi l'Église universelle sur la solidité de ce fondement. Il plaît au pape d'associer à sa responsabilité les évêques liés à lui par la charité : il a donc confié à l'évêque de Thessalonique la mission d'être son vicaire, suivant en cela l'exemple que lui ont donné ses vénérés prédécesseurs.

Dans sa lettre à Anastase, saint Léon explique que la sollicitude qu'il exerce envers les Églises, du fait qu'il est établi, ainsi que le Seigneur l'a voulu, dans un poste d'observation, *in speculis*, lui dicte de donner son assentiment aux choses dont on l'informe et qui sont bien, comme aussi d'appliquer à ce qui appelle une correction le remède de la coercition. Il répond donc au juste désir de l'évêque de Thessalonique en lui confirmant le vicariat sur l'Illyricum, conféré par le pape Sirice à Anysius, et conféré aussi bien au successeur de celui-ci, Rufus, par le pape Innocent.

Dans une autre lettre au même Anastase (début de 446), saint Léon lui rappelle, Jaffé, n. 411, qu'il l'a fait son vicaire pour être aidé par lui dans la responsabilité qu'il a de toutes les Églises, *curam quam universis Ecclesiis principaliter ex divina institutione debemus.* Chacune des provinces de l'Illyricum oriental conserve son concile provincial, qui s'assemble deux fois l'an et qui connaît de toutes les causes des divers ordres de l'Église. Si le différend est entre évêques, si la matière en est grave, si la cause ne peut être tranchée en concile provincial, le métropolitain la soumettra à l'évêque de Thessalonique, qui fera comparaître les parties devant lui, et qui, s'il ne peut procurer une solution, renverra la cause à Rome. En chaque province, le métropolitain gardera tous les droits que les canons reconnaissent à sa dignité, et à ces droits ne dérogera pas la sollicitude que le Siège apostolique délègue à l'évêque de Thessalonique. Quant à ce dernier, saint Léon lui recommande d'évoquer à lui le moins de causes possible, de peur de paraître chercher à humilier ses collègues. Si une *causa major*, se présente qui rende nécessaire une réunion d'évêques, il suffira que, en chaque province, le métropolitain désigne deux évêques pour se rendre à Thessalonique. Si dans ce *conventus* il arrivait que l'avis de l'évêque de Thessalonique différât de celui de ses collègues, il faudrait en référer à Rome avec procès-verbaux à l'appui, et le pape déciderait. Tous nos soins, dit saint Léon, ont pour fin de procurer l'unité de la concorde et le maintien de la discipline. L'évêque de Thessalonique n'est d'ailleurs pas seul à pouvoir saisir le pape, car des appels directs peuvent se produire, *vocem appellationis*.

Ces deux lettres décrivent au mieux le régime de l'Illyricum et sont d'un canoniste averti. Le pape doit assurer sa suprématie, et la suprématie en second de son vicaire ; il a aussi à préserver les droits des évêques et des métropolitains ; et la balance est difficile à bien assurer. Les évêques de l'Illyricum murmurent que leurs droits sont diminués, et ils ne se soumettent pas de bon gré à Thessalonique : voir Jaffé, n. 403. L'évêque de Thessalonique manque de mesure, et Léon l'engage à user de ménagements : *Plus caritas quam potestas*, lui dit-il, Jaffé, n. 411. Cette belle maxime vient sous la plume du pape à l'occasion d'un abus de pouvoir commis par l'évêque de Thessalonique au préjudice de l'évêque de Nicopolis, Atticus. Celui-ci est allé se plaindre à Rome accompagné d'évêques de sa province ; l'évêque de Thessalonique y a expédié de ses diacres pour se justifier. Léon a écouté les uns et les autres et il écrit à son vicaire pour le blâmer. Il lui dit : *Vices nostras ita tuæ credidimus caritati ut in partem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis.*

Cette lettre est importante, en tant qu'elle décrit le rôle du Siège apostolique. Au pape appartient une *sollicitudo* pleine, une *potestas* pleine. Il ne délègue ni l'une ni l'autre, pleinement, à son vicaire, qui ne doit pas usurper sur la *potestas* du pape. Que celui-ci se tienne strictement et scrupuleusement aux instructions qu'il a reçues de Rome, qu'il consulte Rome, qu'il renvoie à Rome. Dans cette perspective, loin d'être une confédération d'évêques égaux et autonomes, l'épiscopat apparaît comme une hiérarchie à quatre échelons : d'abord les évêques d'une même province ; à leur tête, le métropolitain ; au-dessus des métropolitains, le vicaire (de Thessalonique) ; plus haut, l'évêque de Rome. Il en est du moins ainsi en Illyricum oriental. Saint Léon s'applique à justifier l'inégalité épiscopale.

Les évêques, dit-il, ont une commune dignité (celle du sacerdoce), mais il y a entre eux des différences : *dignitas communis non tamen ordo generalis.* Entre les apôtres, il y avait parité d'honneur et différence de pouvoir, *in similitudine honoris fuit quædam discretio potestatis*, car, s'ils étaient tous les élus du Sauveur, à un seul il avait été donné d'être prééminent sur les autres. De cette règle posée par le Sauveur est sortie l'inégalité de l'épiscopat, *de qua forma episcoporum quoque est orta distinctio.* Dans une même province, il est un évêque qui a la préséance, *(cujus) inter fratres haberetur prima sententia.* Les évêques de certaines grandes villes ont une sollicitude plus étendue, *quidam in majoribus urbibus constituti sollicitudinem (susceperunt) ampliorem :* par eux le soin de l'Église universelle converge au siège de Pierre de sorte qu'elle ne soit nulle part en rien en désaccord avec son chef, *per quod ad unam Petri sedem universalis Ecclesiæ cura conflueret, et nihil usquam a suo capite dissideret.* Saint Léon a dessein évidemment de justifier le régime établi en Illyricum, et de le justifier contre les critiques et les murmures d'évêques qui se regimbent contre le vicariat de l'évêque de Thessalonique, sinon contre le *principatus* de l'évêque de Rome. Le vicariat

est une institution propre à l'Illyricum, institution récente et dont l'avenir est très court : il disparaîtra en 484 à partir du schisme d'Acace. La distribution des évêques en provinces, avec un métropolitain à la tête de chaque province, pour être plus ancienne et autrement durable, est une création purement ecclésiastique et contingente. Il reste l'épiscopat, et l'unité nécessaire de cet épiscopat procurée par le lien qui rattache l'Église universelle à sa tête, *caput*, qu'est le siège de Pierre.

IV. Saint Léon et l'Orient. — 1° *Jusqu'à l'affaire d'Eutychès.* — Saint Cyrille, évêque d'Alexandrie, meurt en 444, 27 juin. Il a connu et apprécié saint Léon quand celui-ci n'était encore que diacre de l'Église romaine, nous l'avons noté. Léon estimait sa doctrine hautement, Jaffé, n. 451 et 452, abstraction faite sans doute de ses anathématismes. Les quatre ans que vécut Cyrille après l'avènement de Léon, leur entente ne put manquer d'être étroite. De ce que dut être leur correspondance, on a un fragment de Cyrille en réponse à une consultation que lui a adressée le pape sur la date de Pâques de 444, donc en 443. *P. L.*, t. liv, col. 601-606. Mais l'authenticité de ce fragment est contestée. Bonwetsch, art. *Leo I* de la *Realencyklopädie* de Hauck, p. 368. On sait que Rome s'en rapportait à Alexandrie pour le comput de la date de Pâques. Voyez la lettre de saint Léon à l'empereur Marcien, 15 juin 453, Jaffé, n. 497, rappelant que les saints Pères ont confié à l'évêque d'Alexandrie le soin de publier pour chaque année l'échéance de Pâques, *quoniam apud Ægyptios hujus supputationis antiquitus tradita esse videbatur peritia*, et que l'évêque d'Alexandrie chaque année la notifiait au Siège apostolique, *cujus scriptis ad longinquiores Ecclesias indicium generale percurreret.* Quand saint Cyrille fut mort, le siège d'Alexandrie échut à son archidiacre Dioscore, qui adressa à Rome, pour y porter la nouvelle de son élévation, le prêtre alexandrin Posidonios, qui paraît avoir été entre 440 et 444 et même dès 430, maintes fois délégué d'Alexandrie à Rome, *toties ad nos missus*, dira Léon dans sa réponse à Dioscore.

Nous avons cette réponse, en effet, 21 juillet 444. Jaffé, n. 406. Le pape exprime à Dioscore l'estime qu'il fait de ses mérites et l'affection qu'il a pour lui. Le pape sent aussi bien le prix de l'entente de Rome et d'Alexandrie. Nous devons, écrit-il, n'avoir qu'une pensée, qu'une action. Le pape cependant tient à marquer que pareille entente n'implique pas l'égalité des deux sièges. Si Alexandrie est le siège de saint Marc, Rome est le siège de saint Pierre, et l'apôtre Pierre a reçu du Seigneur le *principatus apostolicus.* L'Église romaine a gardé les institutions que lui a données Pierre. Marc étant disciple de Pierre, comment les institutions d'Alexandrie pourraient-elles être en contradiction avec celles de Rome ? A Rome, les ordinations des évêques, des prêtres, des diacres, se célèbrent le dimanche, jamais en semaine. Cet usage, que nous tenons des apôtres, nous voulons que vous le gardiez. Autre prescription : chaque fois que se célèbre une *solemnior festivitas* à laquelle le peuple assiste en foule, s'il vient plus de fidèles que n'en peut contenir la basilique, on réitérera la messe et autant de fois que la basilique se remplira à nouveau. Ainsi fait-on à Rome, ainsi doit-on faire à Alexandrie, *ut per omnia et fide et actibus congruamus.* On ne voit pas que cette lettre du pape Léon réponde à une consultation que lui aurait demandée Dioscore. Cette monition donc adressée à l'évêque d'Alexandrie n'est pas sans nouveauté, et rien ne dit que Dioscore y ait déféré.

A Antioche, en 441, Domnos a succédé à son oncle l'évêque Jean, dont on se rappelle les démêlés avec saint Cyrille au concile d'Éphèse et ensuite. On ne relève aucune trace de relations entre Domnos et le pape Léon, bien qu'il n'y ait pas de doute qu'Antioche fût en communion avec Rome.

A Constantinople, Proclus meurt en juillet 446. Il devait être en bons termes avec le pape Léon, qui fait l'éloge de son zèle, *industria*, dans la lettre du 29 mai 454 à Anatolios. Jaffé, n. 509. Proclus eut pour successeur Flavien, dont le pape loue la foi, *fides*, dans le même document. Les relations, soit de Proclus, soit de Flavien (jusqu'en 449) avec saint Léon, ne sont pas documentées.

L'Empire d'Orient est aux mains de Théodose II, depuis 408. Devenu empereur à l'âge de huit ans, Théodose II est un prince religieux, cultivé, hésitant, trop porté à croire que les affaires religieuses sont de sa compétence, et toujours en tutelle, heureux quand cette tutelle est celle de sa sœur l'impératrice Pulchérie !

2° *L'affaire d'Eutychès.* — A Constantinople, une grosse influence appartient depuis une génération aux monastères. On les a vus à l'œuvre contre Nestorius au temps du concile d'Éphèse. Du 1er juin 448, on a une lettre de saint Léon « à Eutychès abbé à Constantinople », Jaffé, n. 418, en réponse à une lettre adressée par celui-ci à Rome pour informer le Siège apostolique que « l'hérésie nestorienne est en passe de refleurir grâce aux menées de quelques-uns. » Eutychès est à la tête d'un monastère de quelque trois cents religieux. Il a été lié avec saint Cyrille dès le début de la campagne qui aboutit au concile d'Éphèse et à la déposition de Nestorius : il entend ne rien sacrifier des anathématismes sur lesquels Cyrille a transigé, en 433.

Or Eutychès est très écouté du grand chambellan Chrysaphios, tout puissant sur Théodose II, depuis 441. Eutychès se donne le rôle d'accusateur des évêques ariens. Nestorius dit de lui : « Celui qui accusait tous les évêques prenait de l'audace, celui qui restait seul de tous les autres qui étaient morts, je veux dire Eutychès. Comme il n'était pas évêque, il se donnait un autre rôle, grâce au pouvoir impérial, celui d'évêque des évêques. C'est lui qui dirigeait les affaires de l'Église, et il se servait de Flavien comme d'un serviteur pour tous les ordres qui étaient donnés à Constantinople, et celui-ci à cause de sa grande humilité ne savait pas ce qui se préparait... » F. Nau, *Le livre d'Héraclide de Damas*, 1910, p. 294.

La lettre du pape à Eutychès présuppose que, à la date du 1er juin 448, on n'a pas connaissance à Rome du trouble qui existait en Orient depuis quelque temps. Saint Léon ne sait rien encore que par Eutychès : il ne doute pas de l'aide que lui donnera le Seigneur « auteur de la foi catholique ». Quant au reste, le Siège apostolique avisera, quand il sera mieux informé. On peut inférer de là que, ni d'Alexandrie, ni d'Antioche, ni de Constantinople, il n'est arrivé de plainte à Rome : l'intrigue est l'œuvre d'Eutychès, qui essaie de mettre Rome dans son jeu. Rome se réserve, prudemment, mais Rome est décidée à intervenir : *Nos autem, cum plenius quorum hoc improbitate fiat potuerimus agnoscere, necesse est auxiliante Domino providere.* Souligner *nos necesse est providere.*

Les événements se précipitèrent à Constantinople. Le 8 novembre 448, Eutychès, qui se croyait si sûr de sa domination, fut dénoncé par Eusèbe de Dorylée au concile (σύνοδος ἐνδημοῦσα) réuni autour de Flavien et composé d'évêques fidèles au formulaire d'union de 433 : le 22 novembre, Flavien et son concile excommuniaient Eutychès, qui incontinent interjetait appel aux conciles de Rome, d'Alexandrie et de Jérusalem. Saint Léon reçut ainsi une lettre d'Eutychès, protestant de la pureté de sa foi, se plaignant d'avoir été condamné sans avoir été entendu, et attendant la justice des évêques auxquels il recourt.

Inter S. Leon. Epist., XXI. La lettre d'Eutychès était accompagnée d'une lettre de l'empereur Théodose II à saint Léon. *Héraclide*, p. 298. On ne recevait cependant à Rome aucune communication de Flavien.

Le pape répondit à Théodose II, Jaffé, n. 421, le 18 février 449. Il le loue du secours que l'Église est habituée à trouver dans sa religion et dont témoigne une fois de plus la lettre qu'il a adressée à Rome. Nous nous réjouissons, dit saint Léon, de trouver en vous une âme, non seulement de prince, mais d'évêque. Que s'est-il produit dans l'Église de Constantinople, qui ait ému l'évêque Flavien jusqu'à priver « le prêtre Eutychès » de la communion, je n'ai pu le savoir encore avec certitude, assure le pape. Ce prêtre a fait tenir à Rome un *libellus* qui contient l'expression de sa douleur et l'assurance qu'il garde la foi de Dieu. Quant au *libellus* d'Eusèbe de Dorylée, que le susdit prêtre a transmis aussi, il ne renferme rien de décisif dans les accusations qu'il articule. Il faut qu'on nous éclaire, conclut le pape, si l'on veut que nous jugions en connaissance de cause. Saint Léon ajoute qu'il vient d'écrire à Flavien pour le blâmer de son silence, car il aurait dû instruire de tout depuis longtemps le Siège apostolique.

Donc, Flavien n'a envoyé encore à Rome ni les *gesta* de son concile, ni aucune *relatio*. Le pape Léon ne connaît l'affaire que par l'appel d'Eutychès et par la lettre de Théodose II qui l'appuie. Il ignore, semble-t-il, qu'Eutychès ait fait appel à Alexandrie, à Jérusalem. La lettre impériale le dispose favorablement envers « le prêtre Eutychès », auquel cependant il ne répond pas : il veut être instruit par Flavien. Il lui écrit, Jaffé, n. 420, le même jour qu'à l'empereur, 18 février 449. Il s'étonne qu'il ne lui ait rien fait connaître du trouble qui agite Constantinople. Il ne voit pas la justice de l'excommunication prononcée contre Eutychès. Nous voulons connaître la raison de cette sentence, nous voulons que tout nous soit rapporté. Saint Léon n'a pas d'hésitation sur son droit : Flavien aurait dû lui tout notifier, et le pape lui rappelle ce qu'il attend de lui, *volumus*.

On rapprochera opportunément cette lettre du pape à l'évêque de Constantinople en 449 de la lettre à l'évêque d'Alexandrie en 444 : l'autorité revendiquée par l'évêque de Rome sur les deux plus grands évêques d'Orient est-elle assez consciente d'elle-même et nettement affirmée, et cela sous Théodose II, c'est-à-dire sous un empereur nullement favorable au *principatus* de l'évêque de Rome ?

Postérieurement à l'envoi de cette lettre du 18 février 449, on reçut à Rome la *relatio* de Flavien et les *gesta* du concile qui avait excommunié Eutychès. Flavien priait Léon de faire connaître la sentence aux évêques de l'obédience de Rome. *Inter S. Leon. Epist.*, XXII. Flavien dans cette lettre donne à entendre que la sentence prononcée par lui contre un prêtre de Constantinople doit être sans appel, il la notifie comme définitive à l'évêque de Rome et par lui aux évêques qui dépendent de Rome. Une autre lettre du même Flavien, *ibid.*, XXVI, est adressée à Léon peu après la précédente, sans doute en mars 449, mais semble être adressée collectivement à d'autres aussi, auxquels Eutychès a fait appel, *appellasse ad vestram sententiam*. Flavien demande que par lettres on souscrive à la déposition d'Eutychès. Il espère ainsi prévenir le concile que l'on dit devoir être convoqué pour en connaître, et épargner bien des troubles à l'Église universelle. Cependant de son côté Eutychès agissait : le 30 mars 449, Théodose II faisait expédier à l'évêque d'Alexandrie l'ordre d'être à Éphèse le 1er août avec dix métropolitains et dix évêques d'Égypte, et pareille invitation était sans doute expédiée dans tous les « diocèses » des États de Théodose II. Une invitation fut adressée à saint Léon, qui parvint à Rome le 13 mai. *Siège apostolique*, p. 505-506.

Léon, que la lecture des *gesta* envoyés à Rome par Flavien avait maintenant édifié sur les dispositions et les erreurs d'Eutychès, dut regretter qu'on n'eut pas laissé au Siège apostolique le soin de finir la cause en confirmant, sur l'appel d'Eutychès, la sentence prononcée par Flavien, étant donné surtout qu'Eutychès s'était engagé à s'incliner devant ce que déciderait le Siège apostolique. L'intervention de Théodose II, remettant l'affaire à un concile, faisait échec à l'action de Rome. Il est vrai que l'empereur demandait au pape, non pas d'amener des métropolitains et des évêques d'Occident, mais de venir en personne. Léon ne pouvait quitter Rome, mais, par condescendance pour la volonté de Théodose II, il consentit à se faire représenter au concile par des légats, l'évêque de Pouzzoles, Jules, le prêtre Donatus du titre de Saint-Clément (il mourra en cours de route), le diacre Hilarus (le futur pape Hilaire qui succédera à saint Léon), qu'accompagnerait le notaire Dulcitius. Il le manda à Théodose II, Jaffé, n. 424, par une lettre, 13 juin 449, dans laquelle il exprime sa conviction des erreurs d'Eutychès mises en lumière par les *gesta* de Constantinople. Pour les points de doctrine intéressés, le pape informe le prince qu'il s'en explique dans une lettre qu'il adresse à Flavien et dans laquelle il expose *quid catholica Ecclesia universaliter de sacramento dominicæ incarnationis credat et doceat*. Le même 13 juin 449, Léon écrit à l'impératrice Pulchérie. Jaffé, n. 425. Il sait par de nombreux et fréquents témoignages, ce que l'Église de Dieu doit se promettre de la religion de la princesse. Présentement, nous savons par Flavien quelle discorde a déchaînée Eutychès dans l'Église de Constantinople, « plus par impéritie que par mauvais dessein. » Il est digne de la gloire de Pulchérie de supprimer l'erreur. Le pape ne pourra prendre part au concile que l'on va tenir à Éphèse : d'abord il n'y a pas de précédents, puis il ne peut dans les conjonctures actuelles quitter Rome : car le désespoir envahirait la population de Rome, si le pape paraissait abandonner sa patrie et son siège.

Ces lettres à Théodose II et à Pulchérie nous révèlent saint Léon, éclairé par Flavien et les *gesta* de son concile, prenant avec autant de décision que de courage le parti de Flavien. Quels que soient les sentiments de Pulchérie, d'ailleurs peu écoutée à cette date, Léon ne peut ignorer que Théodose II est acquis à la cause d'Eutychès. Va-t-il donc tout remettre au concile que l'on annonce? Non, saint Léon ne veut pas se taire sur ce qu'il voit être l'intérêt de la justice et de la foi.

On joindra à ses lettres à Théodose II et à Pulchérie, la lettre de saint Léon à Faustus, Martin et autres archimandrites de Constantinople, encore du 13 juin 449. Jaffé, n. 426. Le pape leur fait connaître qu'il réprouve le sentiment d'Eutychès, tel que les *gesta* le lui ont révélé. Il veut cependant que, s'il répudie ses erreurs, on ne lui refuse pas toute miséricorde : on ne doit être sans merci que pour l'erreur. Léon recommande aux moines de Constantinople la lettre qu'il adresse à Flavien.

3° *Lettre de saint Léon à Flavien.* — Elle est comme les précédentes du 13 juin 449. Jaffé, n. 423. Votre lettre, écrit le pape à l'évêque de Constantinople, votre lettre que nous nous étonnons d'avoir reçue si tard, et les *gesta* de votre concile qui l'accompagnent, nous ont fait connaître enfin le scandale qui vient d'éclater chez vous. Eutychès, que son titre de prêtre semblait recommander, a fait preuve d'une légèreté grande. Quelle connaissance peut-il avoir de l'Ancien et du Nouveau Testament, celui qui ne comprend même pas les premiers mots du Symbole?

Le Symbole, en effet, fait prononcer aux fidèles : « Je crois en Dieu, le père tout-puissant, et en Jésus Christ, son fils unique, notre Seigneur, qui est né du Saint-Esprit et de la vierge Marie. » Ces énoncés suffisent presque pour vaincre toutes les hérésies. Celui qui croit en Dieu le Père tout puissant reconnaîtra que le Fils est coéternel au Père. Et ce Fils unique, éternel, d'un Père éternel est né du Saint-Esprit et de la vierge Marie. Cette naissance temporelle n'a rien retranché ni ajouté à la naissance éternelle. Sa raison d'être a été le salut de l'homme, car nous ne pouvions dominer ni le péché, ni l'auteur de la mort, si le Fils n'avait pris notre nature et ne l'avait faite sienne. Il a donc été conçu du Saint-Esprit dans le sein de la Vierge, qui l'enfanta sans perdre sa virginité, de même qu'elle l'avait conçu sans que cette virginité reçût aucune atteinte.

La christologie justifiée d'abord par le Symbole, l'est ensuite par le Nouveau Testament et par les prophètes. Eutychès semble ignorer la généalogie que l'Évangile donne au Christ et que l'Épître aux Romains I, 1-4, corrobore. Il ignore pareillement Isaïe, VII, 14 et IX, 6. La conception de la Vierge est l'œuvre de Dieu, mais la chair de celui qui est conçu n'en est pas moins empruntée à la nature de celle qui conçoit, et la réalité du corps du Christ est vraiment prise du corps de sa mère.

Ainsi les deux natures, conservant ce qui leur est propre, s'unissent en une seule personne. Pour payer notre dette, la nature impassible s'est unie à la nature passible, afin que, suivant ce qu'exigeait notre salut, l'unique médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Jésus-Christ, d'une part pût mourir et de l'autre fût immortel. Le Fils de Dieu descend de son trône céleste sans pourtant quitter la gloire du Père. De sa mère il a pris la nature, mais il n'a pris aucune faute. De ce que la naissance de notre Seigneur, formé dans le sein de la Vierge, est miraculeuse, il ne s'ensuit pas que sa nature soit différente de la nôtre. Chacune des deux natures opère en union avec l'autre ce qui lui est propre. Une seule et même personne est tout à la fois véritablement fils de Dieu et véritablement fils de l'homme. Sa naissance charnelle est une manifestation de sa nature humaine, son enfantement virginal est la marque de sa vertu divine. Ce n'est point la même nature qui peut dire : « Le Père et moi nous ne sommes qu'un, » Joa., X, 30, et déclarer d'autre part : « Mon Père est plus grand que moi. » XIV, 28.

Lorsque notre Seigneur veut par ses questions instruire lui-même ses disciples, il leur demande : « Qui dit-on que je suis? Mais vous, qui croyez-vous que je suis, moi que vous voyez dans la condition de l'esclave et dans la vérité de la chair? » Alors le bienheureux Pierre, divinement inspiré et devançant tous les peuples par sa profession de foi, répond : « Vous êtes le Christ, fils du Dieu vivant. » Et ce n'est point sans raison que Pierre est déclaré bienheureux par le Seigneur et tire ainsi de la pierre par excellence, qui est le Christ, la force de son pouvoir et de son nom, lui qui confesse que le Christ est fils de Dieu. L'un sans l'autre n'aurait pu opérer notre salut, et il y avait un égal péril, que le Seigneur fût Dieu sans être homme, ou homme sans être Dieu. De même, après sa résurrection, le Sauveur emploie quarante jours à éclairer la foi qui sera la nôtre. Il converse avec ses disciples, il habite et mange avec eux, il leur montre la plaie de son côté, tout cela afin que l'on connaisse que les propriétés de la nature divine et de la nature humaine demeurent inséparablement unies, et que, sans identifier le Verbe et la chair, nous soyons convaincus que le Verbe et la chair ne forment qu'un Fils de Dieu.

C'est le mystère de la foi qu'Eutychès a complètement ignoré : il n'a point reconnu notre nature dans le fils unique de Dieu, pas plus dans les abaissements de sa passion que dans les magnificences de sa résurrection. Interrogé par vous, Eutychès a répondu : « Je professe qu'avant l'union notre Seigneur était en deux natures, mais après l'union je crois qu'il n'existe plus qu'une seule nature. » Je suis grandement surpris qu'on lui ait laissé émettre, sans qu'aucun de ses juges le repîrt, une profession de foi aussi scandaleuse.

Le pape ne désespère pas de voir Eutychès venir à résipiscence. Léon croit trouver dans les *gesta* l'indice qu'Eutychès a commencé, d'une manière fort louable, à renoncer à ses premiers sentiments. Mais comme il refusait d'anathématiser son dogme impie, le concile a bien jugé en le condamnant. S'il accepte, même tardivement, la sentence qui l'a frappé , s'il réprouve de vive voix et par écrit tout ce qu'il a pu penser de faux, nul ne pourra blâmer qu'on use de miséricorde avec lui. Imitons le bon pasteur : la justice doit réprimer ceux qui pèchent et la miséricorde ne pas repousser ceux qui se convertissent ; c'est seulement quand les sectateurs d'une opinion fausse ont eux-mêmes condamné leur erreur que la vraie foi est défendue avec tout le fruit désirable.

Telle est la célèbre lettre de Léon à Flavien, dont on trouvera une bonne traduction française dans E. Amann, *Le dogme catholique dans les Pères de l'Eglise*, 1922, p. 344-355. Voir aussi dans ce *Dictionnaire*, l'article HYPOSTATIQUE (*Union*), p. 478-483. Dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1905, p. 290-303, une étude de M. Saltet sur « Les sources de l' 'Ερανιστής de Théodoret », met en lumière que, dans son état premier, 13 juin 449, la lettre à Flavien n'était accompagnée d'aucun dossier patristique. Après le brigandage d'Éphèse, saint Léon ajouta à sa lettre une série de textes justificatifs empruntés aux Pères, tant grecs que latins; ce dossier fut porté à Constantinople par les légats Abundius, Asterius, Basilius, Senator (voir plus loin, col. 256), en juillet 450, et il est rappelé par le pape à Paschasinus de Lilibée dans une lettre du 24 juin 451. *Sanctorum patrum nostrorum, de sacramento incarnationis Domini quid senserint et quid Ecclesiis prædicaverint ut evidenter agnosceres, aliqua ad dilectionem tuam scripta transmisi, quæ nostri quoque apud Constantinopolim cum mea epistola allegarunt.* Jaffé, n. 468. Le dossier en question, voir Hardouin, *Concil.*, t. II, p. 299-306, contient des citations de saint Hilaire, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Ambroise, de saint Jean Chrysostome, de saint Augustin, de saint Cyrille. Déjà en 430, composant son *De incarnatione contra Nestorium* dédié à Léon, Cassien citait des témoignages des Pères : Hilaire, Ambroise, Augustin, Jérôme, Rufin, Grégoire de Nazianze, Athanase, Jean Chrysostome : le dossier du pape Léon dépend du dossier de Cassien, mais on observera que Léon ne cite que des évêques. Le dossier de saint Léon de 450 a été utilisé par Théodoret dans une seconde édition de son 'Ερανιστής, après le concile de Chalcédoine. En 458, le pape Léon adressera à l'empereur Léon un nouveau dossier patristique, où se retrouvent les textes du dossier de 450 et de nouveaux textes (Athanase, Théophile, Basile).

Il ne faut pas chercher dans la lettre à Flavien, la doctrine abondante de Cyrille ou de Théodoret, moins encore la scolastique de Léonce de Byzance. Pas de définition de la nature ou de la personne. Léon prend ses preuves au symbole baptismal, à l'Écriture, il veut des preuves de fait, concrètes, élémentaires. Il ne prévoit pas d'objections. Il ne prétend qu'à dire ce qu'il a appris. On ne peut pas dire que sa lettre marque un progrès théologique et dogmatique relativement à l'union hypostatique. C'est la christologie moyenne que le pape impose comme une discipline acquise aux controversistes d'Orient, et sans entrer dans les problèmes soulevés par eux.

Nestorius, exilé toujours et maintenant près de sa fin, crut reconnaître dans la lettre à Flavien, sa propre pensée. *Héraclide*, p. 298 et 300. Les monophysites qui se réclamaient de Cyrille ne se feront pas faute de le reprocher à saint Léon. En réalité, la lettre à Flavien était dans la ligne de l'acte d'union de 433, sur lequel s'était conclu l'accord entre Jean d'Antioche et Cyrille. Mais elle tranchait avec netteté la question des deux natures et imposait la formule diphysite comme une condition d'orthodoxie, ce qu'aucune autorité conciliaire n'avait fait encore. Duchesne, *Hist. anc.*, t. III, p.404. La formule chère à Cyrille, « Unique est la nature incarnée du Verbe, » était rejetée. Mais l'opposition de ce monophysisme à ce diphysisme n'était résolue que d'autorité, et elle était grosse de polémiques et de schismes ; il faudra attendre Léonce de Byzance pour la résoudre dans l'abstrait, mais le schisme monophysite dure encore. Harnack, *Dogmengeschichte*, 4e édit., t. II, p. 400-424 ; F. Loofs, *Nestorius*, Cambridge 1914, p. 101-107 ; Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 104-159.

La lettre à Flavien est devenue une constitution dogmatique revêtue de toute la majesté du magistère papal. Il suffit cependant de la lire objectivement pour se rendre compte que dans sa teneur elle n'a pas les caractéristiques d'une définition *ex cathedra*. Léon écrivant à Flavien approuve et justifie la sentence que Flavien et son concile ont prononcée contre Eutychès. La doctrine méconnue par Eutychès est une doctrine élémentaire de l'Église, une doctrine contenue dans le Symbole baptismal et professée par la *fidelium universitas*. Il faudrait être aveugle comme Eutychès pour ne pas voir *splendorem perspicuæ veritatis*. La foi aux deux natures unies en la personne du Christ est la foi vitale de l'Église : *Catholica Ecclesia hac fide vivit, hac proficit*. Dans sa lettre au concile, du 26 juin 451, il dit aux évêques qui vont se réunir à Chalcédoine que, dans la lettre à Flavien est *declaratum quæ sit de sacramento incarnationis Domini... pia et sincera confessio*, conformément à l'autorité de l'Évangile, des prophètes, des apôtres. Dans sa lettre à Marcien du 20 juillet 451, il dit que la concorde des évêques sera aisément affermie, *si in eam fidem quam evangelicis et apostolicis prædicationibus declaratam per sanctos patres nostros accepimus et tenemus omnium corda concurrant, nulla penitus disputatione cujusquam retractationis admissa*. Rapprocher les lettres à Marcien du 13 avril, du 24 juin, du 26 juin. Saint Léon ne tenait pas un autre langage à Théodose II, 20 juin 449, 16 juillet 450. Dans cette dernière le pape disait à l'empereur : *Non aspernetur* (*vestra clementia*) *etiam meam epistolam* (*ad Fl.*) *recensere, quam pietati Patrum per omnia concordare reperiet*.

Dès lors que la lettre à Flavien n'est pas une définition *ex cathedra*, mais un exposé de la foi qui est de fait la foi de l'Église, on comprend que saint Léon ait communiqué aux évêques du ressort de Milan et aux évêques gallo-romains sa lettre à Flavien, pour pouvoir par leurs réponses montrer à Constantinople que la foi de l'Occident était bien celle qu'il avait exposée. De même, écrivant à Théodoret, 11 juin 453, saint Léon pourra lui dire combien il se réjouit que le concile de Chalcédoine ait donné un plein assentiment à sa lettre à Flavien : *Quæ* (*Deus*) *nostro prius ministerio* DEFINIERAT, *universæ fraternitatis irretractabili firmavit assensu, ut vere a se prodiisse ostenderet quod prius a prima omnium sede formatum totius christiani orbis judicium recepisset, ut in hoc quoque capiti membra concordent*. *Epist.*, CXX, 1. Le pape n'ignore pas que, à Chalcédoine, il s'est trouvé des évêques qui hésitaient d'abord sur la doctrine par lui exposée, *inventi prius sunt qui de judiciis nostris ambigerent*. Va-t-il regarder ces évêques comme opposants au Siège apostolique? Non, il voit en eux des évêques qui ne se rendent à la vérité qu'après examen : *Veritas et clarius renitescit et fortius retinetur, dum quæ fides prius docuerat, hæc postea examinatio confirmarit*. Il accepte qu'on examine, et ce n'est pas parce que les évêques des grands sièges se sont déclarés, que la liberté des évêques moindres est supprimée : *Multum sacerdotalis officii meritum splendescit, ubi sic summorum servatur auctoritas, ut in nullo inferiorum putetur imminuta libertas. Et ad majorem Dei gloriam proficit finis examinis... Ibid.* voir encore *ibid.*, 4. Mais pour autant la vérité n'était pas douteuse, la vérité que nous avions exposée dans notre lettre à Flavien et à laquelle tout l'épiscopat a donné son irrévocable assentiment.

Quand on se représente de la sorte la démarche de saint Léon, la question est vidée qui a été si interminablement débattue entre théologiens, de savoir comment une définition *ex cathedra* a pu être examinée et confirmée par un concile œcuménique. Bossuet, *Gallia orthodoxa*, III, VII, 15-18, expose la controverse et conclut comme un gallican. Il est très échauffé contre Bellarmin, à qui il ne pardonne pas d'avoir écrit : *Leo epistolam suam miserat ad concilium, non ut continentem ultimam et definitivam sententiam, sed ut instructionem, qua adjuti episcopi melius judicarent*. Voilà écrit Bossuet à quoi en sont réduit des hommes, d'ailleurs distingués ! *Ad hæc misera et inepta viri, quamvis egregii, rediguntur. Œuvres de Bossuet*, édit. de Bar-le-Duc, t. VII, 1863, p. 340. Nous estimons cependant que la pensée de Léon est de mettre en lumière la foi de l'Église : il la rapporte dans sa lettre et il a dessein de la faire souscrire par l'épiscopat de l'univers, en exprimant lui-même d'abord sa *sententia* d'évêque. Il fait abstraction évidente de l'infaillibilité, comme l'a bien vu Bellarmin. Cf. Langen, *Geschichte der röm. Kirche*, t. II, p. 112.

La lettre à Flavien, après le concile de Chalcédoine, a pu être justement considérée comme une règle de la foi, en Occident du moins. Le *Liber pontificalis* attribue au pape Hilaire, successeur de Léon, d'avoir confirmé les trois conciles de Nicée, d'Éphèse, et de Chalcédoine, *vel tomum sancti episcopi Leonis*. *Lib. pont.* édit. Duchesne, t. I, p. 242. En 556, le pape Pélage veut que l'on garde inviolablement la foi des quatre conciles œcuméniques, *vel... beatissimi Leonis præsulis apostolicæ Sedis tomum, qui in Chalcedonensi est synodo confirmatus*. Jaffé, 939. Le décret dit du pape Gélase qualifie la lettre à Flavien en ces termes : *Epistolam beati papæ Leonis ad Flavianum Constantinopolitanum episcopum destinatam, de cujus textu quispiam si usque ad unum iota disputaverit et non eam in omnibus venerabiliter receperit, anathema sit*. E. Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum*, 1912, p. 37-38.

Jean Moschos prétend tenir d'Euloge, qui fut évêque d'Alexandrie en 580-607, qu'Euloge avait rencontré à Constantinople l'archidiacre romain Grégoire (le futur pape saint Grégoire) et que celui-ci lui avait rapporté comme un souvenir qui se conservait dans l'Église de Rome, que saint Léon, avant d'envoyer son épître à Flavien, l'avait déposée sur le tombeau de saint Pierre en lui demandant de la corriger, s'il y avait des fautes. Quarante jours plus tard, saint Pierre avait apparu à saint Léon et lui avait dit : Je l'ai lue et je l'ai corrigée. Saint Léon avait pris la lettre sur le tombeau et l'avait trouvée corrigée en effet de la main même de saint Pierre. *Prat. spirit.*, 147, *P. L.*, LXXIV, col. 193. Le P. Quesnel, note que ce récit ne se trouve que dans le texte latin de Jean Moschos.

Gennadius, *De vir. ill.*, 85, rapporte que les lettres diverses du pape Léon contre Eutychès sur l'incarnation, passent pour être l'œuvre de Prosper d'Aquitaine. Il est possible que Léon ait amené Prosper de Gaule à Rome et se soit servi de lui, comme jadis le

pape Damase s'était servi de saint Jérôme. Tillemont t. xvi, p. 25, ne rejette pas l'hypothèse d'une aide fournie à saint Léon par Prosper, mais la personnalité du style de Léon, « plus figuré et plus composé que celui de S. Prosper », et qui est le même dans les sermons et dans les lettres, limite bien la portée de l'hypothèse.

4° *Le brigandage d'Éphèse et saint Léon.* — Le pape a confié à ses légats une lettre, datée du 13 juin 449, pour le concile. Jaffé, n. 427. La foi du très religieux empereur, dit-il, « a témoigné ce respect aux institutions, divines de vouloir joindre à l'ordre par lui donné l'autorité du Siège apostolique, comme il désirait que par la bienheureux Pierre fût déclaré ce qui a été loué par le Christ dans la réponse de l'apôtre : Tu es le Christ fils du Dieu vivant. » Le pape sera présent au concile par ses légats, l'évêque Jules, le prêtre Rénatus, le diacre Hilarus, le notaire Dulcitius. Il dit des légats : *Vice mea sancto conventui vestræ fraternitatis intersint et communi vobiscum sententia quæ Domino sint placitura constituant.* Mais le pape ne doute pas que le concile ne confirme la condamnation d'Eutychès : ce qui doit plaire à Dieu, c'est que l'erreur professée par Eutychès soit condamnée, et qu'ensuite, si Eutychès a erré de bonne foi, on obtienne sa rétractation et qu'on le réconcilie à l'Église, mais *primitus pestifero errore damnato.*

Sur le concile qui s'ouvre à Éphèse le 8 août 449, rappelons seulement que la présidence est dévolue à l'évêque d'Alexandrie Dioscore, sur l'ordre de l'empereur Théodose II. L'évêque de Pouzzoles, Jules, chef de la légation romaine prend rang après lui ; à la suite, Juvénal de Jérusalem, Domnus d'Antioche, Flavien de Constantinople. Environ cent trente évêques sont présents. Le concile s'ouvre par la lecture des lettres impériales le convoquant. Après qu'a été lue la première, les légats romains demandent que soit lue la lettre que le pape adresse au concile. Jaffé, n. 427. On objecte qu'il y a d'autres lettres de l'empereur à lire encore. Eutychès est alors introduit et lecture donnée de son appel contre le jugement de Flavien qui l'a condamné. Puis le comte Elpidius, d'ordre de l'empereur qu'il représente auprès du concile, fait récuser les évêques présents qui ont pris part à la condamnation d'Eutychès par Flavien, et d'autres encore dont les sentiments sont suspects, quarante-deux au total, Flavien en tête : ils assisteront au concile, mais ils n'y auront pas voix. On élude alors une nouvelle instance de l'évêque de Pouzzoles, demandant que soit lue la lettre du pape, et on passe à la lecture des *gesta* de la condamnation d'Eutychès. Après quoi, on fait voter, et Eutychès est absous. Le vote acquis, Dioscore rappelle une résolution du concile d'Éphèse de 431, interdisant, sous peine de déposition, de produire ou de composer un autre symbole que celui de Nicée, et propose de condamner et de déposer Flavien et Eusèbe de Dorylée pour leur formule des deux natures. Les évêques votent conformément à la proposition de Dioscore. Tels sont les événements du 8 août 449.

Une seconde séance du concile, le 22 août, fut consacrée à compléter la besogne du 9 août par la déposition d'évêques auxquels la faction de Dioscore ne pardonnait pas : l'évêque d'Édesse, Ibas, l'évêque de Cyr, Théodoret, d'autres encore, enfin l'évêque d'Antioche, Domnus. On termina les opérations par l'acceptation solennelle des anathématismes de saint Cyrille, qui étaient évidemment le *standard* de la faction de Dioscore, avec leur fâcheuse formule de l'ἕνωσις φυσική.

Les légats de saint Léon auraient dû protester et se retirer le 8 août, dès qu'il était constant que le concile, non seulement refusait de faire lire la lettre du pape, mais réhabilitait Eutychès et se déclarait contre la doctrine des deux natures. Mais les malheureux, faute de savoir le grec, étaient quasi sourds et muets. Le 8 cependant, comme Flavien mis en accusation avait crié à Dioscore : « Je te récuse », le diacre romain Hilarus avait fait écho en criant : *Contradicitur.* Il faisait appel. Au lendemain du 22 août, étant donné que l'empereur Théodose II couvrait le concile, la situation était de la dernière gravité. Dioscore, avec l'appui de l'empereur, dressait l'Orient contre Rome, et devait sommer le pape Léon de répudier sa lettre à Flavien : c'était la rupture inévitable de l'Orient avec l'Occident, l'Orient restant aux mains d'une faction ecclésiastique, comme au temps de l'arianisme.

Cette fois encore, des têtes plus catholiques comprennent que le salut vient de Rome. Trois des évêques que ce misérable concile vient de sacrifier se tournent vers Rome. Flavien, jeté en prison et bientôt après exilé, meurt en chemin des mauvais traitements qu'il a endurés, mais il a fait appel de la sentence du concile d'Éphèse au Siège apostolique et le diacre Hilarus, qui a pu s'échapper d'Éphèse, apporte à Rome l'appel de Flavien. Ce *libellus appellationis* a été trouvé naguère. Voir *Siège apostolique*, p. 514-515. Eusèbe de Dorylée, jeté en prison comme Flavien exilé comme lui, parvient à se sauver et se réfugie à Rome, où il a été précédé par son *libellus appellationis*, qui a été retrouvé aussi. *Ibid.*, p. 515-516. Théodoret a fait comme Flavien et Eusèbe, et l'on a depuis toujours sa lettre bien connue d'appel au pape. *Ibid.*, p. 517-519. Nous avons dit que le diacre Hilarus a pu s'échapper d'Éphèse : il est à Rome pour le concile qui se tient le 29 septembre, au *natale* du pape.

Aussitôt, c'est-à-dire dans les premiers jours d'octobre 449, le pape Léon écrit à Théodose II, Jaffé, n. 437, protestant contre une action « qui offense la foi et blesse toutes les Églises », et qui doit être non avenue. Il faut que se prononce un concile autrement autorisé, où l'on convoquera des évêques de tout l'univers. Léon et les évêques qui sont auprès de lui demandent à Théodose II que, ce concile de l'univers, l'empereur ordonne de l'assembler en Italie, à cause de l'appel de Flavien, *propter appellationem in Flaviani episcopi libello contentam*, et que les évêques de toutes les provinces d'Orient y soient convoqués. — Nous avons du 13 octobre, une seconde rédaction de cette lettre, qui suppose que l'on a reçu à Rome entre temps, une lettre de Théodose II adressée *ad beati Petri sedem.* Jaffé, n. 438. Ce même 13 octobre, le pape et son concile écrivent à l'impératrice Pulchérie dans le même sens. Jaffé, n. 439. Du 15 octobre, on a une lettre du diacre Hilarus à Pulchérie. *Inter S. Leon. Epist.*, xlvi, qui complète celle du pape et parle des résolutions prises par le pape *cum omni occidentali concilio.* Du 15 octobre, Jaffé, n. 443, une lettre du pape et de son concile au clergé et au peuple de Constantinople et encore, Jaffé, n. 444, à Faustus, Martin, Pierre, Emmanuel, prêtres et archimandrites de Constantinople.

De l'empereur Théodose II saint Léon n'avait reçu aucune réponse, à Noël. Il écrit donc à nouveau au prince, 25 décembre 449, « pour l'intégrité de la foi catholique. » Qu'il se défende contre la malhonnêteté des rivalités humaines. Le pape insiste pour que l'empereur accepte qu'un concile général se tienne en Italie pour en finir avec les scandales qui troublent l'Église. Jaffé, n. 445.

En février 450, Valentinien III vient à Rome, où il se trouve pour la fête de la *cathedra Petri*, en même temps que se tient le concile des évêques suffragants du pape. Saint Léon fait auprès de Valentinien III les plus vives instances et obtient qu'il écrive à Constantinople. Nous avons la lettre de Valentinien III à Théodose II. « Comme j'étais venu à Rome, y lisons-nous, et que je m'étais rendu à la basilique de l'apôtre Pierre, j'ai été sollicité par l'évêque romain et par les

autres évêques assemblés avec lui de diverses provinces d'écrire à votre mansuétude. Nous devons défendre la foi que nous avons reçue de nos aïeux et conserver intacte la dignité du bienheureux apôtre Pierre. L'évêque romain, auquel l'antiquité a conféré le *principatus sacerdotii* sur tous, doit avoir la faculté d'être juge de la foi et des évêques. » L'empereur demande donc qu'un concile de tous les évêques du monde se réunisse en Italie, pour connaître de la cause à nouveau et prononcer ce que demande la foi, la saine théologie. Pour mieux éclairer Théodose II, Valentinien III lui adresse les *gesta* où sont exprimés les vœux de tous, c'est-à-dire le procès-verbal de son entrevue avec le pape et son concile à Saint-Pierre. *Inter S. Leon. Epist.*, LV. Valentinien III est accompagné à Rome par sa mère Galla Placidia, par sa femme Licinia Eudoxia. Saint Léon obtient que les deux impératrices écrivent elles aussi dans le même sens à Théodose II. *Ibid.*, LVI et LVII. Il y a encore, *ibid.*, LVIII, une lettre de Galla Placidia à Pulchérie. Toutes ces lettres sont de la fin de février 450. *Siège apostolique*, p. 521-524.

Le 17 mars, saint Léon écrit à l'impératrice Pulchérie, Jaffé n. 448, qui a répondu à sa lettre du 13 octobre en termes témoignant de sa foi catholique et de son horreur pour l'hérésie. Le pape renouvelle ses instances. Ce même 17 mars, il écrit à Martin, Faustus et autres, prêtres et archimandrites de Constantinople. Jaffé, n. 449. Il espère qu'ils ont pu recevoir sa lettre du 15 octobre précédent qu'il leur adressait, *non solum apostolicæ Sedis auctoritate, sed etiam sanctæ synodi quæ ad nos frequens convenerat unanimitate*, où ils auront pu voir *quantam curam totius Ecclesiæ habeamus.* Il faut que la funeste hérésie, qui vient d'être si insolente à Éphèse, soit anéantie. Vers le même moment, il écrit au clergé et au peuple de Constantinople, Jaffé, 447, qu'il loue de son attachement à Flavien. Il fera tout pour que le scandale soit corrigé. Si dans des laïques la méconnaissance de la foi est à peine tolérable, combien moins excusable ou pardonnable est-elle dans ceux qui sont au premier rang, surtout quand on les voit prendre la défense d'opinions perverses et leur gagner des partisans par la terreur ou par la faveur. Allusion courageuse à la faction de Chrysaphios. Saint Léon revient sur la doctrine des deux natures qu'il a exposée dans sa lettre à Flavien. Quiconque nie la réalité de la nature humaine dans l'incarnation, contredit l'Évangile et le Symbole, mais il contredit tout autant l'eucharistie.

Théodose II répond en avril 450 à Valentinien III et lui accuse réception de la demande du pape qu'il lui a transmise, *petitionem oblatam a Leone reverendissimo patriarcha.* Peut-on penser que Théodose II ait trahi la religion paternelle et la tradition de ses ancêtres? C'est au contraire pour s'y conformer qu'il a réuni un concile à Éphèse, où, avec une entière liberté, les évêques ont déposé des indignes. Rien n'a été fait contre la règle de foi, ni contre la justice. Flavien, coupable d'une nocive nouveauté, en a porté la peine. Lui écarté, la paix s'est trouvée rétablie dans les Églises et la vérité avec elle. Théodose II s'en tiendra donc à ce que le concile a prononcé. Des appels qui ont été interjetés il ne veut rien savoir, et Léon n'est pour lui qu'un patriarche, comme il en connaît d'autres sans doute. *Inter S. Leon. Epist.*, LXII. Cette lettre impériale mentionne une réponse adressée concurremment à saint Léon, *latius atque plenius*, qui ne s'est pas conservée. (Je ne vois pas comment Tillemont, t. XV, p. 602, peut tirer de ces deux adverbes que Théodose a écrit au pape, « d'une manière qui avait dû le satisfaire sur tout ce qu'il pouvait dire »!) La lettre à Valentinien est accompagnée de deux autres lettres dans le même sens, LXIII, à Galla Placidia, LXIV, à Licinia Eudoxia.

C'est seulement le 16 juillet 450, que saint Léon se décide à répondre à Théodose II. Jaffé, n. 452. Entre temps, il a reçu une lettre de l'évêque ordonné à Constantinople à la place de Flavien, Anatolios, une créature de Dioscore : sitôt ordonné, Anatolios a fait part de son élévation à saint Léon, *Inter S. Leon. Epist.*, LIII, affectant de croire qu'il n'y a aucun débat entre l'Orient et Rome. Le pape a différé de lui répondre. Il explique à Théodose II qu'il tarde à entrer en relations « avec celui qui préside maintenant à l'Église de Constantinople », non qu'il lui refuse son amitié, mais parce qu'il attend de lui un gage d'orthodoxie. Que le nouvel évêque lise les documents où s'exprime la foi des saints Pères, la lettre de Cyrille à Nestorius, les actes du concile d'Éphèse (celui de 431) et dans ces actes les extraits des Pères sur l'incarnation. « Qu'il ne dédaigne pas non plus de lire ma lettre (à Flavien) qu'il trouvera conforme en tout à la piété des pères. » Qu'il déclare son assentiment à ces *catholicorum sententiæ*, qu'il signe la profession de sa foi en présence de son clergé et de son peuple, et qu'il en fasse part au Siège apostolique, à tous les évêques, à toutes les Églises. Léon annonce à Théodose II qu'il lui envoie les deux évêques Abundius et Astérius, les deux prêtres Basile et Sénator : ils feront connaître à l'empereur quelle est la règle de notre foi. Si l'évêque de Constantinople y souscrit, nous serons tranquillisés, la paix ecclésiastique sera assurée, toute suspicion éteinte. Sinon, que l'empereur accorde le concile général à tenir en Italie. La lettre à l'empereur s'accompagne d'une lettre à Pulchérie, Jaffé, n. 453, conçue dans les mêmes termes, datée du même 16 juillet.

Cette lettre à Théodose II surprend par sa modération. Car enfin le pape ne parle plus de casser le brigandage d'Éphèse; il ne réclame aucune sanction contre les évêques qui ont prévariqué à Éphèse, aucune sanction contre leur chef Dioscore; il accepte Anatolios leur élu, et il ne demande à cet Anatolios qu'une profession de foi orthodoxe. Veut-il sérier les difficultés? gagner d'abord Anatolios? compte-t-il sur ses légats, Abundius, Astérius, Basile, Sénator, pour obtenir à Constantinople même davantage?

Moins de deux semaines plus tard, le 28 juillet 450, Théodose mourut d'un accident de cheval. L'impératrice Pulchérie hérita du pouvoir impérial. C'était la fin de l'imbroglio créé par la faction d'Eutychès. Chrysaphios fut condamné à mort. Puis Pulchérie donna à l'empire un empereur en épousant le sénateur Marcien, qu'elle fit (le 24 août) proclamer par le sénat et par la milice. Le 13 septembre 450, Jaffé, n. 456, écrivant à Martin, l'un des prêtres et archimandrites de Constantinople avec qui il communiquait, saint Léon écrit ces lignes significatives : *Si quid aut difficultatum intervenit aut morarum, cum æquanimitate tolerandum est, quoniam ubi veritas est magistra nunquam desunt divina solatia.* Sûr de l'orthodoxie de Pulchérie et de Marcien, le pape peut se flatter que la vérité est maintenant maîtresse. En effet, dès la fin d'août, le nouvel empereur annonce son avènement à saint Léon, et salue en lui la première autorité dans l'épiscopat de la divine foi, langage bien conforme à celui de Valentinien III. *Inter S. Leon. Epist.*, LXXIII. Avec Pulchérie et Marcien, saint Léon va avoir les deux princes les plus dévots au Siège apostolique que connaîtra l'Empire d'Orient.

Les légats que le pape a envoyés à Constantinople, avec sa lettre du 16 juillet, furent reçus par Marcien, qui répond le 22 novembre au message par eux apporté. *Inter S. Leon. Epist.*, LXXVI. Déjà dans sa lettre de la fin d'août, il manifestait au pape qu'il désirait avec lui une concile qui restaurât la paix dans l'Église. Dans la lettre du 22 novembre, il invite saint Léon à venir en Orient tenir ce concile. Que si l'évêque de

Rome ne peut venir en Orient, qu'il le fasse savoir à Marcien qui convoquera par ses *sacræ litteræ*, là où il croira bon, les évêques d'Orient, de Thrace, d'Illyricum. Une lettre de Pulchérie, du même temps, confirme au pape les desseins de l'empereur. *Inter S. Leon. Epist.*, LXXVII. Elle lui apprend de plus qu'Anatolios a satisfait à tout ce que le pape réclamait de lui, que, sur l'ordre de Marcien, le corps de Flavien de sainte mémoire a été ramené à Constantinople, et que les évêques exilés avec Flavien ont été rappelés d'exil, en attendant que le concile prochain leur rende leurs sièges et leurs Églises.

Anatolios s'est rallié à saint Léon, et saint Léon lui fait un accueil cordial : lettre du 13 avril 451 de Léon à Anatolios. Jaffé, n. 460. Par cette même lettre, le pape approuve ce que, à Constantinople, en présence de ses légats et avec eux, on a décidé, à savoir que les évêques qui ont trempé dans le brigandage d'Éphèse se contenteront provisiorement de la communion de leurs Églises : ils rentreront dans « l'unité de notre communion », quand ils auront désavoué leur brigandage. Quant aux auteurs responsables du scandale d'Éphèse, Dioscore d'Alexandrie, Juvénal de Jérusalem, Eustathe de Béryte, leurs noms ne doivent pas prendre place dans les diptyques, conformément à ce qu'ont réclamé les légats, un point sur lequel Anatolios hésitait. En terminant, saint Léon recommande à Anatolios Julien, évêque de Kos, et les clercs qui ont été fidèles à Flavien. Il lui parle d'Eusèbe de Dorylée qui est à Rome, qui est reçu à la communion de Rome : saint Léon demande à Anatolios de veiller sur l'Église de Dorylée, jusqu'au retour d'Eusèbe.

Ce même 13 avril, Léon écrit à l'empereur Marcien. Jaffé, n. 458. Il a confiance que la religion des empereurs et leur concorde rassurent le monde inquiet, parce que le progrès de leur foi rend leurs armes invincibles, *utrorumque armorum potentiam insuperabilem facit*, et qu'ensemble seront détruites l'hérésie et la barbarie *simul et hæretica falsitas et barbara* (*destruetur*) *hostilitas*. Eutychès n'a plus à être jugé, ni Dioscore. Il n'y a plus qu'à réconcilier ceux qu'ils avaient entraînés dans l'erreur, et qui viennent à résipiscence. Le pape va envoyer des légats à Constantinople qui en traiteront sur place *plenius atque opportunius*.

Le 9 juin 451, saint Léon, Jaffé, n. 463, annonce à l'empereur Marcien qu'il lui adresse de nouveaux légats, l'évêque Lucentius et le prêtre Basile. Ils décideront de la rentrée individuelle des évêques qui ont trempé dans le brigandage d'Éphèse, et ils en délibéreront avec l'évêque de Constantinople, Anatolios. Il compte que le prince prêtera son concours à ces dispositions, et qu'elles suffiront à liquider la situation. Un concile général n'est donc plus vraiment nécessaire. Ce même 9 juin, saint Léon écrit à Pulchérie, Jaffé, n. 464, dans le même sens. Il demande qu'Eutychès soit éloigné de Constantinople. Du même jour, Jaffé, n. 465, lettre de Léon à Anatolios, confirmant les directives données à Lucentius et à Basile et énoncées dans la lettre à Marcien.

Le pape se fait sans doute quelque illusion sur la situation en Orient. Sans doute, il a obtenu le ralliement de l'évêque de Constantinople, Anatolios, à l'orthodoxie, et il peut s'appuyer sur lui pour le ralliement de bien des évêques en Orient. Anatolios ne l'informe-t-il pas que l'évêque d'Antioche a fait prescrire par tous les évêques de son obédience la lettre de Léon à Flavien et la condamnation de Nestorius et d'Eutychès? Nous le savons par la lettre de Léon à Paschasinus, 24 juin 451. Jaffé, n. 468. Cette action concertée du pape et de l'évêque de Constantinople est du plus haut intérêt, car elle montre que l'évêque de Constantinople peut être pour le pape un utile second. Mais Rome, Constantinople, voire Antioche, unies, auront-elles raison d'Alexandrie, de Dioscore et de sa clientèle eutychienne? On ne voit pas le pape se poser cette question. La cour de Constantinople veut un concile; elle en sent le besoin, elle n'entre pas dans les vues du pape qui estime un concile maintenant inutile. Le 17 mai, l'empereur lance la lettre d'indiction du concile général, qui s'ouvrira à Nicée le 1er septembre, et auquel il se promet d'assister en personne. Mansi, *Concil.*, t. VI, p. 551.

Le 24 juin 451, saint Léon, Jaffé, n. 469, accepte le concile. Nous avions pensé, écrit-il à Marcien, que votre clémence pourrait accorder à notre désir, en considération de la nécessité présente (allusion aux menaces d'invasion), de différer à un temps plus opportun la convocation d'un concile, qui aurait pu être un *universale concilium* où seraient venus les évêques de toutes les provinces. Puisque, par amour de la foi catholique, vous avez voulu convoquer le concile présentement, je ne veux pas paraître y faire obstacle. Et donc je vous envoie l'évêque Paschasinus, il me représentera. Le prêtre Boniface se joindra à lui, que nous vous avons envoyé déjà, et avec lui l'évêque Julien de Kos. Paschasinus, dit le pape, devra présider le concile à ma place, *vice mea synodo convenit præsidere*. Dans sa lettre du même jour, à Paschasinus, Jaffé, n. 468, le pape précise ses instructions doctrinales. La lettre à Flavien est acceptée de toute l'Église. Il faut rejeter l'impiété d'Eutychès et de ceux qui ont osé dire qu'il n'y a pas deux natures dans le Christ, *et putant quod possint nostram diligentiam fallere cum aiunt se unam Verbi naturam credere incarnatam*.

Le 26 juin, nouvelle lettre dans le même sens à Marcien. Jaffé, n. 470. Aux dispositions prises par l'empereur, le pape ne fera pas difficulté. Il se félicite que le prétendu concile d'Ephèse ait été cassé en fait par le prince. Il ne veut pas que les questions de foi soient portées à l'ordre du jour du concile qui va se réunir : *In præsenti synodo fidem quam beati patres nostri ab apostolis sibi traditam prædicarunt, non patiemini quasi dubiam retractari*. On devra s'en tenir aux *constituta* du concile de Nicée. — Le même jour, lettre du pape à l'évêque de Constantinople, Anatolios. Jaffé, n. 471. Le pape a été surpris par la décision de l'empereur de convoquer le concile, parce que, quand *nulla necessitas hostilitatis existeret*, le délai est bien court pour réunir les évêques et avoir un concile vraiment universel : il entrera cependant dans les vues du prince, il enverra des légats qui *nostra vice utantur in futuro concilio*. Il ne doute pas de l'unanimité des évêques sur la foi, Anatolios l'ayant déjà assuré que tous les orientaux ont souscrit la condamnation de Nestorius et d'Eutychès.

Le même jour, lettre du pape à Julien de Kos. Jaffé, n. 472. Le pape prie Julien de s'adjoindre aux légats, parce qu'il sait que Julien est plus qu'eux au courant des affaires de là-bas. Les conseils de Julien empêcheront qu'ils ne soient trompés. Rappelons que Julien, italien de naissance, a été élevé à Rome, et fait plus tard évêque de l'île de Kos, une des Cyclades. Il a été présent au concile de Flavien, en 448, qui a condamné Eutychès. En 449, commence entre lui et le pape une correspondance dont nous avons une importante série de lettres du pape. Julien va être à Constantinople, où il résidera jusqu'en 457, un agent précieux et sûr pour saint Léon. Voir C. Gore, art. *Julianus*, 27, du *Dictionary of christian biography*, t. III, p. 473. Sur la dissertation de Wille, *Bischof Julian von Kios*, 1910, voir Bardenherver, *Geschichte*, t. IV, p. 619.

Du même jour enfin, 26 juin 451, lettre du pape au concile. Jaffé, n. 473. « J'aurais souhaité que tous les évêques persistassent dans l'unité de la foi catholique et qu'aucun ne fût entraîné par la faveur ou la crainte

des puissances séculières à quitter la voie de la vérité. » Allusion à la faction eutychienne et à la prépotence passée de Chrysaphios. La miséricorde de Dieu est plus grande que les fautes des pécheurs! Embrassons donc le dessein du très religieux empereur, qui vous réunit pour restaurer la paix ecclésiastique. Il a voulu, pour honorer le droit du bienheureux apôtre Pierre, nous inviter nous aussi par ses lettres à être présent à ce vénérable concile, *quod quidem nec necessitas temporis nec ulla poterat consuetudo permittere*. Les légats seront là, Paschasinus, Lucentius, Boniface, Basile, en la personne de qui vous estimerez que je préside le concile : *In his... me synodo vestra fraternitas æstimet præsidere*. Repoussons l'audace de disputer contre la foi divinement inspirée, et qu'il ne soit pas permis de défendre ce qu'il n'est pas permis de croire : conformément à l'autorité de l'Évangile, des prophètes, des apôtres, dans la lettre que nous avons adressée à Flavien de bienheureuse mémoire, on a exposé quelle est l'expression authentiques de la foi sur le mystère de l'incarnation. Pour saint Léon, la tâche du concile sera de rétablir l'ordre : des évêques qui ne voulaient pas pactiser avec l'hérésie ont été chassés de leurs sièges, on devra les rétablir. Les successeurs qui leur avaient été donnés, et que nous supposons avoir rétracté toute erreur, ne seront pas privés de l'honneur de l'épiscopat. Du premier concile d'Éphèse, que présida Cyrille de sainte mémoire, les décisions demeurent qui condamnèrent Nestorius : que l'impiété frappée alors ne croie pas devoir triompher, si Eutychès est frappé maintenant. La pureté de la foi, que nous professons dans le même esprit que nos saints Pères, condamne et poursuit également la perversion nestorienne et la perversion eutychienne.

Nestorius, cependant, dont la vie touchait à son terme, écrivait à des amis : « J'ai appris les choses qui ont été faites auparavant par Flavien, le pieux évêque de Constantinople, contre Eutychès... Quant à ce qui a été fait maintenant par le fidèle Léon, chef des prêtres, qui a combattu pour la piété et s'est opposé à ce qu'on a appelé concile, j'en ai loué Dieu avec grande allégresse, et je passe tous les jours dans l'action de grâces... Priez pour qu'il y ait un concile général, afin que mes doctrines, c'est-à-dire celles de tous les orthodoxes, soient confirmées. » Lettre de Nestorius publiée par Nau, en appendice à *Héraclide*, p. 373-375.

Le 20 juillet 451, nouvelle lettre de saint Léon à Marcien. Jaffé, n. 474. Il ne peut se défendre de rappeler qu'il avait demandé un concile qui se serait tenu *intra Italiam*, et qu'il avait souhaité qu'on attendît un temps plus favorable, *quo scilicet plurimi possent episcopi etiam de longinquioribus provinciis evocari*. Mais il s'est empressé de se rendre aux desseins du prince. Le concile qui va se tenir ne comporte pas de discussion sur la foi. Le pape en terminant recommande ses légats à l'empereur. Plus importante est la lettre du même jour à l'impératrice Pulchérie. Jaffé, n. 475. Le pape rend grâces à Dieu *quod tantam universalis Ecclesiæ curam habere vos video*. Une fois de plus, il rappelle qu'il aurait préféré voir le concile se tenir en Italie, pour que les évêques d'Occident pussent y prendre part, *si securitas temporis suppeteret* Mais il accepte la décision de l'empereur, il envoie ses légats au concile convoqué à Nicée, il vient d'écrire au concile même. Ne pas toucher à la foi, accorder la paix à ceux qui reviennent de leurs erreurs. Le pape s'élève avec force contre ce qui s'est fait à Éphèse, et il prononce le mot qui restera pour qualifier *quidquid in illo Ephesino non judicio sed latrocinio potuit perpetrari, ubi primates synodi nec resistentibus sibi fratribus nec consentientibus pepercerunt*. Il faut mnotrer une indulgence sans réticence à ceux qui détesteront leur faiblesse.

La parole était maintenant au concile, qui, convoqué pour le 1er septembre à Nicée, s'ouvrira le 8 octobre à Chalcédoine.

5° *Le concile de Chalcédoine et saint Léon*. — Dans toutes les tractations préliminaires au concile, Dioscore est à peine nommé. Espère-t-on que, l'union étant assurée de Constantinople et de l'Orient avec Rome, l'Égypte ne pourra que se rallier, et que Dioscore apportera au concile sa soumission? C'eût été bien mal connaître le caractère de Dioscore. Il vint à Nicée, et, comme on y attendait l'ouverture du concile, il risqua un coup d'audace : il prononça de son chef, et dix évêques égyptiens avec lui, l'excommunication du pape Léon. On a supposé que ce coup avait été commis, l'an d'avant, c'est-à-dire, en 450, du temps de Théodose II vivant encore, et l'on imagine un voyage de Dioscore, à la cour l'emmenant à Nicée avec dix évêques égyptiens! Tillemont, *Mémoires*, t. XV, p. 603. Comment expliquer que saint Léon se soit tu de ce défi de Dioscore? L'incident se produisit sûrement à Nicée, et on ne voit pas que Dioscore ait eu occasion de se trouver en cette ville, sinon en septembre 451.

Le pape avait stipulé que la présidence du concile appartiendrait à ses légats. L'empereur imposa au concile un bureau composé de dix-huit laïques pris parmi les fonctionnaires les plus élevés de l'État, qui recevaient mandat de diriger les débats, par-dessus la tête des légats. Comme ceux-ci ne protestèrent pas, on peut inférer qu'ils avaient consenti à ce compromis, sachant combien ils auraient eu de peine à conduire une assemblée de quelque cinq cents évêques, au milieu d'incidents parfois très violents.

Dès l'ouverture du concile, le 8 octobre, les légats réclamèrent et obtinrent que Dioscore ne fut reçu que comme accusé. On procéda ensuite à la lecture du dossier, c'est-à-dire des actes du brigandage d'Éphèse. Le 10 octobre, on continua, et lecture fut donnée du symbole de Nicée, du symbole dit de Constantinople 381, des deux lettres de Cyrille à Nestorius, de la lettre de Léon à Flavien, et cette dernière fut acclamée. Le 13 octobre, Dioscore fut condamné, le premier à opiner étant le légat Paschasinus au nom du pape. Le 17 octobre, le bureau fit connaître que l'empereur voulait un formulaire de foi, mais le concile estimait que la lettre à Flavien devait suffire. Le 22, le bureau présenta un formulaire qui avait été concerté la veille entre évêques de connivence avec Anatolios : les légats protestèrent, déclarant qu'ils allaient abandonner le concile, si on ne se tenait pas à la lettre à Flavien. On en référa à l'empereur, qui fit accepter de tous que le formulaire serait conforme à la lettre à Flavien. Le 25, l'empereur vint en personne assister au concile. Il y eut séances encore du 26 au 31, au cours desquelles notamment furent arrêtés les canons, dont le fameux 28e. A la séance du 1er novembre, les légats refusèrent d'accepter le 28e canon et le concile se termina sur ce désaccord.

Les premiers jours de novembre, le concile écrivit au pape Léon. *Inter S. Leon. Epist.*, XCVIII. Les évêques sentaient la gravité du désaccord survenu entre eux et les légats au sujet du 28e canon, désaccord qui pouvait mettre en échec toute l'œuvre du concile. Les évêques donc expriment au pape les sentiments les plus déférents. « Tu es venu jusqu'à nous, lui disent-ils, tu as été pour tous l'interprète de la voix du bienheureux Pierre, et à tous tu as procuré la bénédiction de sa foi. » Nous avons pu manifester la vérité aux enfants de l'Église, dans la communauté d'un même esprit et participant comme à un banquet royal aux délices que le Christ nous avait préparées par tes lettres. Nous étions là quelque cinq cents évêques, « que tu conduisais comme la tête conduit les membres. » Dioscore a porté la peine de ses violences. N'avait-il

pas osé réhabiliter Eutychès et lui rendre la dignité dont ta Sainteté l'avait dépouillé? Pis encore, « il avait visé dans sa folie celui à qui le Sauveur a confié la garde de la vigne, nous voulons dire ta Sainteté, et il avait voulu excommunier celui qui se dépense à unir le corps de l'Église. » Nous aurions voulu le ramener, continuent les évêques, notre concile se fût terminé dans la joie si nous n'avions pas eu à le condamner. Du moins est-il le seul que nous ayons dû frapper. Sainte Euphémie, dont la basilique abritait le concile, a travaillé avec nous : la définition que nous avons faite de la foi, elle l'a présentée à son époux le Christ par les mains de l'empereur et de l'impératrice. — On remarquera le tour insinuant pris par les évêques pour faire accepter du pape un formulaire dont en principe il ne voulait pas.

Les évêques pensent lui faire accepter de même le 28e canon. Rappelons que ce 28e canon est une réfection du 3e canon du concile de Constantinople de 381 qui attribue à l'évêque de Constantinople la primauté d'honneur après l'évêque de Rome, « parce que Constantinople est la nouvelle Rome ». Le 28e canon de Chalcédoine énonce d'abord qu'il définit la même chose que le 3e canon de 381. « Car au siège de la vieille Rome, parce que cette ville est souveraine, les Pères ont à bon droit attribué la primauté : dans le même dessein les 150 pieux évêques (de 381) ont accordé la même primauté au très Saint Siège de la nouvelle Rome, estimant avec raison que la ville qui est honorée (de la présence) du basileus et du sénat et qui a les mêmes privilèges (civils) que la vieille Rome royale, est grande aussi comme elle dans les choses ecclésiastiques, étant la seconde après elle. » Ce considérant posé, le 28e canon prescrit que les métropolitains, « les seuls métropolitains, des diocèses de Pont, d'Asie, de Thrace, et aussi les (simples) évêques des (régions) barbares (rattachées) aux diocèses susdits, seront ordonnés par le susdit très saint siège de la très sainte Église de Constantinople, chaque métropolitain des susdits diocèses avec les évêques de la province ordonnant les évêques de la province, ainsi qu'il est prévu par les divins canons, l'ordination des métropolitains des susdits diocèses étant réservée à l'archevêque de Constantinople, après que leur élection aura eu lieu dans la forme accoutumée et qu'elle aura été notifiée à l'archevêque de Constantinople. »

Dans leur lettre au pape, les évêques énoncent qu'ils ont pris des décisions pour le bon ordre des choses ecclésiastiques, et qu'ils ne doutent pas que « Léon les approuvera et les confirmera », quand il les connaîtra. La coutume est depuis longtemps établie que les métropolitains de Thrace, d'Asie, de Pont, soient ordonnés par l'évêque de Constantinople : le concile a consacré cette coutume par un canon. Le canon (3 du concile) des 150 Pères (de 381) a prescrit que, « après votre très saint et apostolique siège », Constantinople ait la primauté, c'est-à-dire soit le second siège. Nous sommes persuadés que, « le rayon apostolique étant chez vous dans tout son éclat, vous en ferez bénéficier souvent l'Église de Constantinople, par votre habituelle sollicitude. » Les évêques ne doutent pas que le pape n'agrée cette disposition, à laquelle se sont opposés très vivement ses légats. Considérant néanmoins les sentiments favorables de l'empereur, du sénat, de toute la ville impériale, nous avons jugé opportun de faire consacrer par le concile la primauté du siège de Constantinople, présumant que l'approbation du Siège apostolique ne serait pas refusée. Suivent les signatures.

Le 18 décembre 451, l'empereur Marcien écrit au pape Léon, pour appuyer la lettre du concile. *Inter S. Leon. Epist.*, c. Les évêques réunis à Chalcédoine de toute la terre qui est soumise à notre empire ont adhéré à la foi du pape, *juxta litteras sanctitatis tuæ universi assenserunt expositioni prout veritas postulavit.* Le pape partagera certainement la joie qu'en éprouve l'empereur. Les évêques ont de plus confirmé ce que les 150 évêques (du concile de 381), du temps de Théodose le Grand, avaient statué en l'honneur de la vénérable Église de Constantinople, à savoir que, après le Siège apostolique, l'évêque de Constantinople aurait la première place, parce que cette ville splendide est appelée *Junior Roma.* L'empereur prie le pape Léon de donner à cette décision son assentiment, et de ne pas prendre en considération l'appel interjeté par ses légats.

Une lettre d'Anatolios à saint Léon accompagne la lettre de Marcien. *Inter S. Leon. Epist.*, CI. Anatolios se conforme à l'obligation qui lui incombe de faire connaître au pape les actes du concile qui vient de se tenir. Il lui envoie donc le prêtre Lucien et le diacre Basile, qui porteront à Rome le dossier, et qui, de vive voix, pourront compléter l'information du pape et revenir ensuite avec une réponse digne de lui, c'est-à-dire empreinte de la sollicitude que la paternelle béatitude du pape a accoutumé de témoigner au siège de cette ville royale (de Constantinople). Anatolios rappelle alors la condamnation de Dioscore, il rappelle le formulaire rédigé *juxta vestram illam sacram epistolam* (la lettre à Flavien), il parle enfin du 28e canon. Il le présente comme une réédition du 3e canon de 381. Nous avons abordé cet article avec la confiance que votre béatitude considérerait comme son propre honneur celui du siège de Constantinople, *quippe jamdiu apostolicus vester thronus sollicitudinem erga ipsam et concordiam habet, ipsique per omnia proprium quibus rebus indigebat auxilium elargitus est abundanter.* Anatolios ne comprend pas l'opposition faite par les légats à ce 28e canon : il les avait pourtant à maintes reprises éclairés. Voici que, le concile ayant accepté et souscrit ce canon, ils le rejettent, emplissent de trouble et de confusion l'assemblée, tiennent pour rien le siège de Constantinople, et font tout ce qui peut offenser et l'évêque et l'Église de Constantinople. Anatolios est convaincu que les légats vont contre les intentions du pape et il ne doute pas de la réponse favorable que le prêtre Lucien rapportera de Rome.

Le pape Léon ne pouvait que se réjouir de l'œuvre doctrinale du concile de Chalcédoine. On a une lettre de lui, Jaffé, n. 479, du 27 janvier 452, à l'évêque Ravennius d'Arles et à ses collègues gallo-romains, lettre par laquelle il lui annonce le succès de la sainte foi, et le prie de le faire connaître aux évêques d'Espagne. Nous avions, dit-il, intimé à nos collègues orientaux la foi qui est celle de nous tous sur l'incarnation, la foi que nous devons à la prédication des saints Pères et à l'autorité de l'intangible symbole. Le concile, qui comptait près de six cents évêques, n'a toléré aucune entreprise contre cette foi divinement fondée. A tous, évêques, princes, clercs, peuple, il est apparu que c'était bien la foi apostolique et catholique. Le concile, *humilitatis nostræ scriptis, auctoritate domini mei beatissimi Petri apostoli et merito roboratis, religiosa unanimitate consentiens*, a condamné Dioscore. Le pape reprend à ce propos une pensée que nous l'avons vu exprimer ailleurs : il ne convenait pas que fût laissée aux mains d'un hérétique cette Église *quæ inter ipsa Evangelii principia beatum Marcum beatissimi Petri apostoli discipulum, in omnibus utique doctoris sui magisterio consonantem, habuit fundatorem*, cette Église qui a eu plus tard pour évêque Athanase, Théophile, Cyrille, *probatissimos præsules.* Cette lettre du 27 janvier 452, ne parle pas de difficultés entre le concile et le pape : elle est toute à l'action de grâces. Il est vrai que les légats ne sont pas encore de retour à Rome.

Quelque temps plus tard, les légats sont revenus,

fratres mei qui vice mea orientali synodo præsederunt, et saint Léon confirme à Ravennius et à ses collègues gallo-romains les bonnes nouvelles qu'il leur a données déjà. Jaffé, n. 480. Pas un mot des difficultés subsistantes.

Mais le 22 mai 452, Jaffé, n. 481, répondant à l'empereur Marcien, le pape Léon le remercie d'avoir fait l'unanimité de foi des peuples, des évêques, des princes. Aussitôt cependant il parle de la douleur qu'il a de voir l'esprit d'ambition menacer la paix que Dieu vient de rendre à l'Église universelle. Anatolios avait bien des raisons d'être modeste : il était suspect, du fait des évêques à qui il devait son ordination, et nous avions été indulgent à ses débuts incertains, assure le pape, en considération de la foi et de l'intervention de l'empereur. Il aurait dû suffire à Anatolios d'être, par l'appui de votre piété et par mon bon vouloir, évêque d'une si grande ville. A défaut d'un siège apostolique, qu'il ne dédaigne pas une cité impériale : *Non dedignetur regiam civitatem, quam apostolicam non potest facere sedem.*

Nous découvrons que le pape est entré pleinement dans le sentiment de ses légats : il ne veut pas du 28e canon, et il donne à l'empereur les raisons de son veto : *Privilegia enim Ecclesiarum, sanctorum patrum canonibus instituta, et venerabilis Nicænæ synodi fixa decretis, nulla possunt improbitate convelli, nulla novitate mutari.* Le pape estime que c'est sa tâche de maintenir, avec l'aide du Christ, les institutions des Pères : *Dispensatio mihi credita est, et ad meum tendit reatum, si paternarum regulæ sanctionum, quæ synodo Nicæna ad totius Ecclesiæ regimen spiritu Dei instruente sunt conditæ, me (quod absit) connivente violentur.* Le pape est le gardien des règles posées à Nicée pour l'ordre de toute l'Église.

La lettre du même jour, 22 mai 452, Jaffé, n. 482, à l'impératrice Pulchérie, est conçue dans le même sentiment. Le pape rend grâces à Dieu du zèle de l'impératrice pour la paix rendue à toute l'Église, pour l'univers confirmé dans l'unité de l'Évangile. Mais il ne peut accepter l'ambition d'Anatolios. On ne doit permettre à qui que ce soit d'attenter aux décrets du concile de Nicée, qui sont la condition de la paix dans les Églises. L'évêque de Constantinople, par quoi sera-t-il satisfait, si la grandeur de Constantinople ne lui suffit pas? Celui-là seul est grand qui est étranger à toute ambition. Anatolios foule aux pieds l'antiquité pour s'arroger le droit d'autrui. Il veut exalter la dignité de son siège en confisquant *tot metropolitanorum primatus*, et en troublant la paix de provinces où le concile de Nicée avait mis l'ordre. Pour se justifier, il invoque le consentement d'évêques (ceux du concile de 381). En conclusion, le pape déclare : *Consensiones episcoporum, sanctorum canonum apud Nicæam conditorum regulis repugnantes, unita nobiscum vestræ fidei pietate, in irritum mittimus et per auctoritatem beati Petri apostoli generali prorsus definitione cassamus.* C'est le rejet solennel et la condamnation du 28e canon.

Ce même 22 mai 452, saint Léon écrit à Anatolios, Jaffé, n. 483, dans le même sens et avec plus de sévérité. La foi a été mise en sûreté par le concile, le pape s'en réjouit et sait gré au zèle d'Anatolios d'y avoir travaillé. Élu d'une faction détestable, Anatolios n'a pas justifié les craintes qu'il inspirait, et Dieu a tourné le mal en bien. Mais le pape ne peut supporter son ambition. Il s'est arrogé, en effet, la consécration de l'évêque d'Antioche *contra canonicam regulam.* Il entreprend de méconnaître *sacratissimas Nicænorum canonum constitutiones*, comme si le temps était venu où l'on dût tenir pour aboli le privilège qui donne le second rang à l'Église d'Alexandrie et le troisième à l'Église d'Antioche, *ut, his locis, juri tuo subditis, omnes metropolitani episcopi proprio honore priventur.* Le pape défend les *instituta Nicæni concilii*, des lois qui doivent subsister jusqu'à la fin du monde, des institutions *quæ ad perpetuam utilitatem generaliter instituta sunt.* Il le dit en une formule toute juridique : *Non convellantur provincialium jura primatuum, nec privilegiis antiquitus institutis metropolitani fraudentur antistites. Nihil Alexandrinæ sedi ejus quam per sanctum Marcum evangelistam beati Petri discipulum meruit pereat dignitatis... Antiochena quoque Ecclesia, in qua primum prædicante beato apostolo Petro christianum nomen exortum est, in paternæ constitutionis ordine perseveret et in gradu tertio collocata nunquam se fiat inferior.*

Nous ne ferons pas de difficulté de reconnaître que l'opposition de saint Léon au 28e canon est malaisée à justifier. Ce canon, en effet, ne confisquait pas les droits de tous les métropolitains orientaux au bénéfice de l'évêque de Constantinople. Tout au plus pourrait-on trouver dans les canons 9 et 17 l'institution en certaines causes, d'un recours à Constantinople, recours facultatif, mais il n'y a rien de pareil dans le 28e canon. Secondement, saint Léon articule que les institutions établies par les saints Pères sont immuables, intangibles, et doivent durer jusqu'à la fin du monde : affirmation que l'expérience des siècles infirme. Troisièmement, saint Léon veut que le concile de Nicée ait établi un ordre qui fait du siège d'Alexandrie le second après Rome, et du siège d'Antioche le troisième : le canon 6 de Nicée n'a pas ce sens.

Quelle que soit la valeur des considérants invoqués par le pape, on voit qu'il ne supporte pas l'accaparement par l'évêque de Constantinople d'une primauté, soit d'honneur, soit de juridiction, qui est manifestement dans ses desseins. N'eût-il pas été plus habile de s'accommoder de la primauté de Constantinople, puisqu'elle était inévitable et qu'elle s'exerçait déjà de fait, quitte à chercher le moyen de l'ajuster au *principatus* de l'évêque de Rome?

Un autre point difficile de la position de saint Léon est qu'il déclare ne pas connaître le canon 3 du concile de Constantinople de 381, et qu'il assure que ce canon est depuis soixante-dix ans resté sans effet. En fait, au concile de Chalcédoine, les légats ont reconnu à Anatolios le premier rang, loin de le réclamer pour l'évêque d'Antioche, à défaut de l'évêque d'Alexandrie. Eusèbe de Dorylée a déclaré que, étant à Rome, il avait lu au pape le canon 3 de 381, et que le pape l'avait approuvé. Tillemont, *Mémoires*, t. XV, p. 617. *Siège apostolique*, p. 559.

Ces difficultés sont graves et reconnues. Voir B.-J. Kidd, *A History of the Church to A. D. 461*, 1922, t. III, p. 336. Mais on n'a pas le droit de dire que le pape ne pouvait alléguer les vraies raisons de son opposition au 28e canon, c'est à savoir qu'il redoutait un rival à sa propre autorité, dans « l'élévation de Constantinople au second patriarcat ». *Ibid.* Faisons à saint Léon l'honneur de croire qu'il ne cachait pas sa pensée et qu'il n'aurait pas craint de la dire tout entière à Marcien, à Pulchérie, à Anatolios, à Julien de Kos. Il était trop clairvoyant pour ne pas voir un danger dans l'ambition de l'évêque de Constantinople, et il la dénonce en clair. Il a peut-être voulu interdire la constitution en Orient d'une unité dont l'évêque de Constantinople serait le chef, et qui s'opposerait à celle de l'Occident en s'en isolant, et qui serait dans la main du basileus, lequel n'aurait pas toujours les mêmes sentiments que Marcien ou Pulchérie.

Ainsi en jugent R. Sohm, *Kirchenrecht*, t. I, 1892, p. 437, et Duchesne, *Hist. anc.*, t. III, p. 465. Mais cette interprétation dépasse les déclarations du pape : Léon ne dénonce que l'ambition d'Anatolios.

Quant à voir dans cette ambition la négation du privilège apostolique de Rome, c'est ce que les adver-

saires de ce privilège diront un jour et disent encore, mais c'est par une anticipation illégitime. Cf. B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle*, 1924, p. 38-39. Ils font valoir sans doute que les légats, au concile de Chalcédoine, ont repoussé le 28e canon en disant : « Le Siège apostolique ne doit pas être humilié, nous présents : donc on doit rejeter tout ce qui a été fait hier au préjudice des canons et des règles, nous absents. » Ils ont menacé d'en appeler au Siège apostolique, pour que le seigneur apostolique juge, *ipse de suæ sedis injuria aut de canonum eversione*. Les légats pensaient donc à une injure faite au Siège apostolique, mais on peut croire que cette injure consistait à violer les canons que le Siège apostolique revendiquait la mission de défendre. Le 28e canon, en effet, ne conteste pas à l'évêque de Rome le premier rang, et il accorde à l'évêque de Constantinople seulement le second rang après lui. Sans doute, il ne fait pas état du *principatus* que confère à l'évêque de Rome le privilège d'être le successeur de l'apôtre Pierre, mais il ne le nie pas, alors même qu'il attribue à la nouvelle Rome la même dignité qu'à la vieille Rome. Cette négation serait très grave, et c'est une raison de plus de s'étonner que saint Léon de l'ait pas relevée.

Car il ne la relève pas, parmi les griefs qu'il articule contre le 28e canon. Et voici qui est un argument plus péremptoire encore. Julien, évêque de Kos, qui est attaché aux légats pendant le concile et qui reste à Constantinople après le concile pour suivre les événements et éclairer le pape, a écrit à ce dernier pour lui suggérer d'accepter le 28e canon. Qui croira que Julien ait accepté la négation du privilège apostolique de Rome? Saint Léon lui répond le 22 mai 452. Jaffé, n. 484. Tu sais, dit-il, avec quelle ferme et constante résolution « je garde les statuts des saints canons de Nicée, convaincu que toutes les règles ecclésiastiques sont compromises, si quelque point est violé de cette sacro-sainte constitution des Pères. » Voilà tout le programme du pape. Je m'étonne donc, poursuit saint Léon, que tu aies pu m'écrire pour intercéder en faveur d'une nouvelle transgression, et que tu aies pensé bien faire en m'engageant à condescendre à des convoitises illicites. Quelque affection que j'aie pour toi, tu ne pourras obtenir de moi que je consente à la ruine de l'ordre ecclésiastique, soit que tu me persuades, soit que tu me supplies. En réponse à tes lettres, avec l'affection que j'ai pour toi, je t'engage à considérer seulement l'ordre de l'Église universelle, lequel a été établi par une très salutaire institution, et à cesser de me demander en faveur de qui que ce soit des dérogations qui ne pourraient être consenties sans faute soit pour moi qui les accorderais, soit pour toi qui les obtiendrais. Il ressort de ce texte que Julien de Kos a insisté auprès de saint Léon pour la reconnaissance du 28e canon : saint Léon entend décourager de telles instances, en lui représentant que le *status* établi par le concile de Nicée ne peut être violé. Or le concile de Nicée n'a pas statué sur le privilège apostolique de l'Église de Rome.

Par ses lettres du 22 mai 452 à la cour et à l'évêque de Constantinople, saint Léon a pris position à l'égard du concile de Chalcédoine, et, comme s'il attendait que l'épiscopat oriental vint à résipiscence sur le 28e canon, le pape va différer de répondre à la lettre synodale qu'il a reçue du concile. Le 15 février 453 il n'a pas encore répondu. A cette date, en effet, l'empereur Marcien lui en marque son extrême étonnement. Le pape aurait dû écrire une lettre qui aurait été lue dans les Églises (d'Orient) et qui aurait montré à toutes les Églises et à leurs fidèles que l'œuvre doctrinale du concile était approuvée par sa béatitude. L'abstention du pape est exploitée contre le concile par les eutychiens. Quant au 28e canon, contre lequel le pape s'est élevé si fortement, l'empereur paraît en faire bon marché, car il loue le pape de ne rien laisser innover en ces matières, ainsi qu'il convient à un évêque du Siège apostolique. *Inter S. Leon. Epist.*, CX.

Saint Léon répondit à l'empereur le 10 mars 453. Jaffé, n. 487. L'univers reconnaît le zèle que Marcien a mis au service de la foi chrétienne : la divine Providence lui a confié la garde de la vérité catholique. Mais aussitôt le pape dit au prince l'amertume que lui cause la conduite d'Anatolios. Certes Anatolios était bien gravement suspect, du fait qu'il était la créature d'évêques compromis (dans l'eutychianisme) : quand il avait sollicité la communion du Siège apostolique, le pape s'était longtemps abstenu de lui envoyer les *pacis epistolæ*, et il ne s'y était résolu que sur les instances de l'empereur Marcien ! Il attendait d'Anatolios qu'il romprait avec les persécuteurs de Flavien et traiterait comme des ennemis du Christ les partisans d'Eutychès. Or voici qu'Anatolios vient de disgracier son archidiacre Aétios dont saint Léon relève très haut le mérite, et vient de donner sa place d'archidiacre à André que saint Léon déclare être un eutychien. Voir plus de détails dans Tillemont, *Mémoires*, t. XV, p. 757-760. Saint Léon prend une mesure énergique, qui est, pour mieux s'assurer d'Anatolios, d'accréditer Julien de Kos à Constantinople comme son représentant permanent : *Vicem ipsi meam contra temporis nostri hæreticos delegavi, atque, propter Ecclesiarum pacisque custodiam, ut a comitatu vestro non abesset exegi, cujus suggestiones pro concordia catholicæ unitatis tamquam meas audire dignemini.* Voir du même 10 mars 453 et dans le même sens la lettre de saint Léon à Pulchérie, et du lendemain 11 mars la lettre à Julien de Kos. Jaffé, n. 488 et 489.

La lettre susdite à Pulchérie nous apprend qu'Aétios s'était plaint de sa disgrâce à saint Léon par une lettre, que le pape qualifie de *lacrimabilis querela*. Ce qui nous déconcerte, c'est que cet Aétios, qui tient une grande place dans les débats du concile de Chalcédoine à titre d'archidiacre de Constantinople, paraît avoir été l'auteur du 28e canon, qu'il défendit au concile contre les légats. On a l'impression que saint Léon, très animé contre Anatolios, saisit l'occasion de la disgrâce d'Aétios, pour remontrer à la cour qu'Anatolios trahit la bonne cause et pour installer à Constantinople Julien de Kos dans sa mission d'observateur et d'agent du Siège apostolique, (on dira plus tard d'apocrisiaire), et ce serait une façon d'organiser les relations ordinaires du Siège apostolique et de l'Orient, avec l'empereur pour auxiliaire. Dans la lettre que nous venons de mentionner à Julien de Kos, on voit bien le dessein du pape : Julien sera au service de la sollicitude du Siège apostolique, pour autant que cette sollicitude doit veiller sur la pureté de la foi : il aura à suggérer à la piété des princes les mesures opportunes et utiles à l'Église universelle : s'il a quelque hésitation, il référera à Rome et *non deerit relationibus tuis meæ responsionis instructio*. L'essentiel de sa mission est d'interdire toute reprise de l'hérésie nestorienne ou eutychienne, sans empiéter cependant sur la compétence des évêques, *sequestrata earum actione causarum quæ quibusque Ecclesiis præsulum suorum debent cognitione firmari*. Réserve que l'historien doit noter au passage, comme le scrupule très juridique qu'a saint Léon d'humilier les évêques. On retrouve ce scrupule dans la lettre du 21 mars 453 à Julien de Kos, Jaffé, n. 493, où le pape revient sur l'affaire d'Aétios, qu'il qualifie d'injustice faite aux catholiques : *Sed patienter interim ista toleranda sunt, ne mensuram moderationis solitæ videamur excedere.*

Le 21 mars 453, enfin, Jaffé, n. 490, le pape se décide à répondre à la lettre synodale du concile de Chalcédoine. Saint Léon compte sur l'empereur Marcien

pour faire parvenir cette réponse aux évêques orienraux. Ses légats au concile ont approuvé la foi définie, saint Léon renouvelle cette approbation, en ce qui concerne la cause de la foi, car c'était pour cette cause seulement que le concile avait été convoqué *ex præcepto christianorum principum et ex consensu apostolicæ Sedis.* Quant à ce qui regarde l'ordre dans l'Église, le pape ne veut rien savoir de ce qui va contre « les droits des Églises établis par les trois cent dix-huit Pères divinement inspirés » de Nicée. On a du même jour, 21 mars 453, dans le même sens une lettre à Marcien et une lettre à Pulchérie. Jaffé, n. 491 et 492.

Cependant saint Léon continue de tenir rigueur à Anatolios : il déclare à Julien de Kos, 21 mars 453, Jaffé, n. 493, qui l'a prié d'écrire à Anatolios, qu'il n'en fera rien, *quia eum corrigi nolle perspeximus.* Anatolios, en effet, ne vient-il pas de pousser la présomption jusqu'à écrire aux évêques de l'Illyricum oriental pour leur demander *ut sibi subscriberent?* On peut penser qu'il s'agissait de souscrire le 28e canon de Chalcédoine. Tillemont, t. xv, p. 729.

Sur la fin de 453, l'excellent empereur Marcien intercède à Rome en faveur d'Anatolios. Le pape répond, 9 mars 454, Jaffé, n. 504, qu'il ne veut pas résister aux instances de l'empereur. Il oubliera qu'Anatolios n'a pas répondu aux réclamations de Rome concernant Aétios et André, mais il exige qu'Anatolios *satisfaciat canonibus*, qu'il désavoue toute ambition coupable. Que la paix se fasse *in qua simul studebimus et catholicam fidem et Nicænorum canonum decreta servare.* Marcien aidant, Anatolios envoya à Rome une lettre maussade de soumission, *Inter S. Leon. Epist.*, CXXXII, et le 29 mai 454, saint Léon lui répondit sans grande chaleur pour l'assurer de sa réconciliation, et non sans lui rappeler le respect des canons de Nicée : *Nicænorum canonum universalis Ecclesiæ pacem servantia decreta custodias.* Jaffé, n. 509.

Constantinople rejeta-t-elle le 28e canon? C'est bien douteux. Dans une lettre du pape à Julien de Kos, 9 janvier 454, Jaffé, n. 503, on voit que la lettre du pape au concile (celle du 21 mars 453) a été lue à Constantinople en présence d'évêques et devant le clergé, mais on n'a lu que ce qui s'y rapportait à la foi, et l'on n'a rien lu de ce qui concernait l'ambition d'Anatolios. Tillemont dit sagement : « Ce qui paroist certain, c'est que, soit qu'Anatole se soit désisté du canon de Calcédoine, soit qu'il ait prétendu le maintenir, soit que Marcien ait aboli le mesme Canon par une loy de 454, comme le veut Baronius, soit que cette pensée soit sans fondement, ce canon subsista, et fut exécuté, malgré l'opposition de saint Léon et de ses successeurs, parce que les empereurs l'appuyoient... L'évêque de Constantinople conserva toujours la préséance sur Alexandrie et Antioche, et exerça une grande jurisdiction sur l'Asie, le Pont, et la Thrace. » *Mémoires*, t. xv, p. 730, Mais rien de tout cela n'affectait le privilège apostolique de Rome, sauf en temps de schisme. Sur les vicissitudes du 28e canon, après saint Léon, voyez la note de A. Fortescue, dans J. Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, 1923, p. 270-271.

V. Les dernières années de saint Léon. — 1° *L'Orient après Chalcédoine sous Marcien.* — La sollicitude de saint Léon à maintenir l'orthodoxie et l'ordre en Orient, par l'intermédiaire de Julien de Kos et avec le concours de l'empereur Marcien, allait être mise avant longtemps à de rudes épreuves. On en peut juger par les lettres que le pape écrit à Julien de Kos. Le 25 novembre 452, Jaffé, n. 486, le pape gémit des graves nouvelles que Julien lui a données de la Palestine, qui est mise sens dessus dessous par une jacquerie de moines eutychiens. Sur ces troubles, voir Duchesne, *Hist anc.*, t. III, p. 467-473.

Je n'ignore pas, écrit saint Léon à Julien, ce que l'on doit de charité et d'encouragement aux vrais et saints moines, mais les moines orgueilleux et agités qui méprisent les évêques ne sont que des soldats de l'Antéchrist. Que Julien agisse auprès de Marcien en vue de mettre la main sur les auteurs responsables de ces séditions, et en vue de soutenir l'évêque de Jérusalem, Juvénal, chassé de son siège par ces fanatiques. Que Julien écrive à Rome plus souvent encore pour tenir Léon au courant des événements.

Le 11 mars 453, Jaffé, n. 489, saint Léon écrit à Julien qu'il n'a pas de nouvelles de la sédition des moines de Palestine, et qu'il ne sait pas exactement pourquoi ils sont en discorde avec Juvénal : *Unde cupio me super his plenius edoceri, ut etiam talium correctioni congrue studeatur.* C'est bien la preuve que Juvénal, qui s'est réfugié à Constantinople, n'a pas cru nécessaire de saisir saint Léon de ses difficultés.

Le 21 mars suivant, Jaffé, n. 493, saint Léon se réjouit de voir sa sollicitude si bien aidée par Julien, et quel secours puissant le Seigneur a préparé à l'Église universelle dans la piété de Marcien. Il se félicite de l'édit de Marcien contre les moines insensés (de Palestine) et de la réponse de Pulchérie blâmant les supérieurs de leurs monastères. Marcien a fait suggérer secrètement au pape d'écrire à l'impératrice Eudocie, veuve de Théodose II, qui vit retirée à Jérusalem et brouillée avec la cour de Constantinople : on espère que Léon pourra la détacher du parti des moines eutychiens en révolte. *Feci quod voluit*, annonce le pape à Julien. Le pape a obtenu de l'empereur Valentinien III, gendre d'Eudocie, qu'il écrive aussi à la princesse sur le même sujet. Il compte apprendre par Julien quel effet aura produit cette intervention en Palestine et si la rébellion s'apaise. Si ces moines en révolte contre le concile de Chalcédoine ont le front de mettre en doute la doctrine de Léon, qu'ils ne rejettent pas du moins celle d'Athanase, de Théophile, de Cyrille, avec qui Léon est bien assuré d'être unanime. Voir sur cette même affaire des troubles suscités par les moines eutychiens de Palestine, la lettre de saint Léon à Eudocie, 15 juin 453, la lettre du même aux dits moines, même temps, la lettre du même à Marcien, 9 janvier 454, la lettre du même à Julien de Kos, même date. Jaffé, n. 499, 500, 502, 503.

Le 2 avril 453, Jaffé, n. 494, saint Léon répond aux alarmes que les hérétiques inspirent à Julien de Kos. Il ne faut pas que *per desidiam nostram ulla pars Ecclesiæ catholicæ neglecta videatur.* Le concile de Chalcédoine a condamné l'impiété hérétique de Nestorius et d'Eutychès : le bras séculier doit maintenant réprimer les perturbateurs de la paix ecclésiastique et les ennemis de la république. Nous avions vu déjà saint Léon faire appel au prince chrétien pour la répression des manichéens. Ici il réclame toute la sévérité du prince : il veut une *inquisitio judiciaria*, il veut que l'on procède sans pitié, mais que l'on ne verse pas de sang, *ut* (*imperator*) *et disciplina inquietos revocari, et a sanguine eorum jubeat abstineri*, d'une part, action de l'*imperialis potestas* qui doit *tumultus publicos ac seditiones sacrilegas severius coercere :* d'autre part, action de l'*auctoritas sacerdotalis*, qui dans le cas présent doit retirer aux moines la faculté de prêcher contre la foi et de rien entreprendre sur l'autorité des évêques. Ainsi, le pape a appris que Thalassios évêque de Césarée de Cappadoce a permis d'écrire et de prêcher à un certain Georges, qui était moine et qui ne l'est plus. Si Julien de Kos le juge opportun, « nous écrirons d'ici à cet évêque ». On peut penser que ce Georges avait été dénoncé à Rome : le pape était tout prêt à écrire une lettre de monition à l'évêque de Césarée. Julien de Kos apparemment dut

détourner saint Léon d'intervenir, du moins on n'entend plus parler de l'affaire.

Le 11 juin 453, saint Léon écrit à l'évêque d'Antioche, Maxime, Jaffé, n. 495, ou plus exactement il répond à une lettre que celui-ci lui a adressée et dans laquelle il manifestait sa joie du rétablissement de l'unité de la foi et de la paix ecclésiastique. Le pape est heureux de pouvoir s'entretenir avec l'évêque d'Antioche. Sans doute tout n'est pas au mieux encore en Orient : il s'y trouve des gens fidèles à Nestorius, d'autres à Eutychès, qui se combattent les uns les autres, sans vouloir reconnaître que le jugement des catholiques condamne aussi bien Nestorius qu'Eutychès. Que Maxime considère de quelle Église il est évêque; qu'il considère la doctrine que le prince des apôtres, Pierre, a prêchée dans le monde entier, mais spécialement à Antioche et à Rome. Qu'il ne souffre pas que *in orientalibus Ecclesiis*, surtout dans celles que les canons de Nicée ont attribuées au siège d'Antioche, personne défende l'hérésie, soit de Nestorius, soit d'Eutychès. Qu'il résiste à *l'hæretica pravitas* avec son autorité sacerdotale, et qu'il ait à cœur d'informer Rome du progrès des Églises, *nosque sæpius de profectu Ecclesiarum tuis relationibus quid agatur instruere.* Qu'il comprenne que son devoir est de s'associer à la sollicitude du Siège apostolique. On voit combien saint Léon est attaché à sa théorie de la préséance des sièges! Maxime avait dû se plaindre que l'on en voulait aux droits de son siège, allusion aux droits reconnus par le concile de Chalcédoine au siège de Jérusalem, et il avait dû insinuer au pape qu'il comptait sur son appui. Saint Léon lui confirme qu'il sera intransigeant sur le maintien des canons de Nicée. Il lui envoie des exemplaires de la lettre qu'il a écrite sur cet article à l'évêque de Constantinople, Anatolios, dans le dessein de décourager son ambition, et il prie Maxime de la faire connaître aux évêques qui relèvent d'Antioche.

Du même 11 juin 453, Jaffé, n. 496, il y a la lettre que saint Léon écrit à l'évêque de Cyr, Théodoret, qui a fait porter à Rome l'hommage de son attachement par les légats revenant de Chalcédoine. Cette lettre à Théodoret révèle bien la conscience que saint Léon a de la victoire que le Siège apostolique vient de remporter à Chalcédoine, et aussi bien de la mission perpétuelle de cette *sedes Petri* dans l'Église Nous ne pouvons y insister ici. Notons que le pape rend à nouveau pleine justice à la pureté de la foi de Théodoret. En retour, que Théodoret collabore à l'action de Rome : *Sedi apostolicæ collabores.* Qu'il écrive à Rome, qu'il instruise le Siège apostolique des progrès que fait autour de lui la saine doctrine, afin, dit le pape, que « nous aidions les évêques de cette région en tout ce qui sera nécessaire. »

Ces diverses lettres de saint Léon ne sont pas rassurantes. L'épiscopat est bien unanime dans la foi de Chalcédoine, mais le monophysisme n'a pas désarmé : il a d'innombrables partisans dans les couvents, et, s'il ne provoque en Palestine qu'une jacquerie, il va en Égypte préparer un schisme.

Dioscore a été exilé à Gangres, où il mourra le 4 septembre 454; on lui a donné pour successeur sur le siège d'Alexandrie, novembre 451, Protérios, mais l'élection a été pénible. Marcien a dû intervenir par un édit (28 juillet 452) pour menacer ceux qui ne veulent pas reconnaître Protérios, sous prétexte de rester fidèles à Dioscore et en haine du concile de Chalcédoine. Aussitôt élu, Protérios a écrit au pape Léon, et, en même temps que Protérios, ont écrit tant les évêques qui l'ont ordonné, que le clergé d'Alexandrie qui le soutient. A Rome, on se défie : le pape exige des assurances, il les obtient, et les ayant reçues nous le voyons se féliciter de ne pouvoir douter de la loyauté de la foi du nouvel évêque. Lettre de Léon à Protérios du 10 mars 454, Jaffé, n. 505. « Il fallait que de telles lettres fussent adressées par l'évêque de l'Église d'Alexandrie au Siège apostolique, qui témoigneraient que du magistère du bienheureux apôtre Pierre fut dès le commencement enseigné aux Égyptiens par le bienheureux Marc son disciple cela même que nous savons que crurent les Romains. » Louable est Protérios dont la doctrine n'est pas autre que celle « qui a coulé jusqu'à nous (de la source) des bienheureux apôtres et des saints pères. » Qu'en tout, soit qu'il s'agisse de la règle de foi, soit qu'il s'agisse de la discipline, on s'en tienne à ce qui est ancien, *vetustatis norma servetur.*

L'évêque d'Alexandrie a dû s'ouvrir à saint Léon des difficultés que lui donnent quelques évêques d'Égypte restés attachés à Dioscore. En réponse à cette ouverture, le pape confirme l'autorité plénière d'Alexandrie sur l'Égypte : tous les évêques égyptiens sont des *subjecti.* Ils doivent, soit à dates fixes, soit sur convocation, s'assembler autour de Protérios pour délibérer des intérêts de l'Église : aucune exception ne vaut contre cette obéissance, et Léon veut que cette autorité de l'évêque d'Alexandrie ne soit diminuée en rien par personne.

La protection de saint Léon ne sauvera pas Protérios. Sitôt Marcien mort, l'opposition anti-chalcédonienne éclatera en Égypte, son chef Timothée Ælure (le chat) s'emparera du siège d'Alexandrie, Protérios sera massacré (28 mars 457), et le pape ne pourra que gémir de ce « parricide », heureux encore d'en être informé de Constantinople, car d'Alexandrie personne cette fois ne s'est tourné vers Rome, personne n'a été dépêché à Rome : c'est à Constantinople que les persécutés se sont réfugiés. Pour le détail de la révolution alexandrine, voir Duchesne, *Hist. anc.*, t. III, p. 474-480.

2° *Saint Léon et l'empereur Léon le Thrace.* — L'impératrice Pulchérie était morte en 453 (18 février), Marcien mourut au début de 457. Tandis que l'Empire d'Occident était au pouvoir de Ricimer, l'Empire d'Orient était au pouvoir d'Aspar, tous deux officiers, barbares et ariens, qui ne pouvaient ceindre la couronne, mais qui en disposaient. Aspar choisit un officier qui avait sa confiance, Léon le Thrace (7 février 457), et, pour lui créer une légitimité, le fit couronner par le patriarche Anatolios. C'était une innovation qui ne pouvait que relever le prestige de l'évêque de Constantinople. *Siège apostolique*, p. 586.

Nous ignorons dans quelles conditions le nouvel empereur se fit connaître à Rome : la correspondance de saint Léon a une grosse lacune entre le 13 mars 455 et le 1er juin 457. A cette dernière date, le pape écrit, Jaffé, n. 520, à Julien de Kos qui continue d'être son agent à Constantinople. Le pape a reçu d'inquiétantes nouvelles : les eutychiens s'agitent depuis la mort de Marcien, mais, grâce à Julien et grâce surtout au nouvel empereur, on peut espérer que la paix de l'Église sera maintenue. Le pape pense à des troubles qui se sont produits à Alexandrie et qu'il ne connaît que par de vagues rumeurs. Ainsi, le 1er juin, saint Léon ne connaissait pas l'assassinat de l'évêque d'Alexandrie Protérios, qui était du 28 mars!

Le 11 juillet 457, le pape écrit à l'empereur. Jaffé, n. 521. Il parle des devoirs qu'il lui a rendus pour le féliciter de son avènement, allusion à des lettres de félicitation qu'il a adressées au nouvel empereur et que nous ne possédons pas. Dans celle-ci, il réclame le secours du prince pour sauver l'Église d'Alexandrie, dont il a connu les malheurs par une lettre d'Anatolios. Le pape attend de l'empereur que la foi catholique, qui, jusqu'à Dioscore, a régné à Alexandrie, y soit restaurée pour la paix de toute l'Église. Il ne faut pas permettre que la foi consacrée par le concile de Chalcé-

doine soit atteinte. Il est content que l'empereur ait déjà réprimé les tentatives des hérétiques contre l'autorité du concile de Chalcédoine. Il attend de son zèle, et il l'en conjure, que les évêques catholiques procèdent à Alexandrie à l'élection régulière d'un évêque irréprochable.

Par le même courrier, 11 juillet, Jaffé, n. 522, il remercie avec émotion Anatolios de l'avoir avec une sollicitude si digne d'éloge informé des événements d'Alexandrie. Le pape a suivi le conseil d'Anatolios, il a écrit à l'empereur. Il faut qu'Anatolios, insiste auprès du prince pour que l'on ne touche pas à la foi de Chalcédoine. Qu'Anatolios écrive à Rome : *Frequentibus tuæ dilectionis litteris me debebis instruere, ut de sanctis clementissimi principis studiis pariter in Domino gloriemur.* Le pape écrit le même jour, Jaffé, n. 523, dans le même sens à Julien de Kos, en lui reprochant de ne lui avoir rien dit des événements d'Alexandrie.

Nous voilà loin des desseins de saint Léon sur l'Orient! Il ne peut rien faire à Alexandrie, sinon par le bras de l'empereur, il doit recourir à l'évêque de Constantinople pour faire agir ce bras. Le maintien de la foi de Chalcédoine en Orient dépend de la volonté du prince, les hérétiques ne peuvent être réfrénés que par lui, et saint Léon le lui dit assez humblement dans une nouvelle lettre, 1er septembre 457. Jaffé, n. 524. Ce même 1er septembre, Jaffé, n. 526, il écrit à l'évêque d'Antioche, Basile. Ce Basile a remplacé Maxime, compromis dans une affaire qui a été déférée à l'empereur, et qui a mal tourné pour l'évêque. *Siège apostolique*, p. 585-586. Saint Léon se plaint de n'avoir été informé de l'ordination de l'évêque d'Antioche, ni par celui-ci, ni par ses comprovinciaux, il ne lui en fera pas un grief, puisque feu l'empereur Marcien avait annoncé la chose à Rome. Vous n'ignorez pas, continue le pape, ce que la fureur des eutychiens a commis à Alexandrie, je veux cependant vous en entretenir *pro ea sollicitudine quam omnibus Ecclesiis Dei debeo*, afin que vous protestiez par votre constance contre de si scélérates audaces, d'accord avec le prince si catholique dont nous n'attendons pas moins que de Marcien d'auguste mémoire. Le pape ne doute pas de la fidélité de l'évêque d'Antioche à la foi de Chalcédoine : il a confiance que l'empereur Léon, le patrice (Aspar) *cum omni cœtu illustrium potestatum*, ne céderont pas aux instances des hérétiques, s'ils voient les évêques tenir ferme. Il prie l'évêque d'Antioche, de faire parvenir cette exhortation à tous les évêques (de son obédience). On a une lettre semblable adressée par le pape à l'évêque de Thessalonique et à l'évêque de Jérusalem. Jaffé, n. 525. Le même jour, 1er septembre 457, Jaffé, n. 527, le pape écrit à Julien de Kos : il lui envoie les lettres précédentes avec mission de les faire parvenir aux destinataires. Du même jour, Jaffé, n. 528, lettre à Aétios, prêtre de Constantinople : le pape compte sur lui comme sur Julien de Kos pour faire parvenir les susdites lettres à Jérusalem et à Antioche. *Nos autem ad illyrios episcopos similia jam scripta misimus.* Le pape communique avec l'Illyricum directement, sans passer par Constantinople.

Le 11 octobre 457, Jaffé, n. 530, saint Léon adresse une lettre de consolation aux évêques catholiques d'Égypte réfugiés à Constantinople. Ce même jour, Jaffé, n. 531, il écrit à Anatolios le remerciant de ses lettres qui témoignent d'une sollicitude si diligente. Saint Léon l'informe qu'il a écrit à l'empereur, dont la foi le rassure. Mais le parti eutychien intrigue à Constantinople même. Dans le clergé d'Anatolios le parti a des connivences : il faut qu'Anatolios soit sans miséricorde pour ces amis des hérétiques.

Le 1er décembre 457, Jaffé, n. 532, saint Léon s'adresse à l'empereur, plus exactement, il répond à une lettre de l'empereur « pleine de la foi et de la lumière de la vérité. » Le prince estime nécessaire la venue de saint Léon à Constantinople. Évidemment, le parti eutychien presse l'empereur d'obtenir une révision de la foi de Chalcédoine. Saint Léon s'y oppose absolument. L'Église universelle est devenue par Pierre une pierre *per illius principalis petræ ædificationem*, et le *primus apostolorum* a entendu le Seigneur lui dire : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église. » Qui donc, sinon l'Antéchrist ou le diable, oserait s'en prendre à cette *inexpugnabilis firmitas?* Ceux qui ont diaboliquement attenté à l'Église d'Alexandrie sont les mêmes qui veulent que l'on révise le concile de Chalcédoine. Va-t-on permettre à ces parricides un sacrilège? Que l'empereur considère que la *regia potestas* lui a été donnée *non ad solum mundi regimen, sed maxime ad Ecclesiæ præsidium.* On a adressé au prince des *preces* dont le prince a envoyé copie au pape. Les *preces* des hérétiques, remarque le pape, ne sont pas signées, elles prétendent être présentées par des gens qui se couvrent du nom vague d'unanimité, *sub incerto confusæ universitatis vocabulo.* Mais à cette pétition de gens dont on ne sait, ni le nombre, ni la qualité, s'oppose la supplique des catholiques. L'empereur ne peut hésiter entre les deux. Saint Léon se fait pressant, émouvant : il adjure le prince d'être sévère pour les scélérats qui ont usurpé le siège d'Alexandrie et prétendent *apostolicæ doctrinæ inviolabilem fidem ad concilia provocare.* En terminant, le pape ne peut se taire des soucis que lui donnent les clercs de Constantinople qu'il sait de connivence avec le parti eutychien; Anatolios est trop faible; que l'empereur écoute de préférence Julien de Kos et le prêtre Aétios.

Ce même 1er décembre 457, Jaffé, n. 534, lettre à Anatolios sur le même sujet. Léon le remercie de tout ce que, par lettres il lui a appris des événements d'Alexandrie. Il compte sur Anatolios pour presser le prince d'intervenir à Alexandrie en faveur des catholiques opprimés. Qu'il agisse avec les évêques catholiques réfugiés d'Égypte à Constantinople, pour dissuader l'empereur de réunir un nouveau concile. Il ne peut d'ailleurs dissimuler à Anatolios qu'il sait qu'Atticus, un de ses prêtres, a dans l'église parlé contre la foi du concile de Chalcédoine, et qu'André, un autre prêtre, soutient Atticus. Pourquoi Anatolios garde-t-il le silence à leur sujet? Il faut qu'ils soient corrigés ou rejetés. Par le même courrier, Jaffé, n. 533, saint Léon adresse une nouvelle lettre de consolation aux évêques égyptiens réfugiés à Constantinople. Autre lettre aux mêmes, 21 mars 458, Jaffé, n. 537 : le pape ne veut pas entendre parler d'une révision du concile de Chalcédoine. Le même jour, Jaffé, n. 538, lettre au clergé de Constantinople, en réponse à une adresse de ce clergé, qu'il loue de sa constance dans la foi. Le pape s'est efforcé de confirmer le prince dans le dessein de punir l'évêque intrus d'Alexandrie et de ne pas se prêter à une révision du concile de Chalcédoine. Il blâme une fois de plus Atticus et André. Le 21 mars encore, Jaffé, n. 539, lettre à l'empereur : on ne doit pas toucher à la foi de Chalcédoine, on ne peut instituer une discussion. L'empereur veut que le pape envoie des légats, et le pape y consent étant bien spécifié que ces légats n'acceptent aucune discussion sur la foi de Chalcédoine. Le pape n'oublie pas la captivité lamentable de l'Église d'Alexandrie, qu'il met entre les mains de la justice du prince. Compléter cette lettre par la lettre du 17 août suivant, Jaffé, n. 541, qui annonce à l'empereur les légats Domitianus et Géminianus.

Anatolios s'est offensé des reproches de saint Léon, qui lui répond le 28 mars 458. Jaffé, n. 540. Le pape se défend d'avoir empiété sur les droits de l'évêque de Constantinople. Il lui a signalé deux prêtres de son clergé, notoirement favorables au parti eutychien,

mais il les abandonnait à son jugement. Atticus n'a qu'à signer la foi de Chalcédoine.

Les deux légats Domitianus et Géminianus portèrent à l'empereur une grande lettre doctrinale, Jaffé, n. 542, datée du 17 août 458. « Je me souviens que je t'ai promis, vénérable empereur, écrit saint Léon, de t'adresser un discours de mon humble personne, qui puisse satisfaire *in causa fidei* ta clémence que je sais pieusement inquiète. » Le pape entend éclairer le prince, justifier pour lui la foi christologique qui est celle de l'Église. Certes cette foi est celle du prince, *officii mei tamen est et patefacere quod intelligis et prædicare quod credis.* Deux erreurs se sont produites, celle de Nestorius, celle d'Eutychès, deux hérésies contradictoires, qu'ils ont voulu imposer à l'Église de Dieu et que les défenseurs de la vérité ont condannées justement. Anathème à Nestorius, qui faisait de la vierge Marie la mère, non de Dieu, mais seulement de l'homme, de telle sorte qu'il faisait de la chair une personne, de la divinité une personne, et ne reconnaissait pas un Christ dans le Verbe incarné. Anathème à Eutychès, pour qui dans le Christ il n'y a qu'une seule nature, *Christum unius* (*asserit*) *esse naturæ*, alors que nous ne pouvons pas ne pas admettre *veritatem utriusque naturæ.* L'erreur propre d'Eutychès, en effet, est de n'affirmer qu'une nature : *Verbi et carnis unam audet pronuntiare naturam.* Nous reconnaissons deux natures dans le Verbe incarné, et que *unius personæ fuerint totius temporis actiones*, sans aucune *permixtio* de l'une et l'autre nature. *Veræ deitatis veræque humanitatis in ipso una prorsus eademque persona. Deitatis et carnis una confitenda persona.* Telle est la thèse de saint Léon. Quant aux arguments, ils sont en une forme plus ramassée ceux de la lettre à Flavien. Je ne vois pas bien comment Mgr Duchesne a pu y voir que saint Léon tempérait son style et que la formule monophysite n'était plus critiquée qu'avec réserve. *Hist. anc.*, t. III, p. 484.

La lettre à l'empereur s'accompagnait d'un recueil de textes des saints Pères à l'appui de la thèse du pape, Hilaire, Athanase, Ambroise, Augustin, Jean Chrysostome, Théophile d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze, Basile, Cyrille d'Alexandrie, « Afin que ta piété connaisse que nous sommes d'accord avec l'enseignement des vénérables Pères, j'ai cru utile de joindre, à cette lettre quelques-unes de leurs *sententiæ.* Si tu daignes les parcourir, tu découvriras que nous ne professons pas autre chose que ce que nos saints Pères dans le monde entier ont enseigné, et que personne ne se sépare d'eux, sinon les seuls hérétiques impies. » Voir *Revue d'hist. eccl.*, 1905, p. 301-302.

Dans le même temps, et sans avoir sollicité l'avis du pape, l'empereur Léon se décida à écrire aux métropolitains de toutes les provinces de ses États, et à poser ainsi à l'épiscopat oriental deux questions : Fallait-il maintenir le concile de Chalcédoine? Fallait-il reconnaître Timothée Ælure comme évêque d'Alexandrie? Les métropolitains assemblèrent leurs suffragants province par province. Les réponses furent réunies en un recueil appelé *Encyclia*, que Cassiodore fera traduire par le moine Épiphane, et de cette version nous est parvenu un exemplaire incomplet (*Cod. Parisin. 12 098*), car il manque les réponses de vingt-deux provinces, sur cinquante-six que comptait (moins l'Égypte) l'empire d'Orient. Duchesne, t. III, p. 482-483. On trouvera les textes, *Codex encyclius*, dans Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 777-785.

Cette sorte de plébiciste était une nouveauté bien dangereuse : l'empereur y faisait figure de président de l'Église, et quelle incorrection de faire voter l'épiscopat sur le maintien de la foi de Chalcédoine, ou aussi bien sur la légitimité de l'intrus d'Alexandrie? Du moins l'épiscopat fut unanime sur l'indignité de Timothée Ælure, et, à l'exception du métropolitain de Sidé et de ses comprovinciaux, sur le maintien de la foi de Chalcédoine.

Nous voudrions connaître les sentiments du pape et l'action de ses légats à Constantinople dans ces pénibles péripéties, mais nous n'avons pas de lettres de saint Léon pour l'Orient, après celle du 17 août 458, jusqu'au 17 juin 460. Entre temps, Anatolios était mort (3 juillet 458) : on l'avait remplacé par un chalcédonien plus sûr, Gennadius, dont le choix était de nature à satisfaire saint Léon. Puis, l'empereur, encouragé par le résultat de son plébiciste, se décida à intervenir à Alexandrie : il y eut des émeutes et des morts, mais Timothée Ælure fut arrêté, conduit à Constantinople, et de là exilé, d'abord à Gangres, ensuite à Cherson, dont malheureusement il reviendra. On lui donna pour successeur à Alexandrie un chalcédonien que l'on croyait de tout repos, qui se nommait lui aussi Timothée et portait le surnom de Salofaciol (turban blanc). Nous avons du 17 juin 460, Jaffé, n. 546, une lettre du pape à l'empereur Léon, débordante d'actions de grâces. Que l'empereur ne se laisse pas duper par les déclarations que pourrait consentir Timothée Ælure, et qu'il ne songe à le rétablir à aucun prix.

Ce même 17 juin 460, Jaffé, n. 547, saint Léon écrit à Gennadius, évêque de Constantinople, Le pape a appris par les lettres de Gennadius et de ses deux légats Domitianus et Géminianus, que Timothée Ælure, expulsé d'Alexandrie, a été autorisé à venir à Constantinople, grâce à l'appui de certains ennemis de la foi qui voudraient qu'on le rétablisse à Alexandrie, simplement au prix d'une profession de foi orthodoxe. Quand il s'avérerait catholique, peut-on oublier que, *vivente episcopo, tantæ sedis invasor est*, et qu'il est responsable du meurtre de Protérios? L'évêque de Constantinople ne doit pas échanger une parole avec lui; il doit s'employer à déjouer tout espoir chez ceux qui le soutiennent; et que, aux Alexandrins, quelque catholique tiré de leur clergé soit donné pour évêque et soit consacré par les évêques égyptiens, *secundum morem veterem.*

Le 18 août 460, Jaffé, n. 548, saint Léon a la consolation d'écrire au nouvel évêque d'Alexandrie. Il dit *rescribo*, il répond à la notification qu'il a reçue d'Alexandrie. Il se réjouit d'une élection faite par le clergé et tout le peuple. S'il reste des Alexandrins réfractaires encore à la vérité, le nouvel évêque les ramènera, Dieu aidant. On ne doit tolérer aucun vestige de l'erreur, soit nestorienne, soite eutychienne. Que l'évêque d'Alexandrie use de toutes les opportunités qu'il aura d'écrire à Rome, *sicut necessarie et ex more fecisti, ut per filios nostros Danielem presbyterum et Timotheum diaconum ordinationis tuæ ad nos scripta dirigeres.* Envoyez souvent à notre sollicitude des nouvelles des progrès de la paix, autant que faire se pourra. A compléter par la lettre du même jour, Jaffé, n. 549, aux prêtres et diacres de l'Église d'Alexandrie, et par la lettre du même jour, Jaffé, n. 550, aux évêques égyptiens qui ont, comme les prêtres et diacres, écrit à Rome pour annoncer l'ordination.

3° *Saint Léon et l'Occident.* — Nous avons vu saint Léon associer l'épiscopat d'Occident à l'envoi de sa lettre à Flavien, et nous avons pu mesurer à cette occasion le prestige qui est le sien, particulièrement auprès des évêques gallo-romains. Le 24 juin 451, Jaffé, n. 468, il peut écrire à l'évêque de Lilibée, Paschasinus, en lui envoyant sa lettre à Flavien, que toute l'Église l'accepte. On se rappelle que cet évêque sicilien est le légat que Léon envoie pour le représenter au concile de Chalcédoine.

Le 27 janvier 452, Jaffé, n. 479, saint Léon écrit à

l'évêque d'Arles, Ravennius, et à ses quarante-quatre collègues pour les remercier d'avoir souscrit sa lettre à Flavien. Le pape a fait connaître aux évêques orientaux le sentiment commun de Rome et de l'Occident. Le concile s'est tenu à Chalcédoine, qui a réuni près de six cents évêques, et qui n'a toléré aucune entreprise *contra fundatam divinitus fidem*. Les princes, les pouvoirs publics chrétiens, tous les ordres du clergé et du peuple, ont reconnu *hanc esse vere apostolicam et catholicam fidem, ex divinæ pietatis fonte manantem, quam sinceram et ab omni fæce totius erroris alienam, sicut accepimus, prædicamus, et universo jam mundo consentiente defendimus*. Il fallait rejeter l'erreur d'Eutychès comme on avait jadis rejeté celle de Nestorius, et c'est ce que vient de faire le concile de Chalcédoine, *humilitatis nostræ scriptis, auctoritate domini mei beatissimi Petri apostoli et merito roboratis, religiosa unanimitate consentiens*. Les légats ne sont pas encore rentrés à Rome, mais le pape ne veut pas attendre pour annoncer aux Gallo-romains de si bonnes nouvelles, que va leur porter leur collègue Ingénuus, évêque d'Embrun.

Quelque temps plus tard, en février apparemment, Jaffé, n. 480, saint Léon s'adresse à l'évêque de Narbonne Rusticus et à ses collègues gallo-romains, en tête desquels Ravennius. Les légats sont de retour du concile, le pape confirme aux Gallo-romains le triomphe de l'*apostolica prædicatio*. Tous les évêques à Chalcédoine *in unam sententiam, sancto Spiritu docente, consensere*. Le pape joint à sa présente lettre le texte de la *sententia* prononcée contre Dioscore par le concile. Sur cette *sententia*, voir *Siège apostolique*, p. 543.

La lettre de saint Léon à l'évêque de Fréjus, Théodore, 11 juin 452, Jaffé, n. 485, est la réponse à une consultation demandée à Rome par cet évêque. Le pape lui représente qu'il aurait dû interroger d'abord son métropolitain : si celui-ci n'avait pas été en mesure de l'instruire, il se serait alors adressé à Rome, *quia, in causis quæ ad generalem observantiam pertinent omnium Dei sacerdotum, nihil sine primatibus oportet inquiri*. Le pape va cependant instruire l'évêque de Fréjus de ce que prescrit la *regula ecclesiastica* dans l'espèce. Suit un exposé de la discipline pénitentielle. La pénitence est instituée pour réparer les défaillances postérieures au baptême : le pardon de Dieu ne s'obtient que par les prières des évêques, *indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum* (*nequit*) *obtineri*. Le Christ a donné ce pouvoir aux évêques, *præpositis Ecclesiæ*, d'imposer à ceux qui avouent leurs fautes l'*actio pænitentiæ*, et de les rétablir dans la communion des sacrements par la porte de la réconciliation. S'il arrive que quelqu'un de ceux pour qui nous supplions Dieu meure avant d'être arrivé au terme de sa pénitence, croyons que le Seigneur se réserve de faire ce que le ministère de l'évêque n'a pu faire, mais tenons pour utile et nécessaire que le pécheur soit avant sa mort relevé de ses fautes par la prière de l'évêque. A ceux qui, *in tempore necessitatis et in periculi urgentis instantia*, implorent la pénitence et la réconciliation, on ne doit refuser, ni l'une, ni l'autre : nous ne pouvons limiter la miséricorde de Dieu, nous ne devons pas être difficiles à dispenser les dons de Dieu. Il ne faut pas non plus que le pécheur diffère jusqu'à son dernier jour sa conversion, le péril est trop grand de la remettre à l'heure incertaine qui sera la dernière et où l'on trouvera à peine le temps pour la *confessio pænitentis* et pour la *reconciliatio sacerdotis*. Néanmoins le mourant devra être secouru, s'il demande sa réconciliation, ne fût-ce que par des gestes conscients, supposé qu'il ait perdu l'usage de la parole; et il devra être secouru de même, si, privé de connaissance, les fidèles qui l'entourent peuvent témoigner qu'il a demandé, étant conscient, le bienfait de la pénitence et de la réconciliation. On observera cependant la règle des canons des Pères concernant les personnes qui ont péché contre Dieu en abandonnant la foi. En terminant, saint Léon prie l'évêque de Fréjus de communiquer sa réponse à son métropolitain, afin que, s'il se rencontre des évêques embarrasés, cette réponse les éclaire tous sur les règles à observer.

Cette lettre à l'évêque de Fréjus révèle au mieux l'action et l'autorité du Siège apostolique en matière de discipline, en Occident : les évêques comme ce Théodore ne pensent pas à saisir de leurs doutes le concile de leur province, leur métropolitain : ils recourent à Rome pour régler leur conduite. Les métropolitains en font autant. En 458, ou 459, l'évêque de Narbonne, Rusticus, envoie à Rome son archidiacre Hermès pour soumettre les *gesta* d'une action que Rusticus a ouverte contre deux prêtres, Sabinianus et Léon, lesquels ont fait défaut, alléguant que la justice des juges leur était suspecte. Le pape prononce que les deux prêtres ont péché seulement par excès de zèle, et n'ont pas droit de se plaindre puisqu'ils ont fait défaut, mais il s'en remet à la décision que prendra Rusticus, en lui recommandant l'indulgence. L'archidiacre Hermès a porté à Rome une série de questions à soumettre au pape. Ici encore il s'agit de doutes à résoudre, de règles à poser : le métropolitain de Narbonnaise veut tenir de Rome sa règle de conduite. Le pape aurait préféré s'en entretenir de vive voix avec Rusticus : « Les règles, celles qui sont imprescriptibles, appellent dans l'application des tempéraments, *pro consideratione ætatum, aut pro necessitate rerum*, étant bien entendu que nous ne ferons rien, dans les cas douteux ou obscurs, qui soit contraire aux préceptes évangéliques ou aux décrets des saints Pères.

On n'attend pas de nous que nous analysions les dix-neuf questions et les dix-neuf réponses, questions de droit et cas de conscience posés au pape et résolues par lui. Nous ne pouvons cependant omettre de relever ce que ces solutions ont de sagesse et aussi bien d'indulgence. Cette lettre à Rusticus inaugure en quelque manière la casuistique, avec quelle dignité! Et comme elle fait comprendre que ces Gallo-romains aient aimé à chercher à Rome la règle sûre et juste de leur conduite! Nous avons dans cette lettre à Rusticus mieux encore, si on peut dire. Rusticus s'est ouvert au pape de l'affliction que lui donnent les scandales qui se multiplient, jusque-là qu'il songe à résigner l'épiscopat pour finir sa vie dans le silence et le repos. Avec une condescendance touchante, saint Léon s'applique à ranimer le courage de l'évêque, à le détourner de l'*amor quietis*. Il faut tenir, lui dit-il, il faut supporter. *Odio habeantur peccata, non homines* : le Christ est notre conseil et notre courage. Cette exhortation n'est pas seulement d'un moraliste judicieux, mais d'un grand cœur.

Des réponses aux dix-neuf questions de Rusticus de Narbonne, on rapprochera les réponses aux sept questions de Nicétas d'Aquilée, lettre du 21 mars 458. Jaffé, n. 536. On notera l'indication de la fin : *Hanc epistolam nostram, quam ad consultationem tuæ fraternitatis emisimus, ad omnes fratres et comprovinciales tuos episcopos facies pervenire, ut omnium observantiæ data prosit auctoritas*. Saint Léon n'a pas recours à son concile pour donner ces réponses, il les donne de lui-même, et cela suffit pour qu'il puisse prier l'évêque d'Aquilée de les communiquer à ses comprovinciaux et que ceux-ci s'y soumettent. La lettre (*auctoritas*) peut compter sur l'obéissance de tous.

Le pape ne s'interdit pas pour autant de délibérer avec son concile. Sa réponse aux questions de l'évêque de Ravenne, Néon, 24 octobre 458, Jaffé, n. 543, énonce que fréquemment le pape sur divers doutes a dû fixer les esprits hésitants des évêques ses frères, et qu'il a cher-

ché les réponses à leur donner soit dans l'Écriture, soit *ex patrum regulis*, soit dans les canons, *sed nuper in synodo novum et inauditum antea genus consultationis exortum est.* Il s'agit du cas de gens qui reviennent de captivité, où ils ont été emmenés en bas âge, et qui demandent le baptême sans qu'ils sachent s'ils ne l'ont pas reçu. Doit-on dans cette incertitude leur donner le baptême? L'avis auquel on s'est rangé a été celui d'un nombre important d'évêques, *frequens fratrum firmavit assensio.* Réitérer le baptême est un *inexpiabile facinus* condamné à maintes reprises par les saints Pères. Mais on ne peut reprocher à quelqu'un de réitérer le baptême, quand il ignore si le baptême a été déjà reçu. Si donc après examen et enquête, il n'y a qu'un soupçon que le baptême a pu être reçu, *accedat intrepidus ad consequendam gratiam cujus in se nullum scit esse vestigium.* Que si quelqu'un de ces captifs rendus à la liberté avait été baptisé par les hérétiques, on ne devrait pas réitérer ce baptême, mais l'évêque procéderait seulement à l'imposition des mains pour donner le Saint-Esprit. Cette réponse à l'évêque de Ravenne est une page qui compte dans l'histoire de la morale catholique. Ajoutons que dans la pensée de saint Léon elle devait faire loi : *Quam rem ideo generaliter ad omnium vestrum volumus pervenire notitiam.*

Mentionnons enfin, du 6 mars 459, Jaffé, n. 545, la lettre de saint Léon aux évêques de Campanie, Samnium et Picénum. Il les blâme d'administrer le baptême *in natalibus martyrum,* puisque le baptême solennel est réservé à Pâques et à la Pentecôte, sauf les cas de nécessité. Agir autrement, c'est agir *sola indisciplinati arbitrii libertate;* c'est priver le candidat au baptême de l'enseignement qui doit l'y préparer; c'est donner le sacrement à des ignorants tels que les catéchèses, les exorcismes, les jeûnes, d'un mot tous les exercices du catéchuménat, ne sont d'aucun effet, *ita ut nihil doctrinæ ecclesiasticæ, nihil in exorcismis impositio manuum, nihil ipsa jejunia quibus vetus homo destruitur, operentur.* Saint Léon réserve donc le baptême solennel à Pâques et à la Pentecôte, exception faite du cas de maladie désespérée, ou d'invasion, *hostilitatis incursu,* ou de péril de naufrage. Défense d'aller contre cette règle, d'autant que c'est bien plutôt par lucre que par zèle qu'on y a manqué.

Autre règle que saint Léon juge devoir rappeler. Des fidèles demandent la pénitence et donnent une déclaration écrite (*libellus*) de leurs fautes: défense de publier cette pièce, *cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta.* Il est certes louable à des hommes pleins de foi de ne point craindre de rougir devant les hommes, mais il est des fautes dont l'on peut avoir raison de craindre qu'elles ne soient connues. Il faut donc réprouver l'usage signalé, qui aurait pour effet d'éloigner les pécheurs de la pénitence, *dum aut erubescunt aut metuunt inimicis suis sua facta reserari, quibus possint legum constitutione percelli.* La confession doit suffire qui est offerte à Dieu d'abord, à l'évêque ensuite. Cette page est de tout premier intérêt pour l'histoire de la discipline pénitentielle.

4° *La mort de saint Léon.* — Nous manquons de toute information sur les derniers temps de la vie de saint Léon. Le jour même de sa mort est sujet à hésitation. L'ordination de son successeur, Hilaire, est du 19 novembre 461. Duchesne, *Lib. pontif.*, t. I, p. 247. Le *Liber* parle d'une vacance de sept jours, ce qui peut reporter la mort de saint Léon au 11 novembre. Le *Liber* attribue au pontificat de saint Léon 21 ans, 1 mois, 13 jours, ce qui met la mort du pape au 11 novembre. Le martyrologe hiéronymien met au 10 novembre la *Romæ depositio sancti Leonis episcopi*, qui est la date que l'on s'accorde à tenir pour la vraie. P. Kirsch, *Der Stadtrömische christliche Festkalender im Altertum*, Munster, 1924, p. 116-117.

Mais la recension gallicane du Martyrologe hiéronymien, représentée par le ms. de Berne, porte au 11 avril : *Rome Leonis pape*, date qui a prévalu pour la célébration de la fête de saint Léon dans les calendriers liturgiques, et qui doit être la date d'une première translation de ses restes. Le *Liber pontificalis*, en effet, assigne la sépulture de saint Léon au 11 avril : *Qui etiam sepultus est apud beatum Petrum III id. april.* Le saint Léon porté par le Martyrologe hiéronymien au 14 mars, *Romæ Leonis episcopi et martyris*, est un évêque Léon qui n'a rien de commun avec le pape Léon. Duchesne, *Lib. pontif.* t. I, p. 250 et 508; Kirsch, p. 141.

Saint Léon fut enterré à Saint-Pierre, à gauche du portique d'entrée, au bas du *secretarium.* L'épitaphe qui lui fut donnée ne s'est pas conservée. Elle existait encore au IXe siècle, où elle est signalée par Jean Diacre dans sa vie de saint Grégoire (IV, 68). Mais dès lors le tombeau de saint Léon avait été déplacé, et transporté dans l'intérieur de la basilique, *in arce Petri*, par le pape Sergius. Nous avons l'épitaphe métrique par laquelle Sergius voulut perpétuer le souvenir de cette translation, qui eut lieu le 28 juin 688. L'épitaphe est reproduite et commentée par Duchesne, *Lib. pont.*, t. I, p. 379. Cf. De Rossi, *Inscriptiones christianæ*, t. II, p. 56, 98, 140, 158, 201, 202. Sergius y rend hommage au rôle doctrinal de saint Léon :

Testantur missi pro recto dogmate libri
 Quos pia corda colunt, quos prava turba timet.
Rugiit, et pavida stupuerunt corda ferarum
 Pastorisque sui jussa sequuntur oves.

Les papes Léon II, Léon III, Léon IV, furent enterrés plus tard dans le même lieu. Le 20 mai 1607, on procéda à une reconnaissance du corps qui fut trouvé entier, « mais tout sec, en os, comme le décrivent Aringhus, et Bollandus, qui en a fait graver la figure ». *Acta sanctorum*, avril, t. II, p. 22. Le corps, et ceux de Léon II, Léon III, Léon IV « furent transportés le 27 du mesme mois, dans la nouvelle église de Saint-Pierre », et mis sous un autel. Tillemont, *Mémoires*, t. XV, p. 826.

Saint Léon a reçu du pape Benoît XIV, en 1754, le titre de docteur de l'Église. La bulle de Benoît XIV est reproduite dans *P. L.*, t. LV, p. 337-340. Benoît XIV y fait un noble éloge de saint Léon. Il ajoute qu'il a une raison personnelle de lui rendre honneur. Étant, en effet, chanoine de la basilique de Saint-Pierre, il a assisté à la translation du corps de saint Léon de l'autel de Sainte-Marie *de columna* à l'autel dédié à ce saint pape, et il a été présent à l'élévation et à la récognition de ses ossements,

Baronius, *Annal.*, an. 461, publie un *numisma* de bronze portant le nom d'un pape Léon, qu'il pensait être saint Léon et avoir été frappé l'année où Rome fut sauvée d'Attila. Pagi restitue cette médaille au pape saint Léon IX.

VI. LE CARACTÈRE, LA DOCTRINE, LA POLITIQUE DE SAINT LÉON. — 1° *Le caractère de saint Léon.* — Dans son *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 680, Mgr Duchesne a une belle page sur la figure historique de saint Léon. « Léon, écrit-il, vit l'Italie en proie aux terreurs d'Attila, Rome insultée par Genséric. Avec ces deux fléaux de Dieu il dut aller parlementer, essayer de leur imposer quelque respect pour la majesté de l'empire agonisant. Sous ses yeux la maison de Théodose s'effondra en d'épouvantables catastrophes. Et au milieu de ces convulsions de l'État, il lui fallait tenir l'esprit tendu vers l'Orient, où la foi périclitait sans cesse, lutter là-bas contre les potentats ecclésiastiques, la violence des moines, les émeutes de Jérusalem et d'Alexandrie, contre la platitude des conciles, parfois

contre le souverain lui-même. Ses admirables lettres, sans parler des documents extérieurs, témoignent de son activité et de sa sagesse. Ses sermons, d'une véritable éloquence de pontife, calme, simple, majestueuse, nous le montrent au milieu de son peuple dans l'exercice ordinaire de son devoir pastoral. Les émotions du dehors n'y ont laissé que de faibles traces : inébranlable dans la sérénité de son âme, Léon parle comme il écrit, comme il ne cessa jamais de penser, de sentir, et d'agir, en romain. A l'entendre, à le voir à l'œuvre, les sénateurs de Valentinien III ont dû songer souvent à leurs collègues de la vieille république, à ces âmes invincibles que nulle épreuve ne fléchissait. » On pourra rapprocher une page de C. Gore, dans son article *Leo I* du *Dictionary of christian biography*, t. III, p. 654 : « Élévation et sévérité de vie et de vues, rigueur et rudesse à maintenir les règles de la discipline ecclésiastique, avec cela doué d'une énergie indomptable, de courage, de persévérance, capable d'embrasser d'un regard plusieurs champs d'action très distants, inspiré par une acceptation sans hésitation et une admirable compréhension de la foi de l'Église, qu'il entendait maintenir partout à tout prix, pénétré et sans répit au service d'un sentiment souverain de l'indéfectible autorité de l'Église de Rome comme centre divinement désigné de toute l'œuvre et de toute la vie de l'Église, saint Léon est représentatif en tant que chrétien de la dignité impériale et de la sévérité de la vieille Rome, et il est le vrai fondateur de la papauté médiévale dans toute sa magnificence de conception et sa force intransigeante. C'est un caractère simple, si on le regarde avec sympathie, facile à comprendre et à apprécier : il représente fortement cet élément de la vie croissante de l'église qui est spécialement identifié avec Rome, l'autorité et l'unité. » Gore ajoute une considération renouvelée de Milman, c'est que de son temps saint Léon est une grandeur isolée et unique : saint Augustin était mort, saint Cyrille touchait à son dernier jour, les noms les plus notoires dans le catholicisme étaient ceux de Théodoret, de Prosper, de Cassien : les évêques des grands sièges étaient pâles comme Flavien, douteux comme Anatolios, scandaleux comme Dioscore. Sur le siège de Rome seul de tous les grands sièges, la religion maintenait sa sainteté, a pu dire Milman.

On ne diminue pas saint Léon en confessant que sa culture n'est pas comparable à celle de saint Ambroise, ou de saint Augustin. Il professe un dédain non dissimulé pour la philosophie de ce monde, *institutæ ab hominibus versutiæ disputandi. Epist.*, CLXIV, 2. On ne trouve dans ce qu'il écrit aucune trace de lectures classiques; il ne sait pas le grec (à Rome personne ne le sait plus, *Epist.*, CXIII, 4); on ne voit pas à quels auteurs ecclésiastiques il puise, saint Augustin peut-être excepté. Il veut que, dépouillée de tout artifice, la doctrine se présente dans la lumière de la vérité, sans chercher à plaire aux oreilles, quand il doit suffire à la vraie foi de savoir qui parle. Léon est avant tout pour l'autorité, pour la discipline doctrinale, pour ce qui est acquis et doit être incontestable : que les *Præteritorum sedis apostolicæ episcoporum auctoritates de gratia Dei* soient ou ne soient pas de lui, elles répondent à son tour d'esprit, qui est représentatif de l'esprit ecclésiastique romain et qu'exprime si bien la maxime chère à saint Léon : *Vetustatis norma servetur.*

Léon est aussi peu improvisateur dans ses sermons que dans ses lettres. Ses sermons ne sont pas sténographiés par des *notarii*, mais bien vraiment écrits par lui, soit avant qu'il les prononce, soit après qu'il les a prononcés. Tout est de lui, mais peu d'orateurs ont moins que lui le scrupule de se répéter, et aussi de se contenter de vérités élémentaires ou de lieux communs. Il ne prend pas un livre de l'Écriture à commenter, il n'est pas exégète : ses sermons sont des sermons s'insérant dans le cycle liturgique. Leur beauté tient à leur ton : avec Léon tout se revêt de dignité, de solennité, et de cette emphase romaine si sensible dans les textes de la liturgie. La phrase de Léon obéit à un *cursus* : elle ne s'achève guère sans antithèses, sans assonances même. Exemple pris au hasard : *Quem magi infantem | venerati sunt in cunabulis | nos omnipotentem | adoremus in cælis. Serm.*, XXXII, 4. Çà et là, une recherche verbale qui frise le jeu de mots : *Fenus pecuniæ funus est animæ. Serm.*, XVII, 3. Sur le démon : *Malitia nocendi avida, dum irruit, ruit, dum capit, capta est. Serm.*, LX, 3. Voyez T. Steeger, *Die Klauseltechnik Leos d. G. in seinen Sermonen*, Hassfurt, 1908. Saint Léon est de son temps par ces élégances de décadence. Il ne leur sacrifie cependant rien de la lucidité éclatante de sa pensée : il ne parle que pour persuader des vérités doctrinales ou pastorales.

Le don le plus naturel de saint Léon est d'être un moraliste. Voir dans le *Sermo* XXXVII, 3, le morceau sur l'enfance que le christianisme requiert et que le Christ aime : *Amat Christus infantiam, humilitatis magistram, innocentiæ regulam, mansuetudinis formam. Amat Christus infantiam, ad quam majorum dirigit mores, ad quam senum reducit ætates, et eos ad suum inclinat exemplum quod ad regnum sublimat æternum.* Noter les assonances de cette prose. Et voir tout le développement, *ibid.*, 4. Cf. *Serm.*, IX, 3, le morceau sur les pauvres honteux; dans le *Sermo* XLI, 1, sur l'examen de conscience; dans le *Sermo* XLV, 2, sur la charité et la foi, *efficacissimus geminarum alarum volatus, quo ad promerendum et videndum Deum puritas mentis attollitur.* Cf. *Serm.*, LV, 5. On goûtera le moraliste dans les sermons sur l'aumône, *Serm.*, VI-VIII, sur le carême, XXXIX-L, sur le démon, infatigable ennemi du salut des fidèles, IX, 1-2; XXXIX, 3-4; XL, 2-3; XLI, 2; XLII, 3; XLVIII, 2; XLIX, 3; LVII, 5; LXVIII, 4; LXXIV, 5; sur la discorde qui dans l'homme met aux prises les sens et la tentation, XC, 1. On le goûtera pareillement dans des développements de scènes de la passion, comme le morceau sur Judas, dans le *Sermo* LVIII, 3, ou sur Pilate, LIX, 2, ou sur le reniement de saint Pierre, LX, 4.

Moraliste, nous avons vu saint Léon apporter dans la solution des cas de conscience qui lui sont posés, une justesse de décision, qui est vraiment d'un maître de la morale catholique, d'un initiateur. Là est sans doute une de ses incontestables supériorités. Les canons sont les canons, mais saint Léon ne se réclame pas seulement de la lettre des canons; il en scrute l'esprit, il en fait valoir la raison d'être, en homme d'ordre et de raison qu'il est. Voir comme exemple sa belle lettre aux évêques de Mauritanie, *Epist.*, XII, 5, où il veut que l'on proportionne la peine au délit, au coupable, aux circonstances : *Cogimur secundum Sedis apostolicæ pietatem ita nostram temperare sententiam, ut trutinato pondere delictorum, quorum utique non una mensura est, quædam credamus utcumque toleranda, quædam vero penitus amputanda.* Voir aussi sa lettre aux métropolitains d'Illyricum, où il rappelle qu'un évêque ne doit pas enlever un clerc à un autre évêque sans l'acquiescement de ce dernier, *quoniam hoc et canonum definivit auctoritas et ipsa servandæ unitatis ratio docet, ne omnis ordo ecclesiaticus per hanc licentiam efficiatur instabilis. Epist.*, XIII, 4. Autorité et raison. Voir mieux encore, lettre à Rusticus de Narbonne, *Epist.*, CLXVII. Sur le prêt à intérêt : *Fugienda prorsus est iniquitas fenoris, et lucrum quod omni caret humanitate vitandum est. Serm.*, XVII, 3. L'humanité invoquée comme règle de morale.

Un trait encore du caractère de saint Léon, sa dignité. la souveraine conscience qu'il a de son rôle d'évêque de Rome, et de successeur de saint Pierre, mais cette

dignité conçue comme un devoir envers l'Église et comme un service. Chez aucun autre évêque de son temps l'on ne trouve une dignité pareille, et je crois bien qu'elle achève la personnalité de saint Léon. Cette dignité ne se détend jamais : saint Léon n'a rien de la bonhomie de saint Grégoire. Mais sa raison lui dicte les sentiments auxquels sa foi l'invite, la commisération, le pardon, l'humilité. Il ne faut pas que les évêques, qui ont pouvoir sur leurs collègues, comme l'évêque de Thessalonique sur ceux de l'Illyricum, usent avec indiscrétion de leur autorité : *Dum dominari magis quam consulere subditis placet, honor inflat superbiam, et quod provisum est ad concordiam tendit ad noxam : quod ut necesse habeamus ita dicere, non de parvo animi dolore procedit. Epist.*, XIV, 1. Parole d'or, et singulièrement honorable.

2° *La doctrine de saint Léon.* — Il ne faut pas demander à saint Léon de considérations de philosophie. Il sait par la foi que l'homme a été créé à l'image de Dieu, image qui s'est brouillée en Adam et reformée dans le Christ. Si nous sommes le temple de Dieu, si l'Esprit de Dieu habite en nous, *plus est quod fidelis quisque in suo habet animo, quam quod miratur in cælo. Serm.*, XXVII, 6. Cependant le ciel, la terre, la mer, manifestent la bonté et la toute-puissance de leur auteur, et exigent de la créature intelligente une juste action de grâces. *Serm.*, XLIV, 1. C'est à peu près toute la théodicée de saint Léon. Quant aux termes de nature, d'essence, de personne, dont il se sert constamment, pour défendre la foi contre Eutychès, il ne s'arrête, ni à les définir, ni à les approfondir.

La démonstration évangélique est à peine plus heureuse avec lui. On relève quelques traits sur les prophéties qui donnent tout leur sens aux faits : *Ad fidem deducimur... evangelica historia confirmati,... accedentibus ad eruditionem nostram propheticis instrumentis, ut nullo modo habeamus ambiguum quod tantis oraculis scimus esse prædictum.* Léon cite en exemple la prophétie d'Isaïe : *Ecce virgo in utero accipiet. Serm.*, XXIV, 1. Rapprocher *Serm.*, LI, 4; LIV, 1; LXVI, 2; LXVII, 1-2; LXIX, 2; LXX, 2. Il aime mieux dire que les faits parlent d'eux-mêmes : *Cum indubitabilem obtineat auctoritatem sacra narratio, annitendum nobis est, auxiliante Domino, ut perspicuum habeat intelligentia quod notum fecit historia. Serm.*, LII, 1. Et dans ces faits, les miracles, comme ceux qui accompagnent la mort du Sauveur, et sa résurrection : *Serm.*, LIII, 2; LVII, 4; LX, 1; LXI, 5; LXXI, 3. Le témoignage des apôtres, témoignant de ce qu'ils ont vu, est le fondement de notre certitude historique : *In illis et nos eruditi sumus, et quod viderunt vidimus, et quod didicerunt didicimus, et quod contrectaverunt palpavimus. Serm.*, LXIV, 1. Rapprocher, LXXIII, 1.

Le *Sermo* LXIII, 6, développe cette vue intéressante que le dessein divin pour la réconciliation du monde, *non in historia tantum præteritarum actionum novimus, sed etiam in præsentium operum virtute sentimus.* Car c'est le Fils de Dieu qui par l'Esprit Saint féconde son Église sans tache, et par l'enfantement du baptême donne le jour à une innombrable multitude de fils de Dieu. C'est lui qui, ne rejetant aucun peuple, assemble de toutes les nations qui sont sous le ciel un troupeau unique de saintes brebis, et qui, chaque jour, accomplit la parole : J'ai d'autres brebis, qui ne sont pas de ce bercail et qu'il faut que j'amène. Autant dire que le spectacle que donne l'Église par la bonne vie de ses fidèles fait comprendre son auteur. Rendons grâces à la miséricorde de Dieu *qui innumeris charismatum donis ita universæ Ecclesiæ corpus exornat, ut per multos unius hominis radios idem ubique splendor appareat, nec possit nisi gloria esse Christi cujuslibet meritum christiani. Ibid.*, 7.

L'Église a été inaugurée, dans le monde par les apôtres, qui lui ont donné ses institutions. *Serm.*, LXXXI, 1. Par ailleurs, l'ecclésiologie de saint Léon se ramène à quelques données élémentaires. L'Église est le corps du Christ : *Serm.*, XXV, 5; XLVI, 3; LXXXII, 7. L'Église est sanctifiée par le Saint-Esprit, *Serm.*, LXXV, 5; et hors de l'Église, ni Esprit-Saint, *Serm.*, LXXVI, 7 et 8, ni sainteté, *Serm.*, LXXIX 2 et 4. Il y a entre les membres de l'Église un *consortium gratiæ*, qui fait qu'ils sont nôtres, tandis que les hommes qui sont hors de l'Église nous sont des étrangers, *alieni*, et nous n'avons en commun avec eux que la nature humaine, *communio naturæ. Serm.*, LXXXIX, 5.

L'unité de l'Église a pour condition l'unité de foi. Quiconque donc s'éloigne « de la prédication des saints Pères », c'est-à-dire des conciles, « et de l'autorité de l'immuable symbole », ou reste attaché à Nestorius et à Eutychès, qui ont été condamnés par l'Église universelle, se retranche lui-même du corps de l'unité chrétienne : *Ipse se a corpore christianæ unitatis abscindet. Epist.*, CII, 2. Il appartient à l'autorité de retrancher réellement quelqu'un du corps de l'Église, Eutychès, par exemple, qui *a catholicæ soliditatis compage resectus est. Ibid.*, 3. Dioscore a été condamné avec lui. *Ibid.* 4.

La *fides catholica* anathématise les hérétiques *Serm.*, XXIV, 5. Si quelqu'un vous enseigne autre chose que ce que vous avez appris, qu'il soit anathème. Ne préférez pas des fables impies à la très lucide vérité, *et quidquid contra regulam catholici et apostolici symboli aut legere, aut audire contigerit, id omnino mortiferum et diabolicum judicate. Ibid.*, 6. La *catholica fides* est *una, vera, singularis*, la foi *cui nihil addi nec minui potest. Epist.*, CXXIV, 1. De même, CLXV, 2. La *fides catholica* a eu raison des erreurs christologiques anciennes par une intelligence authentique de l'Écriture : *Catholica fides, cujus Deus et magister est et auxiliator, obtrivit* (*hæreses*), *exhortante et instruente nos Spiritu sancto per legis testificationem, per vaticinia prophetarum, et per evangelicam tubam apostolicamque doctrinam. Serm.*, XXX, 3. La *fides catholica* peut ainsi tirer profit des attaques des hérétiques, *cum catholica fides, quæ nulla sui est parte mutabilis, per ipsas adversantium exercitationes et validior semper efficiatur et clarior, operante hoc gratia Dei, ut si qui forte ad hæc subtilia inimici jacula declinanda minus erant instructi minusque solliciti, perceptis veritatis armis, fierent contra impia mendacia fortiores. Epist.*, CII, 1. Rapprocher CIV, 1; CXX, 1.

L'Écriture sainte est un trésor où saint Léon puise les textes qui reviennent à son enseignement. Ne cherchons pas chez saint Léon autre chose que des *testimonia* pris à l'Écriture. Ses auditeurs ne doutent pas de l'autorité de l'Écriture : *Nec parum æstimandi sunt profecisse qui de iis quæ audiere non dubitant, ut etiamsi nondum liquide aliquot valeant Scripturarum capere sacramentum, firmissime tamen credant in divinis libris nullum esse mendacium. Serm.*, LXVI, 1. Saint Léon n'est pas un exégète. Il n'en croit pas moins à la « plénitude d'intelligence promise à la foi sincère », il exhorte ses auditeurs, à mériter d'être instruits par le Saint-Esprit. *Serm.*, LXIV, 1.

Dans la critique qu'il fait du priscillianisme à Turribius d'Astorga, *Epist.*, XV, 15, on remarquera la répudiation que fait saint Léon des *apocrypha* de la secte. Ces *apocryphæ scripturæ* doivent être jetées au feu, quand même telles ou telles se présenteraient avec quelque apparence de piété. Ne pas tolérer les Bibles corrompues par Priscillien.

Le symbole baptismal est le formulaire élémentaire le plus autorisé de la foi catholique. Saint Léon écrit à Pulchérie que le symbole suffit à décapiter toutes les opinions des hérétiques et que si Eutychès avait voulu s'y tenir, il n'aurait pas dévié de la foi nicéenne : *Si qui-*

dem ipsa catholici symboli brevis et perfecta confessio, quæ duodecim apostolorum totidem est signata sententiis... Epist., xxxi, 4. On peut voir dans ce texte une allusion à la croyance que le symbole est l'œuvre collective des apôtres, croyance attestée déjà par Cassien, *De incarn. Domini*, vi, 3, et que donc saint Léon a pu partager. Il se réfère maintes fois au Symbole. Les manichéens sont haïssables parce qu'ils ruinent toute la vérité du Symbole. *Serm.*, xxxiv, 4. Nous avons cité *Serm.*, xlvi, 3 : saint Léon donne là un résumé du symbole baptismal romain. Cf. L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3e édit., 1897, p. 27. Nous avons vu la lettre à Flavien réfuter Eutychès, avant tout, par l'autorité du Symbole. Saint Léon rappelle cet argument dans son *Sermo* lxii, 2 : *Hac fidei regula, quam in ipso exordio Symboli per auctoritatem apostolicæ institutionis accepimus...* Il déteste les monophysites, *quia ab Evangelio dissentiunt et Symbolo contradicunt. Serm.*, lxxii, 7. Il les dénonce comme les ennemis de la foi catholique, comme les ennemis de l'Église, comme les négateurs de l'incarnation, *et instituto a sanctis apostolis Symbolo repugnantes. Serm.*, xcvi, 1. Rapprocher *Epist.*, xlv, 2; lix, 2; cii, 2; cxxiii, 2.

Mais saint Léon n'a pas le goût de scruter les mystères de la foi. Dieu a promis la rédemption, inutile de discuter les difficultés qu'on peut faire sur cet article. *Non obstrepant ineptarum calumniæ quæstionum nec effectus divini operis ratiocinatio humana discutiat. Serm.*, xxvi, 2. La rédemption de l'humanité par Dieu est un effet de sa miséricorde. *Serm.*, xxvii, 3. Notre impuissance à pénétrer le mystère de notre salut, nous est un bien. *Cum salutis nostræ altitudinem non valemus explicare, sentiamus nobis bonum esse quod vincimur. Serm.*, xxix, 1. Repoussons les arguments haïssables à Dieu de la sagesse du monde, qui n'a conduit personne à la connaissance de la vérité. *Serm.*, xlvii, 3. Voir encore sur l'impuissance de la raison à expliquer les mystères de la foi, *Serm.*, lviii, 1. Saint Léon dit ailleurs : *Fugite mundanæ argumenta doctrinæ et viperea hæreticorum vitate colloquia. Serm.*, lxix, 5. Il représente à l'empereur Léon que la sagesse chrétienne doit se prémunir contre la *mundana sapientia*, et que c'est la politique même de Jésus-Christ qui, ayant à appeler à l'illumination de la foi toutes les nations, n'a pas fait appel à des philosophes ou à des orateurs, mais à d'humbles pêcheurs, pour se faire connaître par eux, *ne doctrina cælestis, quæ erat plena virtutum, auxilio videretur indigere verborum. Epist.*, clxiv, 2.

Des fidéistes auraient beau jeu à exploiter de pareils textes de saint Léon, mais ils se méprendraient sur sa pensée, qui n'a en vue que de s'accommoder aux besoins d'un auditoire populaire, et qui répugne pour soi-même à la spéculation ou à l'exégèse.

Sur la Trinité rien que d'élémentaire et de catéchistique. *Serm.*, xxiii, 2; xxv, 3; xxx, 6; li, 6; lxiv, 2; lxxii, 5; lxxv, 3-4; lxxvi, 2-3; lxxvii, 6. Distinction des missions comme des personnes, *Serm.*, lxxvii, 1-3. Noter dans *Epist.*, xv, 1, à Turribius d'Astorga : (*Spiritus*) *qui de utroque processit.*

Prendre garde de se représenter Dieu dans l'espace, dans le temps, dans le fini. *Procul ab animo formas visibilium rerum et ætates temporalium naturarum, procul corpora locorum et loca corporum repellamus. Discedat a corde quod spatio extenditur, quod fine concluditur, et quidquid nec semper ubique et totum est...* Tout le développement est remarquable. *Serm.*, lxxvii, 4.

La création n'est pas un article sur lequel s'arrête saint Léon. Voir *Serm.*, xxii, 6, une mention de la création *ex nihilo.* Théologien occidental, il est plus attiré par la sotériologie que par la cosmologie, et il préfère contempler le dessein de Dieu s'appliquant à se réconcilier l'humanité déchue. *Serm.*, lxiv, 2; *Epist.*, lix, 4.

Sur la chute et le péché, *Serm.*, xxiii, 2 : *Illa quæ deceptor invexit et homo deceptus admisit nullum habuerunt in Salvatore vestigium, nec quia communionem humanarum subiit infirmitatum, ideo nostrorum fuit particeps delictorum : assumpsit formam servi sine sorde peccati.* Il y a donc en chaque enfant qui naît la tache du péché d'Adam, la damnation encourue par Adam : *Adam præcepta Dei neglegens peccati induxit damnationem... diabolo obtemperans usque ad prævaricationem meruit ut in ipso omnes morerentur... Cupidus honoris angelici, naturæ suæ perdidit dignitatem. Serm.*, xxv, 5. Voir encore *Serm.*, xxx, 6. La prévarication d'Adam entraîne la ruine universelle, comme l'enseigne saint Paul, Rom., v, 12, nul ne peut échapper à l'horrible domination du diable, nul ne peut s'évader des liens de la dure captivité, et il n'y aurait pour personne de réconciliation dans le pardon ou de retour à la vie, si le Fils de Dieu n'avait daigné être Fils de l'homme et venir chercher ce qui avait péri. *Serm.*, lii, 1.

Sitôt que l'humanité a été déchue par la malignité du diable, Dieu a préparé la réparation et annoncé le remède : *Remedia inter ipsa mundi primordia præsignavit.* Dieu, en effet, annonce au serpent que la femme écrasera sa tête, que le Christ viendra dans la chair, *Deum hominemque significans.* Dieu achèvera son œuvre par un mystère plus caché. *Serm.*, xxii, 1. Cf. *Serm.*, lxiv, 2 : *Venit e cælo medicus singularis, multis sæpe significationibus nuntiatus et prophetica diu pollicitatione promissus.* Notre salut d'ailleurs sera l'œuvre d'une bonté toute gratuite de Dieu : *Causa reparationis nostræ non est nisi misericordia Dei. Serm.*, xii, 1. *Miserendi nostri causam Deus nisi in sua bonitate non habuit, et mirabilior est secunda hominum generatio quam prima conditio. Serm.*, lxvi, 1.

Le fils de Marie est né sans péché, du fait de la conception virginale. Il est homme, mais il échappe à la contagion du péché originel, il naît *sine contagione antiquæ prævaricationis.* Saint Léon ajoute qu'il est le seul qui ait eu ce privilège d'exception. *Solus enim beatæ Virginis natus est filius absque delicto, non extraneus ab hominum genere, sed alienus a crimine* (*in quo illius ad imaginem et similitudinem Dei conditi et perfecta esset innocentia et vera natura*), *cum de Adæ propagine unus existeret in quo diabolus quod suum diceret non haberet. Serm.*, lxiv, 2. Rapprocher *Serm.*, lxvi, 1. *Epist.*, lix, 4. Cette doctrine est loin d'être particulière à saint Léon. Que le Christ naisse sans péché originel du fait de la conception virginale, et qu'il soit le seul dans l'humanité, c'est une thèse de saint Ambroise et de saint Augustin. Voir art. Immaculée conception, t. vii, col. 889-890, où le sentiment de saint Léon est passé sous silence, mais où l'on trouvera la discussion de la difficulté.

Quand les temps sont accomplis, Jésus-Christ vient au monde, *de cælesti sede descendens et a paterna gloria non recedens.* Conçu par une vierge, il naît d'une vierge, *sine paternæ carnis concupiscentia, sine maternæ integritatis injuria.* Dieu a voulu la conception virginale, l'enfantement virginal, la perpétuelle virginité de Marie. *Serm.*, xxii, 2. De cette conception virginale, il suit que le Seigneur tient de sa mère la nature humaine, non le péché. *Ibid.*, 3. La terre de la chair humaine, qui avait été maudite dans le premier prévaricateur, donne par Marie pour la première fois un fruit béni, *germen edidit benedictum et a vitio suæ stirpis alienum. Serm.*, xxiv, 3. Saint Léon revient avec dévotion sur le sujet de la virginité de Marie : *Serm.*, xxiii, 1; xxiv, 5; xxx, 4; *Epist.*, xxxv, 3. Autant sur la maternité divine : *Serm.*, xxvi, 1; xxvii, 2; xxviii, 5; xxxv, 1; xxxvii, 1; lxii, 2; *Epist.*, lix, 5; cxxiv, 9. Il est à remarquer que jamais il ne se sert de l'expres-

sion *mater Dei* ou *deipara* ou toute autre adéquate au θεοτόκος des Grecs. Une fois seulement il écrit : *(Nestorius) beatam Virginem Mariam non Dei, sed hominis tantummodo credidit genitricem. Epist.*, CLXV, 2.

Un point de doctrine auquel saint Léon revient à plusieurs reprises est que le dessein de Dieu, l'incarnation, le sacrifice rédempteur, sont autant de choses qui ont échappé à la vigilance du diable : *Hostem generis humani latebat consilium misericordiæ Dei. Serm.*, LXIX, 4. Rapprocher LX, 3, et LXII, 3. Sur ce point, où saint Léon dépend de saint Augustin, voir Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. III, p. 359-360.

Avec la christologie et la sotériologie l'importance s'affirme de l'enseignement de saint Léon.

La lettre à Flavien est l'exposé le plus didactique de la doctrine christologique de saint Léon. Mais on retrouve cette doctrine dans ses sermons. L'enfantement miraculeux de la Vierge *vere humanam vereque divinam unam edidit prole personam, quia non ita proprietates suas tenuit utraque substantia, ut personarum in eis possit esse discretio*, lisons-nous dans un sermon de Noël, *Serm.*, XXIII, 1. Formules qui n'ont pas encore la précision de celles de la lettre à Flavien. Saint Léon pense là à Nestorius et entend que les deux natures soient unies *ita ut naturæ alteri altera misceretur. Ibid.* Il revient à cette même vue, *Serm.*, LIV, 1 : *Suscepit totum hominem Deus, et ita se illi atque illum sibi... conseruit, ut utraque alteri natura inesset, et neutra in alteram a sua proprietate transiret.* Voir des expressions plus définitives dans *Serm.*, XXI, 2; XXV, 3; XXVII, 1-2; XXVIII, 1-6 (et là même, 4-5, intéressante revue des erreurs christologiques antérieures à Nestorius et Eutychès); XLVI, 1; XLVII, 2; LIII, 1; LXII, 1; LXIV, 4; LXV, 1; LXVIII, 1; LXIX, 3; LXXII, 2; XCI, 2; XCVI, 2. Rapprocher *Epist.*, XV, 3; XXXI, 2-3; XXXV, 1-3; LIX, 3-5; CXXIV, 2-7; CLXV.

Dans le *Sermo* XXX, 6, saint Léon explique que le fils est ὁμοούσιος *Patri Deus, id est unius substantiæ, idem homo et secundum carnem matri consubstantialis.* Il fallait qu'il fût Homme-Dieu, *quia non nisi utroque salvamur.* Même thème, *Serm.*, LVI, 1. Voir encore *Epist.*, XXXV, 1 : *Redemptionis nostræ sacramenta vacuantur, si Christus veram veri hominis totamque naturam suscepisse non creditur.* La christologie diphysite est postulée par la sotériologie. Cf. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, 1905, p. 266.

Le Christ est incarné pour éclairer notre ignorance. L'humanité ne pouvait être réparée par la *doctrina legalis* de Moïse, ni par les exhortations des prophètes : il y fallait la *veritas redemptionis* et que l'humanité corrompue au commencement renaisse par un nouveau commencement. Il fallait que fût offerte à Dieu une victime de réconciliation qui fût de notre humanité sans participer à notre contamination, et tel fut le dessein de Dieu de détruire le péché du monde dans la naissance et la passion de Jésus-Christ. *Serm.*, XXIII, 3.

La condamnation d'Adam passe en nous avec le péché : notre nature, *lethali vulnere tabefacta*, ne saurait trouver un remède à sa blessure, *quia conditionem suam suis viribus mutare non posset. Serm.*, XXIV, 2. Le Christ ne contracte pas le péché, parce que virginale est la conception de Marie, Dieu ayant voulu que *humani seminis cessante contagio, novo homini et puritas inesset et veritas*, une véritable nature humaine, mais pure. *Ibid.*, 3. Saint Léon emploie ailleurs la même image : *...terreni seminis contagia, Serm.*, XXV, 4; *carnalis generationis abolenda contagia, Serm.*, XXVII, 2. Rapprocher *Serm.*, XC, 1 : *Vitium in posteros generandi lege transfusum...* Il dit encore : *Solus inter filios hominum dominus Jesus innocens natus est, quia solus sine carnalis concupiscentiæ pollutione conceptus. Serm.*, XXV, 5. La naissance du Christ est appelée *origo sine semine criminis. Serm.*, XXVII, 2. Nous avons affaire ici à une doctrine que saint Léon doit tenir de saint Augustin, qui explique la transmission du péché originel par la concupiscence inhérente à la génération. Voir art. AUGUSTIN, t. I, col. 2396.

La rédemption est le fruit du sacrifice : *Crux Christi sacramentum veri et prænuntiati habet altaris, ubi per hostiam salutarem naturæ humanæ celebraretur oblatio.* Le Christ offre la victime qui sauve en offrant son humanité sur l'autel qui a été prophétisé, la croix. Là, le sang de l'agneau immaculé abolit l'antique prévarication. *Serm.*, LV, 3. Saint Léon revient au même thème dans le *Serm.*, LIX, 5 : *Crucifixus est ut, veterum victimarum cessante mysterio, nova hostia novo imponeretur altari, et crux Christi non templi esset ara, sed mundi.* Rapprocher *Serm.*, V, 3; LXIV, 3; *Epist.*, CXXIV, 4; Cf. Rivière, *op. cit.*, p. 267-268; sur la défaite du démon dans la rédemption, *ibid.*, p. 408-412.

La rédemption a profité aux justes qui ont vécu avant la venue de Jésus-Christ. Que l'on ne nous demande donc pas pourquoi la naissance du Sauveur s'est fait attendre tant de siècles et ne s'est produite que *in ultima mundi ætate.* En fait, *sacramentum salutis humanæ nulla unquam antiquitate cessavit... Gratia enim Dei, qua semper est universitas justificata sanctorum, aucta est Christo nascente, non cœpta*, si bien que *non minus adepti sint qui illud credidere promissum, quam qui suscepere donatum. Serm.*, XXIII, 4. Même pensée, *Serm.*, XXX, 7; LII, 1; LXIII, 2; LXVI, 1.

Nous avons vu, dans la lettre à l'évêque d'Aquilée, qui est sa plus ancienne lettre, *Epist.*, I, saint Léon s'élever avec force contre ce qui reste de pélagiens. Il veut que ces clercs hypocrites soient sommés de condamner les auteurs de leur erreur *et quidquid in doctrina eorum universalis Ecclesia exhorruit*, et qu'ils embrassent *omnia decreta synodalia quæ ad excisionem hujus hæreseos apostolicæ Sedis confirmavit auctoritas.* Ces mots pourraient s'appliquer au *syllabus* des autorités sur la grâce de Dieu émanées des anciens évêques du Siège apostolique, que nous avons vu annexé à la lettre du pape Célestin à Vénérius et à ses collègues gallo-romains, et qui représente bien l'attitude de Rome dans les controverses sur la grâce, depuis le pape Célestin. On suit saint Augustin, mais on insiste sur la liberté humaine; quant aux problèmes de la prédestination et de la prépotence de la grâce, on se réserve; on répudie toute indulgence envers Pélage, Célestius et leurs disciples.

Par ailleurs, le moraliste qu'est saint Léon parle le langage de la morale de l'effort et de la liberté, comme si le fidèle n'avait pour sa vertu à compter que sur soi. Votre travail, par lequel vous résistez aux désirs charnels, est agréable au regard de Dieu et précieux. *Serm.*, IV, 4. Pour autant que chacun soit justifié, chacun tant qu'il est dans cette vie, a de quoi pouvoir être meilleur : *Qui non proficit deficit, et qui nihil acquirit nonnihil perdit. Currendum ergo nobis est fidei gressibus, misericordiæ operibus, amore justitiæ... Serm.*, LIX, 8. Aucun croyant ne peut s'exempter de la discipline chrétienne. Nous sommes dispensés de l'âpreté de la loi, *voluntariæ tamen observantiæ crevit utilitas.* Plus de circoncision, plus de sacrifices, plus de sabbat. Mais les préceptes moraux de l'Ancien Testament susbistent : *In præceptis moralibus nulla prioris testamenti decreta reprobata, sed evangelico magisterio multa sunt aucta ut perfectiora et lucidiora essent dantia salutem quam promittentia Salvatorem. Serm.* LXIII, 5. Autant, *Serm.*, XCII, 1. Pour remplir les préceptes de Dieu, il faut se défendre par la sanctification de la continence contre le feu de tous les vices : il faut que notre *redempta libertas*, en s'abstenant des choses permises, apprenne à s'interdire les choses défendues. *Serm.*, LXXXI, 1. L'esprit ne doit pas

oublier son *principatus* et consentir aux concupiscences de la chair. *Serm.*, III, 4. Dieu *neminem fraudat mercede meritorum. Serm.*, VIII.

Pareil langage semblerait laisser peu de jeu à la grâce actuelle. La voici, au contraire, décrite en termes augustiniens. Que l'homme reconnaisse la dignité de l'humanité, qu'il comprenne la similitude et la ressemblance de Dieu qu'il porte en lui, et que les misères qu'il tient du péché commun à tous ne le découragent pas de compter sur la miséricorde du Réparateur. Dieu l'a dit : Soyez saints parce que je suis saint, c'est-à-dire, *Me eligite, et ab iis quæ mihi displicent abstinete. Facite quod amo, amate quod facio. Et cum videtur esse difficile quod jubeo, ad jubentem accurite, ut unde datur præceptum præstetur auxilium* : *non negabo opem qui tribui voluntatem... Nemo quæ mea sunt inefficaciter concupiscit : qui enim ad me tendit ex mei participatione me quærit. Serm.*, XCIV, 2. Si nous sommes d'accord avec Dieu, si nous voulons ce qu'il veut, si nous détestons ce qu'il déteste, *ipse jam pro nobis omnia bella conficiet, ipse qui dedit velle donabit et posse, ut simus cooperatores operum ejus. Serm.*, XXVI, 4. Le Seigneur a dit à ses disciples que sans lui ils ne peuvent rien faire : il suit de là que l'homme qui fait le bien tient de Dieu le commencement du vouloir et l'achèvement du faire, *ex Deo habere et effectum operis et initium voluntatis. Serm.*, XXXVIII, 3. Tout le morceau est remarquable. Rapprocher *Serm.*, XII, 1 : *Dat (misericordia Dei) unde ipsi quoque quod operatur operemur, accendens scilicet mentium nostrarum lucernas et igne nos suæ caritatis inflammans*. Et encore, *Serm.* III, 1 : *Non de nobis, sed de illo præsumimus qui operatur in nobis*. Dans le *Serm.*, LXXIX, 2, voir le commentaire du texte Rom., XIV, 23 : *Omne quod non est ex fide peccatum est.*

L'homme intérieur a beau être régénéré dans le Christ, *in Christo regeneratus*, et arraché aux liens de la captivité, il demeure aux prises avec les révoltes de la chair, et tandis qu'il contient sa concupiscence il en connaît les révoltes. *Serm.*, XC, 1. Notre nature changeante et mortelle, par suite du péché originel, renaît dans le saint baptême, mais reste encline au mal : elle serait corrompue par le désir charnel, si elle n'était fortifiée par un secours spirituel, *quia sicut illi nunquam deest unde corruat, ita semper præsto est unde subsistat. Serm.*, XVIII, 1. Le temple que nous sommes ne peut être ni commencé ni achevé sans son auteur. *Serm.*, XLVIII, 1.

On serait heureux de posséder dans le sacramentaire que nous a conservé un ms. du VIIe siècle de Vérone, et que l'on désigne communément sous le nom de *Sacramentaire léonien*, un sacramentaire romain contemporain de saint Léon et peut-être pour une part son œuvre. Plusieurs prières de ce sacramentaire, en particulier pour les jours de jeûne, ont avec les sermons de saint Léon des rencontres qui ne sont pas fortuites. Ces rencontres n'ont pas échappé aux Ballerini. Voir leur note sur *Serm.*, LXXXII, 3 *In natali apostolorum Petri et Pauli*. Il s'en faut que le sacramentaire dit léonien soit d'un seul jet, d'un seul auteur, d'un seul temps, et ces rencontres textuelles n'impliquent pas nécessairement la collaboration de saint Léon. La matière du sacramentaire léonien est sûrement romaine, sans que le recueil ait rien d'un livre officiel. Edm. Bishop, *Liturgica historica*, 1918, p. 40 et 56.

En étudiant les sermons de saint Léon, nous avons eu l'occasion de signaler sa dévotion aux saints apôtres Pierre et Paul, à saint Laurent. Il croit à la protection des saints et que Rome leur a dû sa délivrance au temps de l'invasion de Genséric. Les saints sont pour nous des modèles et des protections : *Horum divitias concupiscite et per bonam æmulationem ipsorum ambite suffragia. Serm.*, XXXV, 4. Dieu nous donne en eux un exemple et un secours, *in quibus nobis et præsidium constituit et exemplum. Serm.*, LXXXV, 4. Que l'on ne compare pas pour autant la mort des martyrs à celle du Sauveur : la mort des saints est précieuse au regard de Dieu, mais aucune ne saurait être rédemptrice : *Acceperunt justi, non dederunt coronas, et de fidelium fortitudine exempla nata sunt patientiæ, non dona justitiæ. Serm.*, LXIV, 3. Dans les saints, nous honorons Dieu, nous aimons Dieu : *In sanctis suis ipse honoratur, ipse diligitur. Serm.*, LXX, 5. On remarquera la sobriété de cette doctrine, qui est si différente de la bonhomie populaire du pape saint Grégoire.

Sur le baptême, nous trouvons des allusions aux rites qui le constituent dans le *Sermo*, XXIV, 6 : Demeurez stables dans la foi que vous avez professée devant de nombreux témoins, *et in qua renati per aquam et spiritum sanctum accepistis chrisma salutis et signaculum vitæ æternæ*. Rapprocher *Epist.*, CXXIV, 8. On reconnaît la cérémonie de la *redditio symboli*, si bien décrite pour Rome même chez saint Augustin, *Conf.*, VIII, 5, puis le baptême proprement dit *per aquam*, enfin l'onction du saint chrême, faite par l'évêque, en forme de croix sur le front de chaque baptisé, des exorcismes et des instructions. *Epist.* XVI, 6. Il est parlé ailleurs de la renonciation au démon, *Serm.*, LVII, 5 ; LXIV, 6 ; LXVI, 3 ; de la *trina demersio*, LXX, 4 ; *Epist.*, XVI, 3. Le baptême solennel est administré à Pâques, à la Pentecôte aussi. *Serm.*, LXXVI, 1 ; *Epist.*, XVI, 3. En cas de péril de mort, on baptise en n'importe quel temps. *Epist.*, XVI, 5.

L'effet du baptême est de donner au baptisé l'innocence de l'homme avant la chute. *Omni homini renascenti aqua baptismatis instar est uteri virginalis, eodem Spiritu Sancto replente fontem, qui replevit et virginem, ut peccatum quod ibi vacuavit sacra conceptio, hic mystica tollat ablutio. Serm.*, XXIV, 3. Même thème, *Serm.*, XXV, 5, XXVI, 2. Parlant de la solennité de Pâques qui approche, où seront baptisés de l'un et de l'autre sexe des milliers de vieillards, des milliers de *juvenes*, des milliers de *pueri*, dans l'univers, saint Léon enseigne qu'à tous ces baptisés seront remis soit le péché originel, soit les péchés personnels. *Nec obesse cuiquam vel proprium vel originale peccatum, ubi justificatio non meritis retribuitur, sed sola gratiæ largitate donatur. Serm.*, XLIX, 3. Rapprocher *Epist.*, LIX, 4 : *In baptismate... contagio damnatæ vetustatis exuitur, ut efficiatur homo corpus Christi, quia et Christus corpus est hominis.*

Il n'est pas de péché ou d'erreur qui ne puisse se réparer en cette vie : *Dum in hoc corpore vivitur, nullius desperanda reparatio, sed omnium est optenda correctio. Serm.*, XXXIV, 5. Le pécheur qui perd le temps où il pourrait se repentir, ne peut compter sur le pardon : qu'il recourre donc, quand il est temps encore, à la miséricorde divine : *Dabit quod petitur, qui dedit unde peteretur. Serm.*, XXXVI, 4. Le carême est un temps de pénitence pour les chrétiens qui, sans avoir de fautes graves à expier, sont cependant toujours imparfaits et pécheurs : l'image de Dieu que nous devons être, est un miroir qu'il faut constamment nettoyer de la poussière terrestre qui le salit constamment. *Serm.*, XLIII, 3. Pareille exhortation, *Serm.*, XLIV, 1 ; XLV, 4 ; XLIX, 1 et 4.

L'aumône est un moyen d'effacer les péchés. *Serm.* XLIX, 6. Les larmes sont un baptême. *Serm.*, LX, 4. Cependant le carême est spécialement le temps de la pénitence prescrite aux pécheurs coupables de fautes mortelles et en instance de réconciliation *(Illa pars populi) quæ lethalium conscia peccatorum per reconciliationis auxilium festinat ad veniam. Serm.*,

XLV, 1. La solennité de Pâques verra leur réconciliation accomplie : *Lapsos quoque et insidiarum fraude deceptos, pænitentiæ lacrimis ablui et portas misericordiæ, apostolica clave reserante, ad remedia reconciliations admitti (diabolus videt). Serm.*, XLIX, 3. La pénitence désarme la justice de Dieu : *Ultiones criminum pænitentiæ remediis relaxantur. Serm.*, XCII, 1.

Les préceptes qui imposent des jeûnes à toute l'Église, par exemple aux Quatre-Temps, font que ces jeûnes profitent à toute l'Église. *Serm.*, LXXXVIII, 2. La prière commune de l'Église est toute-puissante pour demander à Dieu la rémission des fautes de tous : *Plenissimo peccatorum obtinetur abolitio quando totius Ecclesiæ una est oratio et una confessio. Ibid.*, 3. Grand spectacle que celui du peuple du Christ appliqué tout entier aux mêmes devoirs. Semblablement *Serm.*, LXXXIX, 2. : *Tunc est efficacior sacratiorque devotio, quando in operibus pietatis totius Ecclesiæ unus animus et unus est sensus* : *publica enim præferenda sunt propriis.*

Le pardon de Dieu ne peut être obtenu que par la prière des évêques : *Indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequit obtineri.* Ce pouvoir, en effet, a été donné par le Christ aux chefs de l'Église *(præpositis Ecclesiæ)* qui donnent à ceux qui confessent leurs fautes la pénitence à accomplir, *confitentibus actionem pænitentiæ*, et quand ces pécheurs se sont purgés par une salutaire satisfaction, on les admet à la communion des sacrements par la porte de la réconciliation, le Saint-Esprit coopérant certainement au ministère des évêques. *Epist.*, CVIII, 2, à l'évêque de Fréjus. Les pénitents qui meurent avant d'avoir été réconciliés, Dieu les réserve à sa justice. *Ibid.*, 3. En cas de péril urgent, on doit accorder sans délai la réconciliation. *Ibid.*, 4. Le pécheur doit être instruit du danger qu'il court à remettre sa conversion à la dernière heure. *Ibid.*, 5. La rémission des péchés par les évêques s'exerce en vertu du pouvoir des clés. *Serm.*, V, 5. La lettre à Théodore de Fréjus est l'exposé le plus intégral que nous ayons de la discipline pénitentielle au Ve siècle : Léon en fixe la nature pour l'Occident, et il marque la discipline occidentale de sa puissante empreinte.

La participation à l'eucharistie est une communion au corps et au sang du Christ. Le Sauveur n'a pas repoussé Judas *a corporis et sanguinis sui communione. Serm.*, LIV, 3. A la dernière cène, *mystica cena*, le Sauveur révèle à ses apôtres quelle est la victime qui doit être offerte à Dieu : *Corporis et sanguinis sui ordinans sacramentum, docebat qualis Deo hostia deberet offerri. Serm.*, LVIII, 3. Il leur donne les *sacramenta* de sa passion et de sa mort. *Ibid.*, 4. Sur la croix, il offre son corps et son sang : *Carnalium sacrificiorum varietate cessante, omnes differentias hostiarum una corporis et sanguinis sui implet oblatio. Serm.*, LIX, 7. Voir *Serm.*, XCI, 3, un texte classique : *Sic sacræ mensæ communicare debetis, ut nihil prorsus de veritate corporis Christi et sanguinis ambigatis. Hoc enim ore sumitur quod fide creditur, et frustra ab illis amen respondetur a quibus contra id quod accipitur disputatur.* Allusion aux partisans de Nestorius et d'Eutychès qui disputent sur l'humanité du Sauveur. Pareil texte, *Epist.*, LIX, 2, à l'adresse des eutychiens : les *infantes* eux-mêmes ne se taisent pas de la *veritas corporis et sanguinis Christi inter communionis sacramenta.*

La communion alimente le fidèle et l'incorpore au Christ, *de ipso Domino inebriatur et pascitur. Non enim aliud agit participatio corporis et sanguinis Christi, quam ut in id quod sumimus transeamus. Serm.*, LXIII, 7. Même thème, dans *Epist.*, LIX, 2.

A aucun chrétien, on ne doit facilement refuser la communion : ce ne saurait être laissé à l'arbitraire d'un évêque irrité, mais il y faut un jugement, et un jugement qui ne frappe que le coupable. *Epist.*, X, 8.

La célébration de l'eucharistie est qualifiée par saint Léon de *sacrificii oblatio. Epist.*, IX, 2. Il dit *sacrificium offerre.* Il dit *missa. Ibid.*

Parlant de l'invasion de l'Église d'Alexandrie par Timothée Ælure et la faction responsable du meurtre de l'évêque légitime Protérios, saint Léon écrit : *Intercepta est sacrificii oblatio, defecit chrismatis sanctificatio, et parricidalibus manibus impiorum omnia se subtraxere mysteria. Epist.*, CLVI, 5. Ces lignes et celles qui suivent sont un rappel du massacre de Protérios, assassiné le jeudi saint, 28 mars, dans le baptistère de l'église de Quirinos : Protérios offrait le saint sacrifice au cours duquel était consacré le saint chrême qui devait servir au baptême des catéchumènes dans la vigile pascale. Il ne fut évidemment pas possible d'administrer le baptême, faute de saint chrême, faute d'évêque, et *omnia se subtraxere mysteria* est une allusion à cette carence.

La *chrismatio* des baptisés leur confère un sacerdoce comme le signe de la croix qu'on leur impose leur confère une royauté, allusion à un texte bien connu de I Petr., II, 9. Saint Léon peut dire : *Omnes in Christo regeneratos crucis signum efficit reges, sancti vero Spiritus unctio consecrat sacerdotes. Serm.*, IV, 1. Il dira encore, après avoir rappelé que le temps est passé des figures, des ombres figuratives de l'ancienne Loi : *Nunc et ordo clarior levitarum, et dignitas amplior seniorum, et sacratior est unctio sacerdotum. Serm.*, LIX, 7. Rapprocher *Serm.*, LXVI, 2 : *Nobiscum est signaculum circumcisionis* (le baptême), *sanctificatio chrismatum* (la chrismation ou la confirmation), *consecratio sacerdotum* (l'ordination des évêques), *nobiscum puritas sacrificii, baptismi veritas, honor templi.* Mais on ferait fausse route à chercher ici une attestation de l'existence d'une chrismation dans l'ordination des évêques à Rome. On sait que le rite de l'onction, rite gallican, vient de Bretagne et n'est pas attesté avant le VIe siècle.

Léon distingue trois ordres hiérarchiques : l'épiscopat, la prêtrise, le diaconat. On ne peut être promu à un ordre sans avoir passé par l'ordre précédent : ... *Ne primum, aut secundum, aut tertium in Ecclesia gradum quisquam laicorum ... ascendat, priusquam ad hoc meritum per legitima augmenta perveniat. Epist.*, XII, 5, lettre aux évêques de Mauritanie.

L'ordination des diacres, des prêtres, des évêques, est précédée d'un jeûne : *His qui consecrandi sunt jejunis et a jejunantibus sacra benedictio conferatur.* L'ordination est célébrée le dimanche : on jeûne donc le samedi, mais on continue le jeûne jusqu'au matin du dimanche : *Mane ipso dominico die, continuato sabbati jejunio, celebratur. Epist.*, IX, 1. Saint Léon qualifie l'ordination de *tantæ benedictionis sacramentum. Ibid.* Ce sera donc le dimanche que se fera l'ordination, en tenant compte que le dimanche commence le samedi soir : *Nunquam benedictio nisi in die resurrectionis dominicæ, cui a vespera sabbati initium constat ascribi. Ibid.* Rapprocher *Epist.*, CXI, 2. Pour le dire en passant, on voit là comment peut s'expliquer l'usage de la *vigilia* liturgique : la nuit du samedi au dimanche fait partie du dimanche qui commence le soir du samedi. Saint Léon relève la dignité du dimanche, en faisant valoir que le monde a commencé à pareil jour, le Christ est ressuscité, les apôtres ont reçu leur mission, Matth., XXVII, 20, et aussi bien reçu le Saint-Esprit, Joa., XX, 22-23, *ut cælesti quadam regula insinuatum et traditum noverimus in illa die celebranda nobis esse mysteria sacerdotalium benedictionum, in qua collata sunt omnia dona gratiarum. Ibid.* Sur le dimanche,

seul jour autorisé pour les ordinations, voir encore la lettre aux évêques de Viennoise, *Epist.*, x, 6.

Qui voudra comprendre l'éminente dignité que saint Léon voit dans le sacerdoce n'aura qu'à relire sa lettre aux évêques de Campanie, Picénum, Toscane. *Epist.*, iv. On a dénoncé au pape que des évêques ont reçu dans le clergé des sujets qui n'avaient ni naissance, ni dignité de mœurs, et qui étaient de condition servile : l'on a été jusqu'à les porter à l'épiscopat, *tamquam servilis vilitas hunc honorem capiat.* Saint Léon s'élève contre cet abus : *Sacrum ministerium talis consortii vilitate polluitur*, écrit-il sévèrement. On ne peut recevoir des esclaves dans le clergé sans porter atteinte aux droits que leurs maîtres ont sur eux, à moins que leurs maîtres eux-mêmes n'y renoncent. En toute hypothèse, le ministère sacré doit être indépendant : *Debet enim esse immunis ab aliis qui divinæ militiæ fuerit aggregandus, ut a castris dominicis quibus nomen ejus ascribitur nullis necessitatis vinculis abstrahatur.* Ces décisions semblent manquer d'humilité, mais combien elles ont été favorables au recrutement de l'épiscopat d'Occident, et à son prestige !

Les diacres sont attachés au *ministerium sacramentorum* et à l'administration de l'*ecclesiastica substantia. Serm.*, lxxxv, 2. Le premier des diacres est archidiacre : il est préposé aux *ecclesiastica negotia*, dira saint Léon de l'archidiacre de Constantinople. *Serm.*, cxii, 1.

Le sous-diaconat est qualifié par saint Léon de quatrième ordre. Le pape veut que les sous-diacres soient astreints à la continence, aussi bien que les diacres, les prêtres, les évêques. Donc aux sous-diacres le *connubium carnale* est interdit : s'ils ont une femme, ils feront comme s'ils n'en avaient pas, I Cor., vii, 29,et s'ils ne sont pas mariés, *permaneant singulares*, qu'ils restent célibataires. Et saint Léon ajoute : *Quod si in hoc ordine, qui quartus a capite est, dignum est custodiri, quanto magis in primo, aut secundo, vel tertio servandum est? Epist.*, xiv, 4, à l'évêque de Thessalonique.

Sur les fins dernières voir *Serm.*, ix, 2, et encore *Serm.*, xxxv, 4 : *Non ita delinquentes peccata delectent, ut illos in suis actibus vitæ hujus finis inveniat : quoniam in inferno nulla est correctio, nec datur remedium satisfactionis ubi jam non superest actio voluntatis.*

3° *La politique de saint Léon.* — Nous l'avons étudiée au fur et à mesure des relations de saint Léon avec les diverses régions de l'Occident et avec l'Orient. Bonwetsch a pu dire : « La caractéristique de Léon est en ceci, que, théoriquement et pratiquement, il s'est appliqué à faire du siège de Pierre le fondement de l'Église. Non seulement, il a défendu le primat de l'évêque de Rome, comme déjà d'autres (papes) avant lui, et encore plus énergiquement qu'eux, mais il a entendu être l'évêque universel. » Art. cit. p. 373. Comparer les pages de l'*Histoire de l'ancienne Église*, 1913, du russe V. Bolotov, traduites par M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, t. ii, 1921, p. 138-140; et celles de J. Langen, vieux catholique, *Geschichte der römischen Kirche*, 1881-1893, t. ii, p. 108-112. Cette politique s'applique en tout à resserrer les liens qui rattachent les évêques au Siège apostolique, mais on doit lui rendre cette justice qu'elle a pour fin supérieure le bien de l'Église universelle.

L'expression *universalis Ecclesia*, qui revient si souvent sous la plume de saint Léon, est une expression qu'il est le premier pape à employer, avec cette insistance du moins. Il encourage Julien de Kos à lui écrire plus souvent, et il lui écrira de son côté *præsertim cum hoc, non pro amicitia tantum communi, sed multo magis pro statu universalis Ecclesiæ faciamus. Epist.*, lxxxvi. Il rend grâces à Dieu que Pulchérie montre *tantam universalis Ecclesiæ curam. Epist.*, xcv, 1. Il écrit à Marcien qu'il ne peut laisser enfreindre les canons édictés à Nicée *ad totius Ecclesiæ regimen*, et préférer par faiblesse un seul de ses collègues à l'*universæ domus Domini communis utilitas. Epist.*, civ, 3. Il a donné à Julien de Kos la mission de le représenter à Constantinople, d'y porter aux intérêts de la foi et de la discipline la sollicitude même du pape, *sollicitudinem meam*, et par d'opportunes suggestions d'insinuer *quod universali Ecclesiæ prosit. Epist.*, cxii, 2. Il parle aux moines de Palestine de la sollicitude, que, dit-il, *universalis Ecclesiæ omnibusque ejus filiis debeo. Epist.*, cxxiv, 1. Autant à l'évêque d'Antioche, Basile. *Epist.*, cxlix., 1. Autant à l'évêque de Jérusalem. cl. Il presse Théodoret de se conserver dans la foi irréprochable qui est la sienne, *pro universalis Ecclesiæ defensione. Epist.*, cxx, 5. Il ne sait comment rendre assez grâces à Dieu d'avoir en Marcien élevé un prince dont le piété apparaît *evidenter ad universalis Ecclesiæ firmamentum a Domino præparata. Epist.*, cxvii. 1.

Léon se sent comptable à Dieu de la discipline de l'Église universelle. Cette discipline ne sera pas d'une rigueur aveugle, elle comportera des tempéraments dans ses sanctions. Voir sur cet équilibre une page très caractéristique de la prudence de saint Léon, dans sa lettre aux évêques de Mauritanie. *Epist.*, xii, 5. Léon sait qu'il faut proportionner la peine au délit, au coupable, aux circonstances : *Cogimur secundum Sedis apostolicæ pietatem ita nostram temperare sententiam, ut trutinato pondere delictorum, quorum utique non una mensura est, quædam credamus utcumque toleranda, quædam vero penitus amputanda. Ibid.* 15. Il écrira à Pulchérie au sujet d'Eutychès *Sedis apostolicæ moderatio* (l'action) *hanc temperantiam servat, ut et severius agat cum obduratis, et veniam cupiat præstare correctis. Epist.*, xxx. 1.

Mais la discipline s'impose : elle a pour règle les *apostolica et canonica decreta.* Saint Léon parle des *beatorum patrum venerabiles sanctiones*, et on notera avec les Ballerini qu'il désigne par là les canons de Nicée et aussi ceux de Sardique. *Epist.*, xii, 4. Aux canons des Pères, c'est-à-dire des conciles, il joint les règles posées par le Siège apostolique, *non præjudicantes apostolicæ Sedis statutis, nec beatorum patrum regulas resolventes. Ibid.* 5. Ailleurs, *auctoritatem canonum decretorumque nostrorum, Epist.*, i, 1, à l'évêque d'Aquilée. Rapprocher *Epist.*, xiii, 3, aux métropolitains d'Illyricum. Comparer le langage de saint Léon sur sa sollicitude à procurer l'observation universelle de la même date pascale. *Epist.*, cxxi, à Marcien ; cxxii, à Julien de Kos. Rapprocher cxxxiv, 3 et cxlii, 1, à Marcien. Le conformisme pascal est un des plus vieux sujets qui manifeste à Rome le sens de l'universel.

Les *Ecclesiæ gubernacula* ont été confiés par le Sauveur à saint Pierre, qui ne les a pas lâchés, *Serm.*, iii, 3, et qu'il tient présentement par les mains de Léon. *Serm.*, ii, 2. L'empereur Marcien, en demandant à saint Léon d'assister au concile de Chalcédoine, n'a fait que rendre hommage au droit et à l'honneur du bienheureux apôtre Pierre, *Petri beatissimi apostoli jure atque honore servato.* Le pape n'ira pas au concile, mais ses légats y seront : *Me synodo vestra fraternitas æstimet præsidere. Epist.*, xciii, 1. Saint Léon dit cela dans la lettre qu'il adresse au concile, il ne suppose pas qu'aucun évêque d'Orient conteste son droit de présider, et même de présider en la personne de ses légats.

Le siège de Rome est dans l'ordre des sièges, le premier. Le jugement prononcé contre Eutychès par le concile de Chalcédoine est un jugement prononcé en premier par Rome, *quod prius a prima*

omnium sede formatum (est). Epist. cxx, 1. Dans la pensée de saint Léon, cette primauté n'est pas une pure préséance d'honneur du siège, *quam ceteris omnium Dominus statuit præsidere*, car si l'univers a suivi la sentence prononcée par le premier siège, c'est qu'il est naturel que le corps suive la tête, *ut in hoc quoque capiti membra concordent. Ibid.* Saint Léon dit cela à Théodoret. Les évêques, lui dit-il encore, sont nos membres, *membra nostra sunt :* l'audace inouïe de Dioscore aura été de vouloir frapper la tête, *contra suum caput est molitus injuriam. Ibid.*, 3. La primauté de l'évêque de Rome n'est pas la création des Pères, mais de Dieu lui-même : *curam quam universis Ecclesiis principaliter ex divina institutione debemus. Epist.*, xiv, 1.

Les légats que le pape envoie au concile de Chalcédoine ont dans leurs instructions de faire respecter le volonté de saint Léon, qui exige que Dioscore soit mis en jugement. Ils parlent au nom de celui qu'ils appellent le bienheureux et apostolique évêque de la ville des Romains, *qui est caput omnium Ecclesiarum. Siège apostolique*, p. 538. L'interprète, qui traduit incontinent en grec les paroles de Paschasinus, nous empêche d'avoir aucune hésitation sur le texte, puisqu'il dit : τοῦ μακαρίου καὶ ἀποστολικοῦ ἐπισκόπου τῆς Ῥωμαίων πόλεως κεφαλῆς ὑπάρχοντος πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν. C'est bien Léon qui est la tête de toutes les Églises, et non pas Rome, comme l'insinuent quelques manuscrits qui disent *quæ* au lieu de *qui*. Cette déclaration ne soulève aucune réclamation du concile. M. D'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, t. ii, 2e édit., 1921, p. 125. Nous retrouvons pareille expression dans le texte de la *sententia* de saint Léon prononcée au concile par ses légats et portant condamnation d'Eutychès et de Dioscore. Le pape y est qualifié *sanctus ac beatissimus papa caput universalis Ecclesiæ Leo... Petri apostoli præditus dignitate, qui Ecclesiæ fundamentum et petra fidei, cælestis regni janitor nuncupatur. Siège apostolique*, p. 542. Le texte est en appendice à la lettre ciii de saint Léon aux évêques gallo-romains. Voir la note des Ballerini sur cette lettre. Mais le texte grec des actes du concile de Chalcédoine n'a pas le *caput universalis Ecclesiæ* et le *(Petri) præditus dignitate.* Il n'en est que plus remarquable que le concile, après sa clôture, écrivant à saint Léon le félicite d'avoir été pour tous les évêques qui y prirent part « l'interprète de la voix du bienheureux Pierre », et de les avoir « conduits comme la tête conduit les membres. » *Inter S. Leon. Epist.*, xcviii, 1. *Siège apostolique*, p. 562. Nous n'attachons pas de valeur au titre d'*archevêque œcuménique* donné à saint Léon dans des suppliques à lui adressées par des clercs alexandrins, au cours du concile de Chalcédoine. S. Vailhé, *Le titre de patriarche œcuménique avant saint Grégoire le Grand*, dans *Échos d'Orient*, 1908, p. 65-69.

L'hommage du concile de Chalcédoine au *principatus* de saint Léon s'adresse à l'auteur de la lettre à Flavien; il s'adresse à l'évêque de Rome qui a exigé et obtenu la cassation du grand concile que lui-même a stigmatisé du nom de « brigandage d'Éphèse » ; il s'adresse au pape dont les formules christologiques viennent de rallier l'Orient, et à qui l'Orient demande confirmation de ses propres actes. Si l'on rapproche de cette démarche du concile les déclarations ou les démarches conformes soit de la cour de Constantinople avec Marcien et Pulchérie, soit de la cour de Ravenne, il faut bien reconnaître que saint Léon a porté à son apogée l'unité de l'Église universelle et de la papauté qui en est la tête.

Saint Léon réalise aussi bien le système qui assurera cette unité et cette primauté. Que l'on se rappelle la déclaration de sa lettre à Anastase de Thessalonique, *Epist.*, xiv, 11, qui décrit l'épiscopat tel que saint Léon le conçoit : les évêques groupés province par province autour d'un métropolitain, puis, de grands sièges groupant autour d'eux plusieurs provinces, grands sièges *per quos ad unam Petri sedem universalis Ecclesiæ cura conflueret et nihil usquam a suo capite dissideret.* Et d'ajouter : *Qui ergo scit se quibusdam esse præpositum, non moleste ferat aliquem sibi esse prælatum, sed obedientiam quam exigit etiam ipse dependat, et sicut non vult gravis oneris sarcinam ferre, ita non audeat alii importabile pondus imponere.* Si jadis on a pu penser à l'épiscopat comme à un *numerus episcoporum*, tous égaux, tous autonomes, c'en est fini, et voici le « système papal » construit : saint Léon en donne le plan achevé. Par là s'explique que saint Léon ait opposé une résistance si intransigeante au 28e canon de Chalcédoine, qui, dans sa pensée, menaçait l'équilibre de ce plan. Saint Léon avait tort de retrouver son plan dans les canons de Nicée : c'est plutôt dans les canons du concile de Constantinople de 381 que l'on a le premier essai de groupement d'où sortiront les patriarcats du temps de Justinien. Saint Léon les dessine lui aussi, mais il y réserve la souveraineté centralisante de Rome, et se défend contre l'ingérence impériale. Il suffirait d'un pareil plan pour faire de saint Léon l'organisateur de la papauté historique.

En cela, cependant, Léon est l'écho de papes antérieurs, comme Innocent ou Boniface : il ne crée rien, et l'observation est de Langen lui-même, t. ii, p. 108. « On reconnaît universellement, écrit l'historien vieux-catholique, que l'idée de la papauté a été puissamment réalisée par Léon. Il n'a créé, ni l'idée en soi, ni son fondement scripturaire; mais au système qui s'en était formé à Rome depuis la fin du ive siècle, il a donné une expression et un jeu, que ne lui avait donnés aucun de ses prédécesseurs. » Le même historien reconnaît que « Léon voulait être considéré comme le chef de toute l'Église, tant d'Orient que d'Occident », de sorte que « toutes les Églises lui fussent assujetties. Il sentait que cette prétention était prise en Orient tout autrement qu'en Occident, où l'autorité de l'évêque romain était depuis longtemps incontestée. » Langen croit surprendre une évolution dans la politique orientale de saint Léon, timide d'abord, plus impérieuse ensuite, à mesure que l'Orient, mis sens dessus dessous par l'eutychianisme, a besoin du secours de Rome. Il croit pareillement que l'épiscopat oriental dans son ensemble était réfractaire à l'hégémonie de Rome, et que, à Chalcédoine, cet épiscopat ne s'inclina que sous la pression de l'empereur Marcien. Toutes ces restrictions de Langen ne font pas que saint Léon n'ait eu gain de cause sur les points qu'il estimait essentiels, sans que, avec le versatile épiscopat d'Orient et avec l'autorité discrétionnaire du basileus, l'avenir de l'unité fût assuré.

Insistons sur quelques points. Entre les évêques, la communion s'établit par la communauté de la foi. *Illa est virgo Ecclesia, sponsa unius viri Christi, quæ nullo se patitur errore vitiari, ut per totum mundum una nobis sit unius castæ communionis integritas, in qua societatem tuæ dilectionis amplectimur*, écrit saint Léon au nouvel évêque de Constantinople Anatolios, en lui donnant acte de son élévation. *Epist.*, lxxx, 1. Rapprocher *id.*, 2 et lxxix, 2. Saint Léon se réjouit de recevoir les assurances nécessaires sur la foi de Protérios d'Alexandrie, *quia fraterna pax non nisi in una fidei confessione servatur. Epist.*, cxxx, 2.

On ne conçoit pas qu'on puisse être dans la communion catholique si l'on n'est pas en communion

avec le Siège de Rome. Inversement, la communion du Siège de Rome suffit à assurer la communion catholique. Saint Léon informe l'évêque de Constantinople Anatolios qu'Eusèbe de Dorylée, déposé par le brigandage d'Éphèse, est à Rome, *et in nostra nunc communione persistere. Epist.*, LXXX, 4. Cela suffit pour qu'Eusèbe doive être tenu pour couvert. On voit, à ce moment même, les malheureux évêques qui ont trempé dans le brigandage d'Éphèse, solliciter la communion de Rome, *gratiam nostræ communionis exposcunt*, écrit saint Léon à Julien de Kos. *Epist.*, LXXXI. Autant LXXXIII, 1, et LXXXVII. Que Protérios, qui succède à Dioscore sur le siège d'Alexandrie, fasse traduire en grec et publier la lettre à Flavien, afin que le clergé et le peuple alexandrins *probentur apostolicæ Sedis sinceri esse discipuli. Epist.*, CXXX, 3.

La liaison de Rome et des évêques s'entretient par leurs lettres. *Omnium litteras sacerdotum grato nos relegere animo fraterni collegii caritas facit*, écrit saint Léon à l'évêque de Thessalonique. *Epist.*, VI, 1. Il presse l'évêque d'Arles de l'informer souvent de ce qu'il fait : *Sæpius nos de processu actuum tuorum facias certiores. Epist.*, XLI. Se rappeler sa lettre à l'évêque d'Antioche, Maxime, *Epist.*, CXIX, 3 ; sa lettre à Théodoret, CXX, 6. Voir sur les lettres qu'il adresse aux grands sièges d'Orient, *Epist.*, CLIII.

Parlant d'une des lettres adressées par saint Cyrille à Nestorius, le pape mentionne qu'elle est conservée dans les archives du Siège apostolique, *quam... apostolicæ Sedis scrinia susceperunt. Epist.*, LXIX, 1. De même la lettre que Cyrille a écrite à Léon, du temps que Léon n'était encore que diacre : *Eam in nostro scrinio requisitam nos authenticam noveris reperisse. Epist.*, CXIX, 4.

La sollicitude de saint Léon s'inquiète *quoties aliqua contra constituta canonum ecclesiasticamque disciplinam præsumpta vel commissa cognoscimus.* Le pape a le sentiment que s'il n'intervient pas pour rétablir l'ordre, il sera sans excuse auprès de Dieu, pour qui il monte la garde : *Quæ si non qua debemus vigilantia resecemus, illi qui nos speculatores esse voluit excusare non possumus*, écrit-il aux évêques de Campanie, Picénum et Toscane, *Epist.*, IV, 1. Nous avons, écrit-il à l'évêque de Thessalonique, à exercer la vigilance de notre sollicitude, et nous y sommes astreints par la considération de notre office, qui veut que nous corrigions ce qui se déprave, *adhibitæ coercitionis remediis. Epist.*, VI. 1. Il parle aux métropolitains d'Illyricum de sa volonté de *quorumdam inobedientiam justa coercitione corrigere. Epist.*, XIII, 2. Il écrit à l'évêque de Bénévent : *Noveris quanta sollicitudine per omnes Domini Ecclesias paternorum velimus canonum præcepta servari. Epist.*, XIX, 1. Cf. XVI, 1 et 7, aux évêques de Sicile.

La sollicitude du pape s'étend à toutes les Églises. *Per omnes Ecclesias cura nostra distenditur, exigente hoc a nobis Domino, qui apostolicæ dignitatis beatissimo apostolo Petro primatum fidei suæ remuneratione commisit, universalem Ecclesiam in fundamenti ipsius soliditate constituens, necessitatem sollicitudinis quam habemus cum his qui nobis collegii caritate juncti sunt sociamus.* Saint Léon dit cela aux métropolitains de l'Illyricum oriental. *Epist.*, V, 2. Le pape partage cette sollicitude avec tous les évêques, mais sa sollicitude personnelle embrasse l'Église universelle en vertu du rôle de fondement que le Sauveur a donné à saint Pierre et que son successeur romain perpétue.

Il ne parle pas un autre langage aux évêques de Mauritanie. On s'est plaint à lui et la piété donc exige *ut, pro sollicitudine, quam universæ Ecclesiæ ex divina institutione dependimus, rerum fidem studeremus agnoscere. Epist.*, XII, 1. Il disait de même à l'évêque de Thessalonique qu'il lui avait délégué le vicariat sur l'Illyricum *ut curam quam universis Ecclesiis principaliter ex divina institutione debemus imitator nostræ mansuetudinis adjuvares. Epist.*, XIV, 1. Autant aux évêques de Sicile, avec lesquels il s'explique sur l'institution divine de cette charge : *Manente dominicæ vocis imperio, quo beatissimus apostolus trina repetitione mysticæ sanctionis imbuitur ut Christi oves qui Christum diligit pascat; ipsius Sedis, cui per abundantiam divinæ gratiæ præsumus, reverentia coarctamur ut periculum desidiæ quantum possumus declinemus. Epist.*, XVI. 1. La *desidia* dont il s'agit est celle dont serait coupable saint Léon s'il manquait à corriger les désordres de toutes les Églises, car il doit veiller sur toutes les Églises : *Divinis præceptis et apostolicis monitis incitamur ut pro omnium Ecclesiarum statu impigro vigilemus affectu. Ibid.* Rapprocher, *Epist.*, XIX, 1, à l'évêque de Bénévent.

Saint Léon entend bien que sa sollicitude embrasse l'Orient. Il écrit à Flavien au sujet des premières mesures prises par celui-ci contre Eutychès : *Dilectio tua de tanta causa nos videt necessario esse sollicitos. Epist.*, XXIII, 2. Quand le brigandage d'Éphèse éclate, on sait avec quelle force il en demande l'annulation. La foi est en jeu, mais c'est aussi bien la cause des évêques sacrifiés comme Flavien, que saint Léon prend en mains. Il écrit au clergé et au peuple de Constantinople, en mars 450 : Nous vous avons écrit des lettres d'encouragement et nous vous avons donné l'approbation que de vous-mêmes vous nous aviez demandée, *confirmationem quam expetistis ultro præbuimus :* ne doutez pas que nous ayons de vous un soin paternel et que, Dieu aidant, nous travaillions par tous les moyens à corriger les scandales que viennent de donner des insensés. Il ajoute et ces mots visent Dioscore : *Nec quisquam sibi audeat de sacerdotali honore blandiri, qui potuerit in exsecrandi sensus impietate convinci. Epist.*, LIX, 1. Il écrit, vers le même temps, à des archimandrites de Constantinople, qu'il espère qu'ils ont reçu ses précédentes lettres, *ut in his quantam curam totius Ecclesiæ habeamus appareat. Epist.*, LXI, 1. Il le leur répète quelques mois plus tard : *Ex ipsa frequentia litterarum possitis agnoscere quantam curam Ecclesiæ universalis habeamus. Epist.*, LXXV, 1. Il veut que, *in causa fidei*, quand la foi est en jeu, aucune part de l'Église catholique ne soit négligée par lui, *per desidiam nostram ulla pars Ecclesiæ catholicæ neglecta videatur. Epist.*, CXVIII, 1, à Julien de Kos. Il ne demande qu'à aider Théodoret et ses collègues de Comagène. Que Théodoret informe le Siège apostolique, *quatenus illius regionis sacerdotes, in quocumque usus exegerit, adjuvemus. Epist.*, CXX, 6. Cependant, on notera que nulle part saint Léon ne paraît penser aux Églises établies au delà des frontières de l'Empire romain, et pas davantage aux missions à entreprendre auprès des barbares païens ou ariens.

Saint Léon ne perd pas une occasion de dire aux évêques qu'il admoneste qu'il entend ne rien diminuer de leurs droits. *In nostram recurrit gratiam si Ecclesiæ sic regantur ut nullus querimoniis aditus reseretur*, dit-il aux métropolitains de l'Illyricum oriental. Vous accepterez donc l'ordre que vous donne le Siège apostolique, *nec vobis aliquid juris credatis imminui si tam præsentibus quam futuris rebus videatis ne illicitis præsumptionibus reseretur aditus præcaveri. Epist.*, V, 1. Il assure les évêques de Viennoise que la charité du Siège apostolique ne leur a jamais manqué, et s'il s'applique à mettre de l'ordre chez eux, c'est avec eux, *communicato vobiscum labore. Epist.*, X, 2. Car la sollicitude de Rome, *non sua quærens, sed quæ sunt Christi*, s'interdit de porter atteinte à la

dignité de droit divin des Églises et des évêques. *(Sollicitudo nostra) dignitatem divinitus datam nec Ecclesiis nec Ecclesiarum sacerdotibus abrogabat. Ibid.* Voir la lettre à l'évêque d'Antioche, Maxime, où le pape compte sur lui pour avoir soin des Églises *quas antiochenæ sedi sacratissimorum Patrum nicæni canones deputaverunt. Epist.*, CXIX, 2. De même, il veut que l'évêque d'Alexandrie, Protérios, *comprovinciales suos episcopos, qui alexandrinæ sedi ex antiqua constitutione subjecti sunt, congrua sibi auctoritate contineat. Epist.*, CXXIX, 3. Il donne mission à Julien de Kos d'être à Constantinople son représentant, son informateur, son agent, et d'intervenir, mais *sequestrata earum actione causarum quæ in quibusque Ecclesiis præsulum suorum debent cognitione firmari. Epist.*, CXIII, 2. Il y a donc des causes qui, en chaque Église, regardent l'évêque et ne regardent que lui.

S'il agit à Constantinople, si, par exemple, il travaille à réconcilier les évêques d'Orient qui ont participé au brigandage d'Éphèse, c'est d'accord avec l'évêque de Constantinople que ses légats ont l'ordre d'agir, *participata nostrorum quos misimus cura cum supradicto episcopo*, écrit-il à Pulchérie. *Epist.*, LXXIX, 2. Rapprocher LXXX, 2 : *Cum legatis nostris quos misimus participata tecum sollicitudine* et LXXXIII, 2 : *Injunctum est ab apostolica Sede directis ut in consortium suæ deliberationis adscito Constantinopolitanæ urbis antistite...* Autant LXXXIV, 1, où l'on voit saint Léon se rallier aux suggestions de l'évêque de Constantinople. Rapprocher LXXXV, 3. Cet évêque, cependant ne cachera pas un jour à saint Léon que sa sollicitude lui semble bien détaillée et finit par l'offenser. Saint Léon lui représente qu'il s'est plaint en effet de son indulgence envers un de ses prêtres dénoncé à Rome comme eutychien, mais qu'il lui a laissé le soin de corriger ce prêtre : *Neque in aliquo honorem tuum læsi, in discutienda ea quæ ad me erant perlata commisi. Epist.*, CLXIII.

Il est vrai que ces ménagements n'empêchent pas saint Léon de faire la loi à l'évêque de Constantinople. Anatolios devra, de concert avec les légats, réconcilier les évêques compromis dans le brigandage d'Éphèse qui sollicitent la communion catholique. Mais le cas des auteurs responsables du brigandage, même s'ils offrent satisfaction, *maturioribus apostolicæ Sedis consilis reservetur*, et qu'aucun de leurs noms ne soit, à Constantinople même, prématurément replacé dans les diptyques. *Epist.*, LXXXV, 2. Au lendemain du concile de Chalcédoine, saint Léon, inquiet du 28e canon où il croit découvrir une manœuvre sournoise d'Anatolios, s'exprime dans une lettre en termes sévères sur l'ambitieux évêque, et rappelle que c'est par considération du prince qu'il a consenti à être plus indulgent que juste envers un évêque dont les débuts n'étaient pas rassurants. *Epist.*, CIV, 2. Il attend qu'il renonce à usurper des droits que lui refusent les canons et à faire violence aux règles ecclésiastiques, *ne se ab universali Ecclesiæ, dum inimica paci tentat, abscidat*, car il ne craint pas de parler de cette sanction suprême *quæ illum ab omnibus separare poterit*, et qui serait prononcée (il ne le dit pas) par le Siège apostolique. *Ibid.*, 5. Mais il l'avait dit ailleurs, au lendemain de l'exil de Flavien : *Quisquis, incolumi atque superstite Flaviano episcopo vestro, sacerdotium ejus fuerit ausus invadere, nunquam in communione nostra habebitur, nec inter episcopos poterit numerari. Epist.*, L, 1, au clergé et au peuple de Constantinople.

Un mot des moines, pour qui saint Léon a une vénération sincère, à condition que ce soient de « saints et vrais moines, fidèles à la modestie de leur profession et mettant d'accord leurs mœurs et la vie à laquelle ils se sont voués. » Saint Léon s'exprime ainsi à propos des moines de Palestine en révolte contre le concile de Chalcédoine, « des orgueilleux et des agités, qui se glorifient de mépriser et d'insulter les évêques » mais soldats de l'Antéchrist, qu'il faut humilier surtout dans leurs supérieurs, « qui entraînent une multitude ignorante à la défense de leur perversité. » *Epist.*, CIX, 2, à Julien de Kos. Saint Léon se réjouit que l'empereur Marcien mette leur *insania* à la raison. *Epist.*, CXVII, 2. On doit défendre aux moines de prêcher. *Epist.*, CXIX, 6.

Pour ce qui est des rapports de l'Église et de l'État, nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons dit des relations de Léon avec la cour de Ravenne, et qui nous révèlent l'entente concertée et continue des deux pouvoirs. On se rappelle la constitution obtenue de Valentinien III par saint Léon contre les manichéens, 19 juin 445, et la constitution du 8 juillet 445, qui consacre, s'il était besoin, l'autorité du Siège apostolique sur l'épiscopat d'Occident. On se rappelle les lettres que, en janvier 450, saint Léon obtient de Valentinien III qu'il écrive à Théodose II pour l'annulation du brigandage d'Éphèse. On voit à ces lettres du prince d'abord, puis de Galla Placidia sa mère et de Licinia Eudoxia, sa femme, combien étroite est l'entente du *patriarchium* et du *comitatus*.

On ne peut douter qu'entre Pulchérie et saint Léon l'entente soit pareille. La première lettre que nous ayons du pape à l'impératrice, et qui est du 13 juin 449, est pour lui recommander la cause de la foi troublée par Eutychès. *Quantum sibi fiduciæ de fide vestræ clementiæ Ecclesia Dei debeat polliceri, multis sæpe probavimus documentis*, écrit saint Léon. *Epist.*, XXX, 1. Il avait reçu déjà, au sujet de l'affaire d'Eutychès, des *scripta* envoyés par Théodose II, et mentionnés dans l'*Epist.*, XXIII, 1, à Flavien, du 18 février 449 : nous ignorons ce qu'il répondit à cette communication officielle, qui ne pouvait manquer d'être favorable à Eutychès et hostile à Flavien. Théodose II décida de convoquer un concile à Éphèse, sans prendre les convenances du pape, qui ne cache pas son déplaisir. *Epist.*, XXXI, 4, à Pulchérie, *Epist.*, XXXVI, 1, à Flavien. Il répond avec une réserve évidente, le 20 juin à Théodose II. *Epist.*, XXXVII. Quand le brigandage d'Éphèse est consommé, la lettre de protestation qu'il adresse à Théodose II est un modèle de fermeté, de dignité, sans manquer au respect. Il souhaite au prince de vouloir plaire à Dieu, *ad quem ab universa Ecclesia unanimiter pro vestro imperio preces funduntur. Epist.*, XLIII, 1. Mais il ne peut douter des dispositions hostiles de Théodose II. Les lettres que le pape écrit à Pulchérie ne lui parviennent pas. *Epist.*, XLV, 1. Il insiste cependant avec confiance, auprès de la pieuse et sûre princesse pour qu'elle travaille au rétablissement de la vérité et de la justice sacrifiées par le brigandage d'Éphèse. *Ibid.*, 1 et 2. Il gardera avec Théodose II, persévéramment, la même attitude de correction et de netteté. *Epist.*, LIV et LXIX. Il faut qu'il y ait union sincère de l'empire et du sacerdoce pour que la sécurité des choses humaines soit acquise : *Res humanæ aliter tutæ esse non possunt, nisi quæ ad divinam confessionem pertinent et regia et sacerdotalis defendat auctoritas*, écrit le pape à Pulchérie. *Epist.*, LX. Rapprocher LXXXII, 1 ; LXXXIII, 1 ; LXXXIV, 2.

La mort de Théodose II viendra heureusement mettre fin à une situation tendue et périlleuse. Avec l'empereur Marcien, saint Léon aura le meilleur empereur que la papauté ait jamais eu à Constantinople, le plus attentif à seconder ses desseins, surtout après le concile de Chalcédoine. Saint Léon aussi bien a constamment recours à lui : il accrédite

auprès de lui Julien de Kos, qui a ordre de ne pas s'éloigner de la cour, *ut a comitatu vestro non abesset exegi. Epist.*, CXI, 3. Mais on ne doit pas oublier que le concile de Chalcédoine a été convoqué par Marcien à l'encontre des plans de saint Léon.

En 453 (21 mars), saint Léon, écrivant à Marcien, rend à « Dieu ineffablement grâces » que dans un temps où devaient éclater les scandales des hérétiques, la Providence ait mis Marcien au faîte de l'Empire, *in quibus ad totius mundi salutem et regia potentia et sacerdotalis vigeret industria. Epist.*, CXV, 1. Mêmes expressions, *Epist.*, CXVI, qui reviennent à dire que l'empereur Marcien et l'impératrice Pulchérie ont, avec la puissance impériale, un zèle sacerdotal, un zèle d'évêques.

Ces termes qui ont été très remarqués, se retrouvent ailleurs encore chez saint Léon. Rapprocher *Epist.*, CXI, 3, où saint Léon souhaite à Marcien que Dieu lui donne, *præter regiam coronam, etiam sacerdotalem palmam; Epist.*, CXVII, 2, où saint Léon exprime à Julien de Kos que l'excellence des princes (Marcien et Pulchérie) est un indice, *non solum regii culminis, sed etiam sacerdotalis sanctitatis.* Rapprocher CXXXIV, 1; CXLIII, 1; CLIV.

Ces termes ne sont pas réservés à Marcien et à Pulchérie, car saint Léon les applique au successeur de Marcien, Léon le Thrace, dont il louera *non solum regiam, sed et sacerdotalem mentem. Epist.*, CLV, 2, à Anatolios, 11 octobre 457. Il s'en sert dans une lettre à l'empereur Léon lui-même dont il s'applique à émouvoir *sacerdotalem et apostolicum pietatis animum. Epist.*, CLVI, 6. Le P. Quesnel s'est un peu échauffé sur ce langage, qui est surtout de l'emphase, et dans lequel il ne faut pas voir l'esquisse d'une théorie de la royauté. C'est ce que les Ballerini ont fort bien noté, *P. L.*, t. LV, col. 1441. Le langage de saint Léon n'est pas même à rapprocher de l'acclamation à Marcien : Τῷ ἱερεῖ τῷ βασιλεῖ, que l'on signale dans les actes de la quatrième session du concile de Chalcédoine, ou de l'acclamation à Théodose II : Τῷ ἀρχιερεῖ τῷ βασιλεῖ, dans les actes du concile tenu par Flavien contre Eutychès, acclamations qui préludent au byzantinisme ecclésiastique.

Saint Léon compte absolument sur le prince pour le répression de l'hérésie, mais sans lui permettre d'aller jusqu'à l'effusion du sang : *Disciplina inquietos revocari et a sanguine eorum jubeat abstineri. Epist.*, CXVIII, 2, à Julien de Kos.

Léon le Thrace qui succède à Marcien en 457, est moins sûr. Le langage de Léon, au début, est moins confiant : *Gloriosum vobis est universali Ecclesiæ me supplicante concedere*, écrit le pape au nouvel empereur, en le conjurant de tenir ferme pour la foi de Chalcédoine et de rétablir l'ordre dans l'Église d'Alexandrie. *Epist.*, CXLV, 2. Il écrit dans le même sentiment à Anatolios et à Julien de Kos, CXLVI, CXLVII : tout dépend-t-il donc des dispositions du basileus ? La foi de Chalcédoine n'est-elle donc assurée que si le basileus en est le gardien ? Le pape ne peut-il que supplier ? *Epist.*, CXLVIII, à l'empereur Léon. Il prend peu à peu confiance et il lui dit son devoir : *Debes incunctanter advertere regiam potestatem tibi non ad solum mundi regimen, sed maxime ad Ecclesiæ præsidium esse collatam. Epist.*, CLVI, 3. Il faut qu'il triomphe des ennemis de la vérité : *Diademati vestro de manu Domini etiam fidei addatur corona, et de hostibus Ecclesiæ triumphetis. Ibid.*, 5. Rapprocher CLXIV, 1. Saint Léon se persuade trop facilement que l'empereur Léon surpasse par sa foi la sollicitude des évêques, il presse Anatolios de ne pas cesser de supplier le prince « *pro universali Ecclesia* », d'empêcher qu'on ne touche au concile de Chalcédoine, sous prétexte d'un nouveau concile. *Epist.*, CLVII. Un peu plus tard, le pape se répand en compliments, qui nous semblent passer la mesure, *Epist.*, CLXII, et qui manqueront leur but, puisque l'empereur procédera à une consultation des évêques d'Orient qui, heureusement, tournera en faveur de Chalcédoine, mais qui allait contre le dessein du pape.

Saint Léon croyait ne demander l'aide du basileus que contre les hérétiques, et en fait le basileus, mettait l'épiscopat en tutelle : le pape se prêtait à un jeu singulièrement dangereux !

Le mérite supérieur de saint Léon est dans la conception qu'il a de l'unité et de la discipline de l'*universalis Ecclesia*, dans la conception qu'il a du rôle de l'évêque de Rome dans cette unité. Il n'a rien créé en cela, il a tout hérité, mais il a donné à ces conceptions leur expression la plus poussée : il n'est pas le premier pape, comme on a prétendu, mais il est pleinement le pape. Dans un temps où l'Empire romain se disloque, où l'Orient catholique avec le monophysisme va vers le schisme, où l'Occident, proie des Barbares, verra bientôt disparaître son dernier empereur, le pape Léon a travaillé à consolider la seule autorité subsistante, celle de la *Catholica* dont il est la tête. On peut douter qu'il ait vu si loin, car il vit dans le moment présent, il résout les difficultés au jour le jour et une à une, il ne doute pas de la solidité de l'Empire romain, et il compte sur ce *totius mundi præsidium.* Par là, il est un pape du vieux monde, mais l'ancienne Église n'en a pas connu de plus complet ni de plus grand.

I. ÉDITIONS. — On consultera, pour la revue des éditions de saint Léon, la *Notitia historico-litteraria* extraite de la *Bibliotheca* de Schoenemann, Leipzig, 1792-1794, et reproduite en tête du t. LIV de la Patrologie latine de Migne qui contient les œuvres de saint Léon. La première édition, comptant 12 sermons et 5 lettres a été publiée à Rome en 1470. A la suite, Schoenemann énumère douze éditions successives pour la fin du XVe siècle, trente-deux pour le XVIe, dix-neuf pour le XVIIe, jusqu à l'édition du P. Quesnel, Paris, 1675. Pour la fin du XVIIe siècle, Schoenemann relève quatre éditions, et au XVIIIe quatorze, jusqu'à celle de P. et H. Ballerini, Venise, 1755-1757, trois volumes réimprimés dans *P. L.*, t. LIV-LVI, Paris 1865. L'édition de Quesnel fait époque pour les corrections apportées au texte de saint Léon, plus encore pour les notes et dissertations qui l'accompagnent, alors même que le jugement de l'éditeur, n'est pas toujours sûr. Le tort de Quesnel est d'avoir gâté ce commentaire par un gallicanisme agressif, qui lui valut d'être mis à l'Index par décret du 22 juin 1676. Quesnel sera l'auteur, vingt ans plus tard, des *Réflexions morales* qui amèneront la bulle *Unigenitus*. Les deux frères Ballerini, de Vérone, qui s'étaient fait connaître par leur publication des sermons de saint Léon (1736) et par leur vaste compétence tant en théologie morale qu'en droit canonique, furent invités par Benoît XIV à reprendre, en la corrigeant, l'édition de Quesnel. L'œuvre des Ballerini comprend une révision du texte de saint Léon, une réfutation des notes et dissertations erronées ou tendancieuses de Quesnel, des suppléments concernant le sacramentaire romain d'une part, et d'autre part les collections canoniques antérieures à Gratien. L'édition des Ballerini est un chef-d'œuvre de l'érudition du XVIIIe siècle pour son information et sa sûreté.

L'Académie de Vienne annonce, depuis longtemps, une édition des sermons de saint Léon par A. Haberda, qui tarde à paraître. Jusque-là, nous aurons manqué d'une édition critique, dans l'acception moderne du mot, des sermons de saint Léon, puisque ni Quesnel, ni les Ballerini, n'ont procédé à un établissement rigoureux du texte. Du moins, leur devons-nous, aux Ballerini surtout, la discrimination des sermons authentiques. Le style de saint Léon est un critérium assez caractérisé pour permettre d'éliminer les sermons apocryphes : on en a vingt seulement, dans l'édition des Ballerini, auxquels on joindra les huit publiés par Caillau et reproduits dans *P. L.*, t. LVI, col. 1131-1154. Sur un sermon (Ve siècle) relatif à la chaire de saint Pierre, que De Rossi pensait pouvoir attribuer à saint Léon, voir Dom Morin, *Études, textes, découvertes*, 1913,

p. 35. Les sermons authentiques sont au nombre de 96.

Nous n'avons pas davantage d'étude critique d'ensemble sur la tradition manuscrite des lettres de saint Léon. On trouvera dans Jaffé, *Regesta Pontif. rom.*, l'inventaire des lettres conservées ou signalées de saint Léon, 153 numéros au total. — B. Krusch, *Studien zur christl. mittelalterl. Chronologie*, Leipzig, 1880, a publié les lettres relatives à la date de Pâques, *Epist.*, LXXXVIII, CXXI, CXXII, CXXVII, CXXXI, CXXXVII, CXLII ; O. Guenther, *Epistulæ imperatorum et pontificum*, Vienne, 1895, a donné les lettres de saint Léon qui figurent dans la *Collectio Avellana*, *Epist.*, CLXIX-CLXXIII. Les lettres qui concernent Arles, *Epist.*, XL-XLII, LXV-LXVII sont publiées par Gundlach, dans les *Monum. Germ. hist.*, *Epistol.*, t. III, Berlin, 1892; Hurter, *SS. Patrum opuscula*, n. 14, 25, 26, donne un choix de sermons et de lettres; C. H. Turner, *The collection of the dogmatic letters of St Leo*, dans *Miscellanea Ceriani* (Milan, 1910).

II. ÉTUDES. — Moins heureux que saint Grégoire, le pape saint Léon n'a pas eu de biographe ancien. La notice que lui consacre le *Liber pontificalis* contient peu de chose. On a une notice tirée d'un ménologe grec du XIe ou du XIIe siècle, étudiée par C. van de Vorst, *La vie grecque de saint Léon le Grand* dans *Analecta bollandiana*, t. XXIX, 1910, p. 400-408.

Les *Acta sanctorum*, avril, t. II, Anvers, 1675, p. 14-22, ont une courte notice sur saint Léon de G. Henschenius, dans laquelle est insérée sa biographie par Canisius. Quesnel a parmi les dissertations de son édition un *De vita et rebus gestis S. Leonis*, qui est reproduit par Migne, *P. L.* t. LV, col. 183-336, avec les notes des Ballerini. Le P. Maimbourg, prédicateur et écrivain plus oublié peut-être qu'il ne mérite, expulsé de la compagnie de Jésus pour son gallicanisme, a écrit une *Histoire du pontificat de saint Léon le Grand*, La Haye, 1687 ; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. eccl.*, t. XV, Paris, 1711, p. 414-832, recueille tout ce que les sources anciennes donnent sur saint Léon. Nous avons noté dans le corps du présent article les exposés récents de Duchesne, de Kidd, et on nous permettra de rappeler la large place que nous avons donnée à saint Léon dans notre *Siège apostolique*, 1924.

On signale : W. A. Arendt, *Leo der Grosse und seine Zeit*, Mayence, 1825; E. Perthel, *Papst Leo's Leben und Lehren*, Iéna, 1843; A. de Saint-Chéron, *Histoire du pontificat de saint Léon le Grand*, Paris, 1845; C. Bertani, *Vita di S. Leone Magno pontefice Massimo*, Monza, 1880-1881 ; A. Regnier, *Saint Léon le Grand*, Paris, 1910. — Sur la doctrine de saint Léon : Griesbach, *Loci communes theologici collecti e Leone Magno*, Halle, 1768; J. Lucchesini, *Sacra monarchia S. Leonis Magni*, Rome, 1693; A. G. Amelli, *S. Leone Magno e l'Oriente*, Rome, 1882; P. Kuhn, *Die Christologie Leos I d. G. in systematischer Darstellung*, Wurzbourg, 1894; J. Pschmadt, *Leo d. G. als Prediger*, Elberfeld, 1912; W. Kissling, *Das Verhältniss zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Pæpste von Leo d. G. bis Gelasius I*, Paderborn, 1921.

P. BATIFFOL.

2. LÉON II (Saint), élu pape en janvier 681 à la mort d'Agathon, consacré en août 682, mort au début de juillet 683. — Le court pontificat de Léon II fut entièrement dominé par la question du VIe concile œcuménique (IIIe de Constantinople) et l'affaire d'Honorius Ier. Le pape Agathon avait fait le nécessaire pour que fût prononcée au concile la condamnation du monothélisme, et pris en même temps, des précautions pour que la mémoire d'Honorius demeurât indemne au milieu des discussions. Voir AGATHON, t. I, col. 559 sq. On a dit à l'art. HONORIUS Ier, t. VII, col. 113 sq. comment le concile, tout en témoignant aux jugements doctrinaux du Siège apostolique la plus grande déférence, avait tenu à englober le malheureux Honorius dans les anathèmes qui frappaient les auteurs de l'hérésie monothélite. Le pape Agathon ne connut pas l'issue de ces pénibles débats; il mourut le 10 janvier 681. Dans les jours qui suivirent sa mort, on choisit pour lui succéder un certain Léon, un Sicilien, dont nous ignorons le *curriculum vitæ*. Mais s'il est plus que sobre d'indications sur les antécédents du nouveau pape, le *Liber Pontificalis* se répand en louanges sur les qualités naturelles et les vertus chrétiennes de ce pontife, qui est l'un des derniers dans la série des papes du haut Moyen Age, à être honoré comme saint.

Élu au début de 681, Léon ne put être consacré qu'en août 682; le *Liber Pontificalis* mentionne, en effet, entre lui et son prédécesseur, Agathon, une vacance d'un an, sept mois et cinq jours, ce qui reporterait la date de la consécration au dimanche 17 août 682. Bien qu'un temps fort long s'écoulât toujours, à cette époque, entre l'élection et la consécration des papes, puisqu'il fallait, avant de procéder à cette dernière cérémonie, obtenir l'*exequatur* du basileus, l'intervalle, ici, dépasse en durée tous ceux que nous connaissons. On a supposé, non sans raison, que les autorités byzantines présentes à Rome, voulurent attendre le retour des légats envoyés au concile par le pape Agathon et qui devaient rapporter l'autorisation du basileus. Mais le concile s'étant terminé le 16 septembre 681, pourquoi les légats ont-ils prolongé leur séjour à Byzance jusqu'au milieu de l'été 682 ? Il y a lieu de soupçonner que leur retard doit être attribué à des négociations plus ou moins laborieuses relatives à l'acceptation par Rome du VIe concile dans son intégrité. On peut conjecturer que le basileus mettait comme condition à la reconnaissance de Léon, la réception pure et simple des actes synodaux. Des allées et venues durent avoir lieu entre Rome et Byzance; une lettre du basileus Constantin à saint Léon II, fait allusion à une missive émanée de la chancellerie pontificale où Léon promettait d'envoyer à la capitale un apocrisiaire. Jaffé, n. 2116.

Finalement, les légats qui avaient assisté au concile rentrèrent à Rome en juillet rapportant, avec les actes conciliaires, l'autorisation de consacrer Léon. Dans les mois qui suivirent et peu de temps après le 1er septembre, le pape écrivit une série de lettres relatives à la reconnaissance du VIe concile. La plus importante est celle qui est adressée au basileus, où Léon confirme les actes synodaux et anathématise ceux que le concile a condamnés, y compris Honorius, *qui hanc apostolicam Ecclesiam non apostolicæ traditionis doctrina lustravit sed profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est.* On remarquera que le texte latin est plus fort que le texte grec : Ὀνώριον, ὅστις ταύτην τὴν ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν οὐκ ἐπεχείρησε διδασκαλίᾳ ἀποστολικῆς παραδόσεως ἁγνίσαι, ἀλλὰ τῇ βεβήλῳ προδοσίᾳ μιανθῆναι τὴν ἄσπιλον παρεχώρησε. D'après le grec Honorius a seulement *permis*, παρεχώρησε par sa trahison, que la foi fût souillée; le latin dit qu'il s'est *efforcé* de la détruire *subvertere conatus est.* Il y a une nuance importante entre les deux textes, et l'on ne peut guère douter que le latin ne soit le texte original, sorti de la chancellerie romaine et non une retraduction du texte grec lui-même traduit sur un original latin disparu. On a dit le nécessaire sur cette sentence du pape Léon contre le malheureux Honorius, t. VII, col. 120-121; et il n'y a pas à insister à nouveau sur les tentatives faites par Baronius pour contester l'authenticité de ce document. Le docte Pagi a réfuté copieusement l'argumentation de l'illustre auteur des *Annales ecclésiastiques*.

En même temps qu'il confirmait de son autorité propre les décisions du VIe concile, le pape avait aussi mission de les transmettre à toutes les Églises d'Occident. Nous avons encore quatre lettres adressées aux autorités de l'Église d'Espagne, Jaffé, n. 2119-2122, leur donnant communication des mesures d'ordre doctrinal et d'ordre personnel prises par le concile. On a signalé également la légère mitigation qu'apporte saint Léon, dans ces lettres espagnoles, au jugement porté contre Honorius. Voir t. VII, col. 121. Il n'est pas douteux que la chancellerie

romaine n'ait écrit dans le même sens aux diverses Églises relevant de sa juridiction patriarcale; ces lettres ne se sont pas conservées.

Le concile avait envoyé au tribunal du pape Macaire d'Antioche et quelques-uns de ses adhérents qui avaient refusé de souscrire à la condamnation du monothélisme. A Rome, ils s'obstinèrent dans leur attitude, et furent dispersés en divers monastères, à l'exception d'un prêtre et d'un diacre de Constantinople qui, à l'Épiphanie de 683, furent reçus, après amende honorable, à la communion du pape.

Pacificateur dans ses relations avec l'Orient, le pape Léon eût aussi le bonheur de remettre la paix entre Rome et Ravenne. La situation entre les deux Églises était fort tendue, depuis 649. Le siège de Ravenne, sans rejeter l'autorité supérieure de l'Église romaine, ne voulait pas reconnaître les droits métropolitains que le Siège apostolique exerçait sur toute l'Italie du centre et du sud (sur tous les évêchés que l'on appelait *suburbicaires*). En tant que métropolitain de toutes ces Églises, le pape en ordonnait de droit les évêques, et convoquait régulièrement ceux-ci au synode romain. Depuis qu'elle était devenue capitale politique (début du ve siècle), Ravenne avait toujours supporté impatiemment cette situation et revendiqué l'autonomie dont jouissaient les sièges métropolitains voisins de Milan et d'Aquilée. En 649, l'évêque Maur fit un véritable éclat en refusant d'assister au concile, convoqué par le pape Martin Ier; il profita plus tard de la présence du basileus Constant II en Sicile (666) pour se faire octroyer un privilège, qui conférait au siège de Ravenne l'autocéphalie. Texte dans *P. L.*, t. CVI, col. 676 : *Sancimus (eum) non subjacere pro quolibet modo patriarchæ antiquæ urbis Romæ et manere eum autocephalen... qui et a propriis consecratus episcopis, utens videlicet et decore pallii sicut nostræ divinitatis sanctione superna inspiratione prælargitum est.* Menacé d'excommunication par le pape Vitalien, Maur avait répliqué en excommuniant à son tour le pape. Voir Agnelli, *Lib. Pontif. Ecclesiæ Ravenn.*, *P. L.*, t. CVI, col. 672. C'était le rupture complète entre les deux Églises. Le successeur de Maur, Réparatus, essaya un rapprochement avec le pape Domnus (676-678). Le *Liber Pontificalis* romain dit clairement qu'au temps de ce pape : *Ecclesia Ravennas... denuo se pristinæ Sedi apostolicæ subjugavit;* pourtant il semble bien que le successeur de Réparatus, Théodore, fut ordonné en 677 non pas à Rome par le pape, mais à Ravenne par ses suffragants. Agnelli, col. 682. Des négociations furent néanmoins reprises sous Léon II ; elles aboutirent à un accord définitif. L'évêque de Ravenne rendit au pape le *typus autocephaliæ* obtenu jadis du basileus, et il fut convenu qu'on ne célébrerait plus à Ravenne la mémoire de l'archevêque Maur, décédé en rupture avec le Saint-Siège. Il fut entendu d'ailleurs que le pape consacrerait toujours comme évêque celui qu'aurait élu le clergé de Ravenne, et que l'élu ne serait pas contraint de demeurer à Rome plus de huit jours; il ne serait pas tenu de revenir en personne dans la Ville éternelle, mais enverrait seulement des représentants au synode romain. Agnelli, col. 689. Ainsi, tout en sauvegardant les droits métropolitains dù siège de Rome, saint Léon faisait à l'orgueil ravennate quelques concessions.

Le *Liber pontificalis* romain signale le transfert que fit saint Léon à l'église Sainte-Bibiane du corps des saints Simplice, Faustin et Béatrice, et la réédification de l'église Saint-Georges du Vélabre. Léon avait fait une ordination le 27 juin 683, la seule qu'il ait pu célébrer, il dut mourir très peu après, car on l'enterra à Saint-Pierre, le 3 juillet. Sa mémoire est célébrée le 28 juin.

Liber Pontificalis, édit. Duchesne, t. I, p. 359-362; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 240-241; les lettres dans P. L., t. XCVI, col. 387-420, se défier des annotations de Binius qui a emboîté le pas à Baronius; les *Annales ecclesiastici* de celui-ci, an. 683, doivent être critiquées par les annotations de Pagi.

Tous les travaux qui touchent à la question du VIe concile et d'Honorius, font une place à Léon II. Voir t. III, col. 1273; t. VII, col. 180.

E. AMANN.

3. LÉON III (Saint) élu pape le 26 décembre 795, consacré le lendemain, mort le 12 juin 816. Successeur d'Adrien Ier, Léon n'appartenait pas comme celui-ci à la noblesse romaine. De petite naissance, semble-t-il, il était entré fort jeune dans la cléricature et avait fait carrière au palais du Latran; il s'était élevé peu à peu aux premières charges, finalement à celle de *vestararius*, une des plus considérables. Il était devenu en même temps, cardinal-prêtre de Sainte-Suzanne. Les louanges que lui décerne la notice du *Liber Pontificalis* ne doivent pas être prises pour argent comptant; l'éloge de Léon III est copié textuellement sur celui de Grégoire II et celui de Zacharie. Peut-être aussi faut-il faire quelque restriction à ce que dit la notice de l'unanimité avec laquelle se fit l'élection de ce pontife. Nous verrons que Léon rencontrera à plusieurs reprises de pénibles oppositions de la part de la noblesse romaine; il est bien possible que, dès les débuts, il ait eu quelque difficulté à se faire accepter par ceux qui, sous Adrien, avaient été en faveur.

Léon était le premier pape élu depuis que, en 774, le puissant roi des Francs avait été nommé patrice des Romains. Que signifiait au juste ce titre dont Charlemagne avait été revêtu et qu'il semblait prendre très au sérieux, on avait oublié de le déterminer au moment de la création du patriciat. Qu'il impliquât pour le souverain le devoir de protéger l'Église romaine et le pape, c'est ce qui allait de soi; en revanche, il semblait conférer aussi au roi un certain droit de regard sur l'administration temporelle du domaine pontifical, que venaient de constituer les événements de la seconde moitié du VIIIe siècle. Ce droit de regard n'impliquait pourtant pas que le roi eût à prendre connaissance en quelque manière des circonstances de l'élection, à plus forte raison qu'il eût à confirmer celle-ci et à autoriser la consécration du nouvel élu, comme cela se pratiquait à l'époque byzantine, comme cela se pratiquera quelque temps sous les successeurs de Charlemagne. Nous voyons que Léon est consacré sitôt qu'élu. Toutefois, il prend soin, aussitôt après, d'avertir le roi de son élection et de lui promettre obéissance et fidélité. En lui apportant les clés de la confession de Saint-Pierre et le *vexillum* de la ville, les légats pontificaux demandent à Charles d'envoyer à Rome quelqu'un de ses grands pour recevoir le serment des Romains. Jaffé, n. 2492.

Nous ne possédons pas cette lettre de Léon à Charlemagne et ne pouvons juger du contenu que par la réponse qu'y fait le roi. Celle-ci n'est pas très explicite sur la question du serment à prêter; par contre, elle précise au mieux la manière dont le roi des Francs conçoit la répartition des pouvoirs entre le pape et lui-même. Au roi de défendre l'Église, soit contre les agressions extérieures des infidèles, soit contre les attaques intérieures de l'hérésie; au pape d'élever les mains vers le ciel, pour obtenir par ses prières la victoire du roi et le triomphe du Christ : *Nostrum est sanctam ubique Christi Ecclesiam ab incursu paganorum... defendere, foris et intus catho-*

licæ fidei agnitione munire. Vestrum est, elevatis ad Deum cum Moyse manibus nostram adjuvare militiam. Carol. epist., VIII, *P. L.*, t. XCVIII, col. 908. Ce rôle liturgique dans lequel le roi semblerait volontiers cantonner la papauté nous paraît vraiment un peu étroit et ce n'est pas seulement ici que s'affirme de la part de Charlemagne la prétention de se tailler une large part dans la gestion intérieure de l'Église. La fin de la lettre royale rend d'ailleurs le même son. Charles engage vivement le pape à suivre très exactement les canons et à donner le bon exemple à toute l'Église. Et ce n'est pas simple façon de parler. Les instructions données par le roi à Angilbert, abbé de Saint-Riquier, chargé de le représenter à Rome, insistent avec moins d'aménité encore sur les suggestions que celui-ci devra faire au pontife. *Epist.*, IX, *Ibid.*, col. 909. A les lire, on s'aperçoit assez que Charles se considère comme le vrai chef politique et religieux de la société chrétienne.

Déjà, sous le pape Adrien, des prétentions du même genre avaient été formulées de manière plus ou moins explicite. Adrien, par sa modération, avait réussi néanmoins à garder intact son prestige et n'avait cédé que le moins possible de ses droits. Il ne semble pas qu'on remarque chez son successeur, la même tendance à réagir. En face du souverain qui, à ce moment, tient entre ses mains le sort de toute la chrétienté occidentale, le pape ne peut jouer qu'un rôle assez effacé. Du moins, le jouera-t-il avec assez de dignité. Toutefois les difficultés que rencontrait dans Rome même son gouvernement n'étaient pas faite pour le grandir aux yeux de Charlemagne. Le parti de la noblesse romaine qui avait été au pouvoir sous Adrien Ier semble s'être agité de bonne heure. En 798, Arn, archevêque de Salzbourg, écrit de Rome à Alcuin que la ville est troublée. Voir la réponse d'Alcuin dans Jaffé, *Biblioth. rerum germanicarum*, t. VI, *Monum. Alcuiniana, epist.*, 108, p. 445.

Finalement un complot se prépare contre le pape; et la sédition éclate le 25 avril 799 au moment de la procession des litanies majeures. Jeté à bas de son cheval, le pape est roué de coups : on essaie de lui crever les yeux et de lui couper la langue, finalement, il est enfermé dans le couvent de Saint-Érasme sur le Cœlius. C'est miracle s'il recouvre la vue, et s'il peut, grâce à un partisan fidèle, s'échapper nuitamment et se réfugier à Saint-Pierre, où le rejoignent les forces du duc de Spolète. Avec celui-ci, il s'éloigne de Rome. Pour l'instant, la Ville éternelle reste aux mains de ses ennemis; il ne semble pas pourtant que ceux-ci aient cherché à créer un antipape. Ils se contentent d'exercer des représailles sur les partisans de Léon, et de mettre à mal les biens de l'Église. Pendant ce temps, le malheureux pape se dirige vers Paderborn, où Charlemagne prépare contre la Saxe une nouvelle expédition. Reçu avec tous les honneurs dus à sa dignité souveraine, il sera reconduit à Rome à l'automne de 799 par un cortège imposant d'évêques francs et de comtes, chargés de remettre le pape en possession et de faire une enquête sur les événements du 25 avril. Il faut remarquer toutefois l'attitude que prend le roi à l'égard des instigateurs du complot. Au lieu de les traiter sans plus comme des rebelles, on les laisse se poser en accusateurs du pape, lequel est invité, somme toute, à se justifier. La correspondance entre Alcuin et Arn de Salzbourg, un des prélats francs qui ont ramené Léon à Rome, ne permet pas de douter que les délégués royaux aient prêté l'oreille aux accusations portées contre le pape et les aient crues dignes d'une enquête. Dans une lettre du printemps de 800, Alcuin, évidemment sur des nouvelles qu'Arn lui a transmises, écrit à celui-ci : « Je comprends, que les ennemis du pape cherchent à le faire déposer par de fausses accusations, en lui imputant les crimes d'adultère et de parjure; ou bien, ils voudraient que par un serment très solennel, il se purgeât de ces accusations; au fond leur dessein est de l'amener à donner sa démission et à se retirer dans un monastère. Le pape n'en doit rien faire; il ne doit consentir ni à se lier par un serment, ni à donner sa démission. Si j'étais à ses côtés, je répondrais pour lui : Que celui qui est sans péché lui jette la première pierre. » Et Alcuin, tout dévoué à la cause pontificale, rappelle les canons de Sylvestre qui exigent soixante-douze témoins irréprochables pour faire le procès d'un pontife; il se souvient même (allusion à un axiome fameux) que le Siège apostolique a le droit de juger, mais ne peut être lui-même jugé. *Insuper et in aliis legebam canonibus apostolicam sedem judiciariam esse non judicandam.* Alcuin, *Epist.*, CVIII. P. L., t. C, col. 325-326. Pourtant, Arn avait donné à son ami de telles précisions sur les griefs faits au pape qu'Alcuin, pour éviter toute indiscrétion, avait cru devoir immédiatement brûler la lettre. *Ibid.*, col. 327 A. A Riculphe, archevêque de Mayence, Alcuin donnait les mêmes conseils; mais il était bien obligé de constater qu'il y avait sur la culpabilité du pontife, et peut-être aussi sur la compétence de la commission d'enquête, d'assez vifs dissentiments parmi les délégués royaux. *Epist.*, CXXIII, *ibid.*, col. 358. A la cour de Charlemagne, on ne se dissimulait pas non plus que l'affaire était plus épineuse qu'on ne l'avait cru tout d'abord. Sans doute, la commission avait expédié au roi le chef de l'émeute du 25 avril; mais il restait à tirer au clair la situation même du pape. Le roi se décida à aller lui-même à Rome, à la fin de l'an 800; et, sans doute, en s'y rendant, il ne pensait pas exclusivement à l'affaire de Léon III; il est infiniment vraisemblable que d'autres projets se formaient alors dans son esprit. Une lettre adressée à Charlemagne par Alcuin, qui a dû recevoir quelques confidences du maître, indique assez clairement les diverses questions qui étaient alors pendantes : celle du pape, celle de l'empereur d'Orient (Constantin IV déposé et aveuglé par sa propre mère Irène); celle du roi lui-même et de sa dignité. *Tertia est regalis dignitas in qua vos Domini nostri Jesus Christi dispensatio rectorem populi christiani disposuit cæteris præfatis dignitatibus* (le pape et l'empereur de Byzance) *potentia excellentiorem, sapientia clariorem, regni dignitate sublimiorem.* C'est au centre de la chrétienté que tous ces problèmes peuvent et doivent se résoudre. *Epist.*, XCV, *ibid.*, col. 302.

Sur les événements, si graves à tous égards pour l'avenir de l'Église, qui vont se dérouler à Rome en cette fin de l'an 800, nous sommes assez copieusement renseignés, tant par le *Liber Pontificalis* que par les divers annalistes francs. Les uns et les autres malheureusement, s'appliquent davantage à rapporter l'extérieur des événements qu'à en étudier les ressorts. A plus forte raison, ne songent-ils guère à en découvrir l'enchaînement et la signification profonde. Cette particularité explique la divergence des jugements. Charles, avons-nous dit, venait à Rome d'abord pour tirer définitivement au clair la question du pape Léon III. S'il jugea à propos de donner à la justification du pontife une solennité tout à fait inattendue, c'est donc qu'il ne considérait pas les mesures prises au milieu de l'année par les commissaires royaux comme définitives. On remarquera néanmoins que le pape en toute cette phase du procès, ne fait pas figure d'accusé; c'est comme chef de l'Église romaine qu'il se porte jusqu'à Nomentum (Mentana) à la rencontre du roi, qu'il reçoit Charles, le 24 novembre, sur les degrés de la basilique Saint-

Pierre. Il est donc présumé pape légitime. Toutefois, le 1er décembre, devant le synode imposant rassemblé dans la basilique vaticane, « le roi révéla à tous les raisons de sa venue à Rome, *inter quæ vel maximum vel difficillimum erat quod primum inchoatum est, de investigandis videlicet quæ pontifici objiciebantur criminibus.* » *Annal. Eginhardi* et *Annal. Lauris. maj.*, *P. L.*, t. CIV, col. 460 et 459. Qui dit enquête, dit tribunal compétent. A en croire le *Liber Pontificalis,* les dignitaires ecclésiastiques se seraient aussitôt récriés qu'ils n'avaient pas le droit de juger le Siège apostolique, qui est le chef de toutes les Églises de Dieu. C'était ce que, plusieurs mois auparavant, Alcuin avait représenté à Arn de Salzbourg. Les annalistes francs donnent, au contraire, l'impression qu'il y eut au moins un simulacre de procès, en ce sens que l'on convoqua les accusateurs à comparaître et à soutenir leur plainte. Mais ceux-ci se dérobèrent : *nullus eorumdem criminum probator esse voluit.* « Ainsi le pape demeurait en face d'une accusation que personne ne pouvait ni prouver, ni écarter. Il se décida à se justifier par serment, procédé en faveur duquel on pouvait alléguer des précédents plus ou moins légendaires, et qui, s'il impliquait une certaine dose d'humiliation personnelle, ne mettait cependant en cause aucun principe, ne répudiait aucune prétention.» L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, p. 86. Dans une nouvelle séance synodale tenue à Saint-Pierre, le 23 décembre, le pape monta à l'ambon portant les saints évangiles et jura qu'il n'était pas coupable des crimes qu'on lui reprochait. Le texte de cette *purgatio* s'est conservé : « On a entendu dire, on a divulgué en bien des lieux, comment des hommes pervers se sont insurgés contre moi, ont voulu me mutiler (*debilitare*) et m'ont imputé des crimes énormes. Pour ouïr cette cause, le clémentissime et sérénissime seigneur, ici présent, le roi Charles, est venu en cette ville avec son clergé et ses grands. C'est pourquoi, moi, Léon, pontife de la sainte Église romaine, n'étant jugé ni contraint par personne, mais spontanément et volontairement, je me purifie et me juge en votre présence devant Dieu qui connaît ma conscience, devant ses anges, devant le bienheureux Pierre, prince des apôtres, dans la basilique de qui nous voici (et déclare) que ces choses criminelles et scélérates que l'on m'impute, je ne les ai ni perpétrées, ni ordonné de les perpétrer; Dieu m'en est témoin au jugement de qui nous viendrons un jour et en présence de qui nous sommes. Ceci, je le fais spontanément et volontairement (*mea spontanea voluntate*), pour détruire tout soupçon non point que les canons le prescrivent ou que je veuille par là (créer un précédent) et imposer cette coutume dans la sainte Église à mes successeurs ou à mes frères dans l'épiscopat. » Texte en de nombreux recueils; on le trouvera notamment dans Yves de Chartres, *Decret.*, part. V, c. 313, *P. L.*, t. CLXI, col. 421. On voit que le pontife multiplie les précautions pour éviter que son geste paraisse imposé, ou qu'il puisse être invoqué plus tard comme un précédent. Or, une génération ne passera pas, que le pape Pascal Ier ne soit contraint par l'empereur Louis le Pieux à une démarche analogue. Jaffé, *Regesta*, p. 320.

Ce procès de Léon III, amène quelques réflexions qui ne sont pas sans intérêt au point de vue de l'histoire du droit public ecclésiastique. Qu'en choses strictement religieuses le pape pût être jugé par un concile, cela paraissait impossible aux canonistes du temps. L'axiome « *prima sedes a nemine judicatur* », qui avait été mis en circulation au temps des démêlés du pape Symmaque et de l'antipape Laurent, en 501, exprimait une conviction beaucoup plus ancienne. Mais si, de ce point de vue, il n'y avait point de juridiction devant qui l'on pût porter une cause strictement ecclésiastique, il restait néanmoins que, d'après l'ancien droit impérial romain, les tribunaux ordinaires connaissaient de tous les crimes de droit commun, homicide, adultère, lése-majesté, quel que fût le rang de l'accusé, et Mgr Duchesne fait très justement remarquer que « tant qu'avait duré le régime impérial, le pape n'avait joui à cet égard, d'aucune exemption. » *Op. cit.*, p. 86. Il est surprenant d'ailleurs que cet auteur ajoute immédiatement : « Mais maintenant (à l'époque de Léon III) la situation n'était plus la même. Le pape était souverain; on ne juge pas un souverain. » Nous conclurons, au contraire : « Puique Léon III reconnaît lui-même que Charlemagne est venu à Rome, *propter hanc causam audiendam*, c'est donc que la souveraineté du pape dans le domaine pontifical, de si récente création, n'est pas aussi indépendante qu'il semblerait tout d'abord. » Bref, la *purgatio* de Léon III ne nous apparaît pas comme devant donner au Siège apostolique un lustre particulier et nous sommes maintenant tout à fait d'accord avec Mgr Duchesne quand il écrit : « En dépit de toutes les réserves faites, le pape avait juré et tout le monde voyait que, s'il avait juré, c'est que le roi Charles l'estimait nécessaire. Le pauvre Léon faisait en somme petite figure à côté de son protecteur. Il était clair que c'était par la grâce de celui-ci, et par sa grâce seulement, qu'il continuait à règner sur les Romains. » *Op. cit.*, p. 87.

Le surlendemain toutefois, jour de Noël de l'an 800, le pontife réhabilité reprenait tous ses avantages. Dans cette même basilique vaticane, devant le tombeau de saint Pierre, il plaçait sur le front de Charlemagne le diadème impérial et le faisait acclamer par le peuple romain : « A Charles, très pieux, Auguste, couronné de Dieu, grand et pacifique empereur, vie et victoire! » D'après le *Liber Pontificalis,* cette acclamation « fut répétée par trois fois devant la sainte confession du bienheureux Pierre apôtre, avec invocation de plusieurs saints. Ainsi le roi Charles fut établi par tous empereur des Romains. Ensuite de quoi le pontife oignit de l'huile sainte Charles fils du roi. » Les *Annales Lauriss.* et les *Annales Eginhardi* ne parlent pas d'onction pour le fils de l'empereur, elles font seulement remarquer qu'après les invocations aux saints *(laudes)* le pape *adora* le nouvel empereur à la manière des anciens princes; et « dorénavant délaissant son nom de patrice, Charles fut appelé empereur et Auguste. » *P. L.*, t. CIV, col. 459 et 460. A lire ces deux témoignages indépendants du *Liber Pontificalis* et des *Annales*, il semble clair que la cérémonie se déroula suivant un plan convenu à l'avance. Nul effet de surprise : chacun sait le rôle qu'il doit jouer : le pape, la foule, la *schola cantorum*, l'empereur lui-même. Et si le détail du cérémonial a été ainsi préalablement établi, il va de soi que le fond même de la question, à savoir la restauration en faveur de Charles de l'Empire d'Occident, a fait l'objet de conversations suivies entre le pape et le souverain. Resterait à savoir qui des deux a eu l'initiative de cet acte considérable. Ainsi posée la question ne comporte qu'une seule réponse : l'initiative vint de Charlemagne. Le roi des Francs n'était pas homme à se laisser imposer une démarche de cette importance et ce n'était pas le malheureux Léon, lequel se débattait depuis dix-huit mois dans une situation sans issue, qui était capable de promouvoir un tel dessein. Il n'est pas impossible que, dès l'entrevue de Paderborn, des conversations aient été nouées à ce sujet. Alcuin sait qu'il se passa pour lors de mystérieux colloques sur lesquels il aurait bien voulu recevoir des informations précises. « Passereau solitaire il n'avait pu-

apprendre néanmoins ce dont étaient convenus le lion (Léon) et l'aigle (Charles) : *quæ esset convenientia inter leonem et aquilam.* »

Il faudrait pourtant écarter cette explication, si l'on devait ajouter foi au renseignement que donne Éginhard dans la *Vie de Charlemagne.* Énumérant, en passant les divers pèlerinages à Rome du roi des Francs, l'historien ajoute avec une apparente négligence : « La dernière fois qu'il y vint, ce fut non seulement pour s'acquitter de ses vœux, mais encore parce que les Romains, ayant accablé le pape Léon de multiples injures,.. le forcèrent à recourir à la fidélité du roi. Venant donc à Rome pour remettre de l'ordre dans l'Église qui était fort troublée, il y passa tout l'hiver. C'est alors qu'il reçut le titre d'empereur et d'Auguste pour lequel il eut tout d'abord tant d'aversion qu'il affirmait que, ce jour-là, malgré la solennité de la fête, il n'aurait pas mis le pied à l'Église s'il avait pu prévoir l'intention du pape. Ce titre lui attira l'envie des empereurs romains (de Constantinople) qui en furent très indignés. Charles supporta tout avec une grande patience. » *Carol. vit.*, 28, *P. L.*, t. XCVII, col. 51-52. Les historiens de Charlemagne se sont évertués à expliquer le mécontentement, vrai ou apparent, avec lequel le nouvel empereur, au dire d'Éginhard, aurait accueilli le geste du pape Léon. Comment concilier ce déplaisir avec des ambitions qui semblent évidentes dans l'entourage du roi et que le souverain partageait sans aucun doute? « De l'ensemble des témoignages contemporains, dit L. Duchesne, il résulte que la métamorphose (de roi en empereur) n'avait rien de contraire aux vues personnelles de Charles, ni surtout aux tendances de l'opinion occidentale. Mais il est possible qu'il ait eu ses idées à lui sur les voies et moyens. Le trône impérial légitime, celui de Constantinople, était alors occupé par une femme, l'impératrice Irène, et cette femme se trouvait libre de sa main. Le mariage qui fut tenté après coup, était peut-être le procédé rêvé dès lors par le roi franc. On peut dire aussi, non sans vraisemblance, qu'il eût désiré un autre cérémonial et que ce couronnement improvisé où éclatait l'initiative du pape, correspondait mal à ses idées sur les formes de la transmission du pouvoir. » *Op. cit.*, p. 88. L. Halphen dans ses *Études critiques sur l'histoire de Charlemagne*, a proposé une solution toute différente du problème que pose le texte d'Éginhard. Étudiant dans leur ordre chronologique les divers témoignages relatifs au couronnement, il n'a pas de peine à montrer que les premiers en date ne portent aucune trace d'un mécontentement quelconque de l'empereur; l'idée que le pape est seul responsable de la scène en question, se fait jour peu à peu dans les textes suivants, au fur et à mesure que se manifestent les susceptibilités byzantines; elle se révèle complètement dans le texte d'Eginhard. Que le couronnement ait eu lieu à l'insu, et même contre le gré de l'empereur, c'est là une de ces explications diplomatiques par lesquelles la monarchie franque essaya d'apaiser la vive irritation qui se manifesta à Byzance quand on y apprit la restauration de l'empire d'Occident. *Op. cit.*, p. 220-236.

Cette solution, qui cadre si bien avec ce que nous savons par ailleurs, dispense de poser la question du droit qu'avait le pape à couronner le souverain. Tout ce que l'on peut dire de plus sage, c'est que Léon III agissait, tout autant comme représentant de Dieu sur la terre, que comme l'incarnation des grands souvenirs de la Rome impériale. C'est le peuple romain sans doute qui acclame le nouvel Auguste, mais l'autorité du pape ajoute comme une sanction à ce choix des Romains. Qu'il y ait eu de ce chef, comme l'ont pensé Bellarmin et Baronius, à la suite des théologiens pontificaux du Moyen Age, transfert de l'Empire de l'Orient à l'Occident, *translatio imperii romani*, c'est ce qu'il faut énergiquement nier. Léon III, pas plus que Charlemagne ne songeait à supprimer le titre ni la dignité de l'empereur de Byzance avec qui l'Église romaine et Charles lui-même, continuaient à entretenir des relations qui n'étaient ni meilleures, ni pires que dans les années précédentes. S'ils avaient dû, ce qu'ils ne semblent pas avoir fait, expliquer leur pensée, le pape et le roi des Francs auraient déclaré, sans doute, que l'Empire romain, identifié avec la chrétienté, demeurait intact dans son unité, comme à l'époque où Arcadius et Honorius étaient censés administrer *in solidum* les deux moitiés de l'héritage de Théodose. Mais tout cela on ne songea point à le dire, et nul ne pensa, semble-t-il, à faire une théorie du nouvel Empire romain. A plus forte raison ne fut-il pas question de préciser les droits et devoirs réciproques des deux puissances, spirituelle et temporelle, qui avaient restauré la vieille institution. Les choses en somme, suivirent le même cours qu'auparavant, et l'on ne voit pas que l'empereur se soit attribué sur la Ville et l'État pontifical un droit plus étendu que n'avait fait le patrice des Romains. Tout au plus pourrait-on dire que le titre nouveau précisait davantage des droits qui, jusque-là s'étaient exercés sans contestation. « L'histoire, la tradition, le droit écrit définissaient sans obscurité possible les prérogatives de l'*imperator*. L'empereur était souverain de Rome; tout le monde, le pape compris, y était, devant lui, dans la condition de sujet. Administrateur, juge, chef militaire, son autorité s'étendait à tout, excepté cependant le domaine religieux que les empereurs d'Occident avaient toujours respecté ou à peu près. » L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, p. 88-89. Il faut ajouter cependant, avec l'auteur que nous venons de citer, que le fait pour Léon III d'avoir imposé la couronne au nouvel empereur, était gros de conséquences. Dans la désignation du dépositaire du pouvoir impérial, le pape, à juger les choses de l'extérieur, avait eu une part prépondérante. C'est l'image de Léon III mettant sur le front de Charlemagne, agenouillé devant lui, le diadème impérial qui finira par rester dans l'imagination aussi bien du peuple que des intellectuels. Sans s'arrêter aux répugnances des premiers Carolingiens, les successeurs de Léon III referont la même cérémonie pour les successeurs de Charlemagne et leur persistance finira par créer l'idée que, seul, le geste pontifical fait l'empereur et donc aussi que le pape donne au souverain quelque chose que, sans lui, il ne saurait légitimement posséder.

Mais sous Léon III, les temps ne sont pas encore venus de déduire toutes ces conséquences et de faire la théorie des relations entre pape et empereur. La pratique continua d'être ce qu'elle avait été dans les premières années du pontificat. Nous n'avons plus ici à nous y arrêter. Mentionnons seulement le voyage fait par Léon III à la cour de Charlemagne à l'automne de 804, sur les mobiles duquel nous ne sommes guère au clair. *Annales Eginhardi*, *P. L.*, t. CIV, col. 464; la signature qu'appose le pape au testament impérial en 806. *Ibid.*, col. 466. Tout ceci montre les bonnes relations qui règnent entre les deux souverains. Mais il y eut bien quelques nuages, et Léon se plaignit plus d'une fois de l'intrusion des fonctionnaires impériaux dans les affaires de ses États. Voir surtout Jaffé, n. 2516 et 2529. Cela n'empêcha pas Léon de seconder de tout son pouvoir la politique de Charles, et de lui signaler

les divers événements qui pouvaient avoir pour celui-ci quelque importance. Jaffé, n. 2524-2527.

Il faut donc insister avec d'autant plus de soin sur l'indépendance relative dont fait montre le pape dans les questions d'ordre strictement religieux. Léon III eût à prendre position dans la question de l'adoptianisme de Félix d'Urgel. Voir t. I, col. 406. Sur ce point, il n'avait nul besoin de contrainte pour approuver pleinement les conclusions d'Alcuin et condamner l'évêque espagnol. Mais la question du *Filioque* le mit en contradiction avec les vues exprimées par les théologiens francs au concile d'Aix-la-Chapelle (809). Malgré les instances des envoyés de Charlemagne, Léon ne voulut pas accepter l'insertion dans le symbole de l'incise litigieuse et maintint très énergiquement son point de vue. Voir le détail t. V, col. 2315-2317. On notera seulement que la plainte des moines francs de Bethléem fut, sans doute, ce qui détermina le pape à rédiger la confession de foi qui figure sous son nom et qui donne une paraphrase du symbole baptismal, où est spécialement développée la doctrine relative à la Sainte Trinité. Le texte publié d'abord par E. Baluze, *Miscellan.*, t. VII, p. 18-21, est passé de là dans Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 978, puis dans *P. L.*, t. CII, col. 1030. On le trouvera également à l'état dispersé dans Cavallera, *Thesaurus*, voir p. 731.

On a peu de renseignements sur les rapports de Léon avec les diverses Églises de la chrétienté. Mentionnons son intervention en Angleterre pour maintenir les droits de Cantorbéry, menacés par la collation qui avait été faite du pallium à l'évêque de Lichfield, Jaffé, n. 2493, 2494, 2510; l'établissement d'Arn de Salzbourg comme archevêque de la région bavaroise, Jaffé, n. 2495, 2503; quelques démêlés avec Martin, archevêque de Ravenne. Agnelli, *Lib. pontif.*, *P. L.*, t. CVI, col. 743. Avec Constantinople, les relations demeuraient assez incertaines; la tyrannie de l'impératrice Irène avait bouleversé bien des choses dans l'Église byzantine; elle disparue, il resta bien des causes de difficulté. Le moine Théodore Studite dut faire appel à Rome, qui, après avoir hésité quelque temps, finit par lui donner, à défaut d'une satisfaction explicite, des paroles d'encouragement. Voir les lettres de Théodore, I, 28, 33, 34, *P. G.*, t. XCIX, col. 1001, 1017-1021, et *Vie de Théodore*, c. 54, *ibid.*, col. 165. En 812, débarrassé du basileus Nicéphore I[er], le patriarche du même nom, élu depuis 806, se décide enfin à envoyer au pape sa synodique où, tout en s'excusant d'avoir trop tardé à cause des ordres du basileus, il fait acte de révérence envers l'Église romaine. Il ne se prive pas d'ailleurs de remarquer que, dans l'Église de Dieu, il convient de ne pas trop s'attacher aux questions de préséance, ἐν γὰρ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστι τὸ προαριθμούμενον. Texte dans Mansi, *Concil.*, t. XIV, col. 29 sq., voir surtout col. 40. Nous ignorons la réponse que fit le pape à cette lettre. Mais l'on sait que cette même année 812, il reçut avec honneur à Rome l'ambassade du nouveau basileus, Michel I[er] Rhangabès, à son retour d'Aix-la-Chapelle. C'est sans doute à ce moment que furent aplanis les différents relatifs à Théodore Studite.

Les dernières années de Léon furent troublées à Rome, par de nouvelles conspirations, qui durent commencer peu après la mort de Charlemagne. Un complot monté pour assassiner le pape échoua; les conjurés furent arrêtés, condamnés à mort et exécutés pour crime de lèse-majesté. Bien qu'il ne faille pas ajouter foi au chiffre de trois cents exécutions dont parle une chronique, la répression dut être assez rude. La cour de Louis le Pieux s'émut; le jeune roi d'Italie, Bernard, et le comte Gérold furent envoyés à Rome pour enquêter, et Léon, de son côté, dut adresser une ambassade à Louis le Pieux pour présenter sa justification. Tous ces actes supposent évidemment que l'empereur conserve la haute main sur l'administration romaine. La présence des *missi* impériaux ne ramena pas le calme; une véritable jacquerie désola la campagne romaine et une intervention du roi Bernard fut encore nécessaire. Léon III mourut peu après, 12 juin 816. La mémoire de ce pape est célébrée à cette date par l'Église romaine. En 1673, un décret de la S. Congrégation des rites a décidé que l'on insérerait son nom au Martyrologe romain; il semble que depuis longtemps, il figurait déjà dans divers recueils hagiographiques. Le miracle par lequel le pape aurait recouvré la vue après l'attentat du 25 avril 799 n'a pas dû être étranger à la vénération qui fut ainsi rendue à la mémoire de Léon III. Voir *Acta Sanct.*, juin, t. II, p. 572 sq.

SOURCES. — *Liber Pontificalis*, édit. Duchesne, t. II. p. 1-38; assez développée pour la première partie du pontificat, la notice tourne court après le couronnement de Charlemagne, et ne rapporte que les embellissements et les dons faits par Léon aux diverses églises. — Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, t. I, p. 307-316; les lettres de Léon III sont très incomplètement rassemblées : en 1647, Hermann Conrigius avait publié à Helmestadt une dizaine de lettres, elles sont rééditées dans Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 961-978, cf. *P. L.*, t. CII, col. 1023 sq., et mieux dans Jaffé. *Biblioth. rerum germanicarum*, t. IV, *Monumenta carolina.* — Sur la valeur respective des diverses annales franques voir le travail de L. Halphen, *Études critiques sur l'histoire de Charlemagne*, I[re] partie, *Études sur les sources;* L. Halphen a présenté avec beaucoup de finesse la réhabilitation des *Annales regii (Annales Laurissenses majores)* qu'il estime une source contemporaine et de bon aloi; quant aux *Annales Eginhardi*, qui ont avec les précédentes un rapport très étroit, elles ne sont nullement l'œuvre d'Éginhard : celui-ci n'est responsable que de la *Vita Caroli magni*, dont la valeur a été bien surfaite. Il faut faire aussi une place à l'annaliste grec, Théophane, *P. G.*, t. CVIII, col. 952 sq. — La correspondance d'Alcuin est rassemblée soit dans *P. L.*, t. C, col. 135-514, soit mieux dans Jaffé, *Biblioth. rerum germanicarum*, t. VI, et dans *Monum. Germ. hist.*, *Epistol.*, t. IV, p. 1-493. — Le *Codex Carolinus* qui contient la correspondance des rois francs avec les papes successifs s'arrête à l'année 791; les lettres postérieures, et donc celles relatives au pontificat de Léon III, sont très incomplètement rassemblées dans Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 959-986, cf. *P. L.*, t. XCVIII, col. 893, sq., dans Jaffé, *loc. cit.*, t. IV, p. 306-334; 335-436 et dans *Monum. Germ. hist.*, *Epistol.*, t. IV et V.

TRAVAUX. — Baronius, *Annales eccles.*, souvent à rectifier par les notes de Pagi; et les diverses histoires qui traitent de Charlemagne. Il est impossible d'en donner ici une bibliographie même abrégée. Sur la question du couronnement, voir la recension des opinions anciennes dans un art. de Dœllinger du *Münchner historisches Jahrbuch*, 1865, p. 342, et les travaux français plus récents de C. Bayet, *L'élection de Léon III, la révolte des Romains en 799 et ses conséquences* dans *Annuaire de la Fac. des lettres de Lyon*, t. I, Paris, 1883, p. 175 sq., et de L. Halphen, dans le vol. déjà cité, p. 219-236. — Pour l'ensemble du pontificat : Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom.* 5[e] édit., t. II, p. 445 sq., t. III, p. 1 sq.; Langen, *Geschichte der römischen Kirche*, t. II, p. 768-797; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III *b*, p. 1113-1116, 1127-1134; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'état pontifical*, Paris, 1898, p. 79-93.

E. AMANN.

4. LÉON IV (Saint), élu pape en janvier 847, consacré le 10 avril, mort le 10 juillet 855. — Pieusement élevé au couvent de Saint-Martin, près de Saint-Pierre, Léon avait été distingué par le pape Grégoire IV qui l'avait appelé au Latran et l'avait fait sous-diacre; Sergius II l'avait ordonné prêtre et lui avait donné le titre cardinalice des Quatre-Couronnés. Le pontificat lamentable de Sergius s'était terminé sur les horreurs d'une invasion sarrasine dont avaient particulièrement souffert les deux

basiliques situées *extra muros* de Saint-Pierre et et de Saint-Paul. Tout le monde sentait à Rome le besoin d'un pape honnête et énergique; on choisit unanimement Léon : le choix était excellent. Restait à le faire approuver par l'empereur Lothaire, car depuis le *Constitutum* de 824, il était entendu que l'on ne procéderait pas à la consécration du pape sans avoir soumis à l'empereur le procès-verbal de l'élection. Mais les communications avec Aix-la-Chapelle n'étaient pas rapides; les Romains jugeaient urgente l'entrée en charge du nouvel élu : Léon fut donc consacré le 19 avril 847, sans que l'on eût encore connaissance de la ratification impériale; mais on réserva explicitement pour l'avenir les droits de l'empereur. Lothaire se contenta, semble-t-il, de ces explications; mais la façon dont on avait procédé lui déplut à coup sûr. Sans être mauvaises, les relations entre Léon IV et l'autorité impériale furent toujours un peu tendues. D'ailleurs, ce fut moins avec Lothaire que Léon eut affaire qu'avec son fils Louis II, roi d'Italie, puis couronné empereur en 850, seul titulaire de la dignité impériale, après la mort de son père en 855.

Le plus pressant, pour Léon IV, était de mettre Rome à l'abri de nouvelles insultes. Les Sarrasins qui avaient pillé Saint-Pierre en 846, méditaient de nouvelles incursions. En 848, ces corsaires reparaissent à l'entrée du Tibre; heureusement, une flotte d'Amalfi et de Gaëte put leur barrer la route : la tempête fit le reste, mais il y eut à Rome quelques moments d'angoisse. Aussi Léon IV pressa-t-il de tout son pouvoir la restauration de la vieille enceinte d'Aurélien; en même temps, il mit à exécution le projet déjà formé, dit-on, sous Léon III, et précisé par un capitulaire impérial de décembre 846; il s'agissait d'entourer la basilique vaticane et ses dépendances d'une enceinte continue, qui, par le château et le pont Saint-Ange irait se rattacher aux fortifications de la ville proprement dite. C'est ainsi que le pape attacha son nom à cette *cité léonine* qui, pendant tout le Moyen Age, mettra Saint-Pierre à l'abri des coups de mains. La dédicace de cette enceinte fut célébrée, comme celle d'une église, le 27 juin 852. Au même moment, Léon relevait les fortifications d'Horta et d'Améria, celles encore de Porto, où il installait des Corses chassés de leur île par les invasions sarrasines; il abritait dans une cité nouvelle, celle de Léopolis, les habitants de Centumcellæ (Civita-Vecchia) trop exposés aux attaques des corsaires. Bref, il s'efforçait de mettre en état de défense Rome et sa grande banlieue. En tout ceci d'ailleurs, il agissait en administrateur indépendant, mais sous le haut contrôle de la puissance impériale comme le *Liber Pontificalis* l'indique à plusieurs reprises.

Malgré tout, les sujets de froissement ne manquaient pas entre le pape et l'empereur. On saisit dans la correspondance échangée entre eux des plaintes relatives aux *missi* impériaux. Voir Jaffé, n. 2602, 2610. Léon se vit contraint de sévir contre plusieurs d'entre eux. Jaffé, n. 2627, 2628, 2638, 2639, 2643, 2646. Un jour de juin 855, on vit même l'empereur Louis II arriver à Rome sans s'être fait annoncer; il venait faire personnellement une enquête sur divers propos qui se seraient tenus dans l'entourage pontifical. On y aurait parlé, disaient de méchantes langues, du protectorat franc en termes méprisants; on serait allé jusqu'à insinuer qu'il vaudrait mieux s'entendre avec le basileus. Les gens qui avaient colporté ce bruit en furent pour leur courte honte. L'émotion néanmoins que ressentit Louis II montre que l'empereur n'était pas très rassuré sur le loyalisme du pape. Les textes relatifs à cet incident se trouvent dans le *Liber Pontificalis*, p. 134. Le pape d'ailleurs avait contre Louis un grief très sérieux : la protection dont l'empereur semblait couvrir un personnage qu'à tort ou à raison le pape considérait comme un rival dangereux, et qui n'est autre que le célèbre Anastase le Bibliothécaire. Léon, en 848, avait dû, contraint par des influences puissantes, ordonner prêtre cet Anastase et lui confier le titre de Saint-Marcel. Dès l'année suivante, le nouveau cardinal disparaît de Rome, et toutes les sommations qui lui seront faites par Léon IV, au synode de Rome en décembre 850, à celui de Ravenne en mai 853, à un autre encore tenu à Rome en décembre de la même année, seront impuissantes à faire revenir le fugitif. Or, si l'on songe qu'à la mort de Léon, l'autorité impériale n'aura rien de plus pressé que de faire élire Anastase comme rival du pape Benoît III, on peut difficilement échapper à l'idée que l'empereur Louis, à qui Léon IV a réclamé vainement l'extradition d'Anastase, tenait celui-ci en réserve, pour faire monter, en la circonstance favorables, un sujet plus maniable sur le trône de saint Pierre.

La politique proprement ecclésiastique de Léon IV est inspirée par un sentiment très vif de la dignité suprême de l'Église romaine et de son droit à commander à toutes les Églises. Les plus puissants dignitaires ecclésiastiques ont à compter avec un pape aussi pénétré de son pouvoir. Hincmar de Reins, encore au début d'une carrière qui sera fertile en incidents de toutes sortes, voir t. VI, col. 2482, se voit refuser le titre de vicaire apostolique pour les Gaules, qu'avait réclamé pour lui l'empereur Lothaire, Jaffé, n. 2607, 2608; le pape lui reproche des sentences d'excommunication portées à la légère; *ibid.*, n. 2614, 2618, 2619, et lui rappelle au besoin l'irrégularité des actes qui l'ont fait arriver au siège archiépiscopal. Il refuse d'approuver la sentence du concile de Soissons (avril 853); l'affaire des prêtres ordonnés par Ebbon serait reprise à nouveau en présence d'un envoyé pontifical, et nul n'aurait pouvoir d'empêcher les condamnés du concile de faire appel s'ils le désiraient, au siège apostolique; dans ce cas, Hincmar devrait les accompagner à Rome, ou du moins s'y faire représenter. Jaffé, n. 2631, 2632. On sait que Benoît III donnera finalement raison à Hincmar. On trouverait, d'autres exemples de la raideur de Léon IV à l'égard des dignitaires ecclésiastiques dans Jaffé, n. 2601 et 2604, 2623, 2628. Il y aurait aussi intérêt à étudier de près les rapports entre le Saint-Siège et Noménoé, duc de Bretagne, lequel, pour mieux assurer son indépendance au point de vue temporel, veut détacher la Bretagne du ressort métropolitain de Tours. Les évêques bretons refusent : le duc les accuse de simonie et les dénonce à Rome, en posant d'ailleurs la question d'une manière très générale. Léon IV répond lui aussi, d'une manière très générale sur le grief de simonie, mais prend des mesures protectrices contre les évêques attaqués. Jaffé n. 2600. On sait que la question de l'origine des Fausses-Decrétales est intimement liée à ces entreprises de Noménoé. Voir t. IV, col. 218.

Avec Constantinople, les relations n'étaient pas très cordiales. Le patriarche, saint Ignace, ayant eu à se plaindre des agissements de Grégoire Asbestas, archevêque de Syracuse, en résidence à Constantinople, avait fini par condamner ce prélat brouillon et ses partisans. Voir t. VII, col. 714. Nous ne savons si Grégoire interjeta appel à Rome, mais il est certain que Léon IV intervint et, dans une lettre assez raide, reprocha au patriarche de n'avoir pas donné connaissance du procès au Siège apostolique. Les prédécesseurs d'Ignace, disait Léon, ont toujours

observé la règle suivant laquelle il faut en toute promptitude faire connaître à Rome les questions litigieuses qui sont soulevées dans l'Église d'Orient. *Vos autem prædictorum virorum sine conscientia nostra congregatis episcopis depositionem perpetrastis quod absentibus nostris legatis vel litteris nullo debuistis explere modo.* Jaffé, n. 2629, n. 2654. Ignace écrit alors pour demander que Rome confirme le jugement porté. Léon répond en évoquant les deux parties à son tribunal. Jaffé n. 2661. Durant ces tractations, Ignace, sans doute pour faire montre de sa déférence, envoie à Rome un *pallium surhuméral.* Le pape le remercie de ses bonnes intentions, mais ne peut s'empêcher de lui faire remarquer la bévue commise. Il ne peut accepter ce pallium : *Non est mos istius Ecclesiæ, cum magistra et caput omnium videatur ecclesiarum existere, aliunde pallium erogatum accipere sed per totam Europam ad quod delegatum est tradere.* Jaffé, n. 2647.

Léon IV s'efforça de restaurer la discipline ecclésiastique, soit par des décrétales adressées à diverses Églises, soit par des mesures prises en synode. Le plus important de ces actes est celui qu'il envoie aux évêques de Grande-Bretagne en réponse à diverses questions. Parmi les solutions qu'il donne on remarquera celles qui ont trait aux empêchements de mariage et spécialement à l'empêchement de rapt, à l'aliénation des biens ecclésiastiques, à la loi de l'abstinence. Cette pièce se termine par l'énumération des canons conciliaires et des décrétales *(regulæ decretalium)* qui peuvent faire foi. Jaffé, n. 2599. Une consultation juridique qu'il donne à Galérius, évêque de Tripoli, relativement à la pratique de la discipline pénitentielle ne manque pas d'intérêt. Les ressortissants de cet évêque se soustrayaient volontiers à la pénitence publique, sous prétexte que l'état de pénitent impliquait renonciation aux droits conjugaux (ce qui est, en effet, l'ancienne discipline). Léon répond en déclarant que la pénitence est absolument nécessaire à tout chrétien pour tout acte illicite mais que, par contre : *conjugium legitimum nulli orthodoxorum pænitentiam sustinenti solvere licet.* Jaffé, n. 2640. Léon, d'ailleurs, était parfaitement d'avis que les règlements disciplinaires n'avaient rien d'immuable. Cf. Jaffé, n. 2650. On notera également son désir de voir s'imposer partout le chant grégorien. Jaffé, n. 2651. Les collections conciliaires ont conservé le procès-verbal sommaire d'un grand synode tenu à Saint-Pierre en décembre 853 où furent renouvelés les décrets relatifs à la discipline ecclésiastique pris par Eugène II en 826; quatre autres canons y furent ajoutés.

En somme, le pontificat de Léon IV peut compter parmi les plus honorables et prépare dignement celui de Nicolas Ier (858-867). Sans entrer en conflit avec le pouvoir impérial, le pape sut garder assez d'indépendance pour étendre à toute la chrétienté sa sollicitude. Léon IV mourut le 19 juillet 855, très peu de temps après la visite inopinée qu'avait faite à Rome l'empereur Louis II. C'est la date à laquelle son nom figure au Martyrologe romain.

Sources. — Le *Liber Pontificalis*, édit. Duchesne, t. II, p. 106-134, donne une notice contemporaine très détaillée sur certains points. — Des fragments du registre de Léon IV ont été conservés dans la *Collection Britannique de canons*, du British Museum, *Addit.*, *8873*, ils ont été publiés par Ewald dans le *Neues Archiv*, t. v, p. 375 sq., en voir le dépouillement dans Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 329-339, qui permettra de retrouver les textes fort dispersés dans Mansi et Migne. Ce dernier a rassemblé dans *P. L.*, t. CXV, col. 655-674, d'après Mansi, un certain nombre d'*Epistolæ et decreta*. — Textes conciliaires dans Mansi, *Concil.*, t. XIV. — Voir aussi, *Acta Sanctorum*, juillet, t. IV, p. 302-326.

Travaux. — Les mêmes que pour Léon III : Gregorovius, t. III, p. 89-111; Langen, t. II, p. 828-844; Duchesne, p. 109-116.

E. Amann.

5. LÉON V, pape en 903. — Desservant d'une église située au lieu appelé *Priapi*, aux environs d'Ardée, Léon bien qu'il ne fût pas cardinal, fut appelé à la fin de juillet 903 à remplacer le pape Benoît IV. Auxilius le représente comme un homme de Dieu, *laudabilis vitæ et sanctitatis*. Ces qualités ne le défendirent pas contre une révolution de palais : au bout d'un mois, un prêtre romain, nommé Christophe, le renversa, le jeta en prison et prit sa place. Voir Christophe, t. II, col. 2418. L'usurpateur ne tarda pas d'ailleurs à rejoindre en prison sa victime. Sergius, qui avait été évincé en 898, lors de sa compétition avec Jean IX, se débarrassa de Christophe, par le même moyen expéditif; d'après Auxilius il laissa macérer quelque temps les deux victimes en prison, puis mit fin à leurs tourments par la mort, *duro domans ergastulo vitam eorum cruda maceratione decoxit ac tandem miseratus diro martyrio finiri compulit.* — Une légende bretonne a pris prétexte de ce que Léon V est appelé *forensis* (c'est-à-dire n'appartenant pas au clergé romain) pour prétendre que ce pape n'est autre que saint Tugdual, patron de Tréguier, qui, venu à Rome en pèlerinage, y fut élevé, sous le nom de *Leo Britigena* au souverain pontificat.

Liber Pontificalis, t. II, p. 234; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 444; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 660, n. 1; Dümmler, *Auxilius und Vulgarius*, Leipzig, 1866, p. 60 et 135; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, p. 160 sq.

E. Amann.

6. LÉON VI, pape de juin 928 à février 929. — Marozie, la fille de Théophylacte et de la première Théodora, s'était débarrassée par la force de Jean X, jugé trop indépendant. Voir ci-dessus, t. VIII, col. 617. A la place de ce pontife, qui ne tarda pas à mourir dans sa prison, elle fit consacrer un certain Léon, fils du primicier Christophe. Il reste de ce pape, entièrement à la dévotion de Marozie, une lettre adressée aux évêques de Dalmatie pour les contraindre à respecter les droits de l'archevêque de Spalato.

Liber Pontificalis, t. II, p. 242; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 453; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 33.

E. Amann.

7. LÉON VII, pape de janvier 936 à juillet 939. — A la mort de Jean XI, Albéric, qui, depuis 932, régnait à Rome en maître absolu, fit consacrer un romain, nommé Léon. Flodoard, dans ses *Annales*, ad an. 936, le désigne sous le nom de *servus Dei*. Comme d'ailleurs dans un privilège accordé à Odon de Cluny, Jaffé, n. 3606, Léon parle de saint Benoît comme de « notre excellent père », « notre bienheureux père », Mabillon en a conclu avec quelque vraisemblance que ce pape avait appartenu à la famille bénédictine. Flodoard, dans ses vers sur les papes, fait un grand éloge de la piété et de la libéralité de celui-ci, qui fait contraste avec les vices de plusieurs de ses prédécesseurs. Il est certain, d'autre part, que ce pape favorisa, pour autant qu'il était en lui, les premières tentatives de réforme monastique, dont Odon de Cluny avait pris l'initiative, en quoi, d'ailleurs, il ne faisait que seconder les vues d'Albéric. Mandé à Rome par Albéric, ou venu de son propre chef, Odon, en 936, fut chargé de la haute direction des monastères de Rome et des environs. Presque tous les actes de ce pontificat qui nous sont conservés se rapportent à des privilèges de divers ordres accordés à des monastères. Par là, Léon VII a préparé la réforme de l'Église qui commencera un siècle plus

tard. On remarquera aussi la lettre par laquelle Léon VII constitue l'archevêque de Mayence, Frédéric, son vicaire et son représentant pour toutes les régions de Germanie, avec pouvoir de corriger les évêques, prêtres, diacres ou moines, qui s'écarteraient du droit chemin. Jaffé, n. 3613.

Liber Pontificalis, t. II, p. 244; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 455-457; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 33-34, et p. 670-671; Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, t. III, p. 708, *Acta Sanctorum ordinis S. B.*, saec. V, p. 907.

E. AMANN.

8. LÉON VIII, pape du 6 décembre 963 à mars 965. — Il fut substitué au pape Jean XII, déposé dans les circonstances que l'on a dites plus haut. Voir JEAN XII, t. VIII, col. 624. Nous ne reviendrons pas ici sur l'irrégularité de la procédure instituée contre Jean XII; elle semble flagrante. On comprend donc que Baronius et Pagi considèrent Léon VIII comme un antipape. Outre ce vice, la consécration de Léon fut entachée d'une autre irrégularité. Fonctionnaire de la curie pontificale, *curialis*, où il remplissait le rôle de protoscriniaire (archiviste), le nouvel élu était simple laïque; il reçut tous les ordres jusqu'au presbytérat inclus, le même jour, et fut consacré évêque le lendemain. Cette accession d'un *néophyte* avait toujours été considérée comme interdite.

Créature d'Otton Ier, Léon ne pouvait guère trouver d'appui que dans l'empereur, dont il dut mériter la protection par la plus entière obéissance. Il est vraisemblable que, dès le moment de son élection, il prêta au souverain un serment de fidélité, qui consacrait la vassalité de l'Église romaine par rapport au César germanique. C'est à ce moment sans doute, que le *Privilegium Ottonis*, c'est-à-dire le traité conclu entre le pape Jean XII et l'empereur, reçut la modification importante dont nous avons parlé plus haut, et prit la forme qu'il a gardée dans l'exemplaire conservé aux Archives du Vatican. On y inséra la clause que, dorénavant, aucun pape ne serait ordonné avant d'avoir prêté, devant les *missi* impériaux et le peuple un serment conforme à celui que *domnus et venerandus spiritalis pater noster Leo sponte fecisse dinoscitur*. Du moins, c'est ainsi que nous expliquons, à la suite de Mgr Duchesne et de Hauck, cette phrase un peu mystérieuse du *Privilegium*. Quoi qu'on en pense, d'ailleurs, l'attitude de Léon, dans la circonstance, consacra pour longtemps, la mainmise de l'empereur sur les élections pontificales. On dira, tout à l'heure, comment un faussaire du siècle suivant trouvera le moyen de traduire en des textes plus explicites encore l'abdication du pape impérial.

Léon VIII ne resta pas longtemps paisible possesseur, du siège usurpé. Sitôt qu'Otton eut quitté Rome, Jean XII eut vite fait d'évincer son compétiteur, et de faire proclamer par le synode, dont nous avons analysé les pièces, la nullité de la consécration de Léon, des actes accomplis par lui et spécialement des ordinations qu'il avait données aux Quatre-Temps de décembre. Jean XII mourait peu après, 14 mai 964. Aussitôt les Romains, sans s'inquiéter de Léon, réfugié au quartier général de l'empereur, élisent le diacre Benoît, qui devient le pape Benoît V. Un mois plus tard, après un siège très court, Otton rentrait dans Rome et réinstallait son pape au Latran. Le 23 juin 964, un synode tenu en présence de l'empereur et dont Liutprand nous a conservé assez exactement la physionomie, déposait du pontificat et du presbytérat le malheureux Benoît V, que l'on consentait à laisser à son rang de diacre. Expédié à Hambourg, où il est confié à la garde de l'archevêque, Benoît y mourra deux ans plus tard. S'appuyant sur la relation de Liutprand, qui nous montre Benoît V se proclamant coupable : *se peccasse, se sanctæ Romanæ Sedis invasorem esse*, se dépouillant lui-même du pallium et remettant à Léon VIII le bâton pastoral, *pontificalis ferula*, certains auteurs ont conclu que Benoît V avait réellement et librement abdiqué, et que dès lors, Léon VIII fut le pape légitime à partir de ce moment, quoi que l'on puisse penser des origines de son pontificat. C'est affaire d'appréciation. Léon VIII mourut d'ailleurs moins d'un an après ces événements, entre le 10 février et le 13 avril.

C'est dans le synode, où fut prononcée la déchéance de Benoît V, que Léon VIII, s'il fallait en croire certains documents, aurait abdiqué, entre les mains de l'empereur, tous les droits temporels et spirituels de l'Église romaine. Jaffé, n. 3704-3707.

Un de ces documents, Jaffé, n. 3707, déjà connu de l'historien Thierry de Niem, et que l'on trouvera dans les *Monum. Germ. hist.*, *Leges*, t. II *b*, p. 168, est relatif à la cession du domaine pontifical à Otton et à ses successeurs. Les territoires concédés au Saint-Siège par Charlemagne, Pépin, et même antérieurement par le roi lombard Aripert et l'empereur Justinien, passeront sous la domination du roi des Romains. Mention détaillée est faite de tous les duchés, villes, châteaux, domaines et monastères ainsi abandonnés. Quiconque enfreindra cette ordonnance s'expose à l'indignation du bienheureux Pierre, est passible des peines portées par la loi Julia contre le crime de lèse-majesté, à savoir la confiscation des biens et la peine capitale. Suivent les signatures des membres du concile, archevêques et évêques suburbicaires et consuls. Baronius s'est donné la peine de relever par le menu les grossières invraisemblances dont fourmille cette pièce, et les innombrables erreurs que l'on peut relever soit dans la description géographique des territoires cédés, soit dans la liste des signatures. Cette argumentation a convaincu les éditeurs des *Monumenta Germaniæ*, pour lesquels il n'est pas douteux que nous ayons ici affaire à un faux, fabriqué à l'époque de Henri IV ou de Henri V, et destiné à contrebalancer l'effet de documents adverses mis en avant par les partisans du pape.

Deux autres pièces ont suscité de plus difficiles controverses. La première déjà connue d'Yves de Chartres, qui l'a insérée dans la *Panormia*, l. VIII, c. CXXXVI, d'où elle est passée dans le *Décret* de Gratien, I, dist. LXIII, c. 23, se donne pour une ordonnance du pape Léon, préalablement soumise à un concile du Latran et qui traite *tam de romano imperio quam de Apostolica Sede ac dignitate patriciatus, quam de investitura episcopatus*. Renouvelant les concessions jadis faites à Charlemagne par le pape Adrien, Léon concède à Otton, et à ceux qui lui succéderont à perpétuité, le titre de patrice romain, le droit de choisir son successeur, celui de nommer le pape, *Sedis apostolicæ pontificem ordinandi*, ainsi que les archevêques et évêques. Ceux-ci devront tous recevoir l'investiture du roi, avant de pouvoir être consacrés par qui de droit, sauf un certain nombre de dignitaires pour lesquels l'empereur concédera au pape ou aux archevêques le droit d'investiture. Quant à la nomination aux évêchés, elle passe toute aux mains du roi : nul n'aura le droit de nommer soit le pape, soit un évêque, en dehors du roi des Romains « à qui nous attribuons ce pouvoir ». Un évêque élu par le clergé et le peuple, ne peut être consacré sans l'approbation et l'investiture du roi. Quiconque ira contre ce décret, encourra l'indignation du bienheureux Pierre et sera passible d'excommunication, sans préjudice d'autres peines temporelles.

Or, en 1858, Floss a fait connaître, d'après un ms. de Trèves, une forme beaucoup plus complète de ce document. *Die Papstwahl unter den Ottonen*, Fribourg-en-B., 1858, Urkunden, p. 147-166. La pièce publiée par lui diffère surtout du document précédent en ce qu'elle contient une narration assez longue des événements qui ont amené le pape Léon VIII à faire cette concession, et surtout en ce qu'elle justifie par des considérants d'ordre historique et théologique les privilèges accordés à l'empereur. Tous savent, dit le texte, que le droit ainsi concédé au César n'est pas nouveau. Honorius I[er] en a fait usage lors de la compétition entre Eulalius et Boniface I[er] et l'Ancien Testament ne montre-t-il pas les grands prêtres institués par les rois ? Un certain nombre de textes conciliaires, qui prescrivent le respect des pouvoirs établis appuient cette démonstration. A deux reprises enfin, le document insiste sur le fait que les Romains ont fait librement cession de leurs droits relatifs à l'élection pontificale.

Avant la découverte de Floss, beaucoup d'historiens, à la suite de Baronius, *Annales*, ad an. 964, n. 22 sq., et de Pagi, *ibid.*, n. 6. avaient considéré le texte inséré par Gratien comme un faux. D'autres restaient hésitants : les éditeurs des *Monumenta* faisaient remarquer que la forme extérieure du document était de nature à éveiller les soupçons, mais que pourtant, les concessions, soi-disant faites par Léon VIII à Otton, n'avaient rien d'extraordinaire et n'étaient que la traduction en règles juridiques d'usages qui avaient eu force de loi jusqu'au milieu du XI[e] siècle. D'autres historiens enfin, se rangeaient à la suite de Gratien, qui avait, à coup sûr, considéré le décret comme authentique. Ainsi, au XVII[e] siècle, Pierre de Marca, dans son *De concordia sacerdotii et imperii*, l. VIII, c. XII et XXIX, et plus près de nous Gfrörer dans son *Allgemeine Kirchengeschichte*, Stuttgard, 1844, t. III *c*, p. 1255 sq.

La découverte de Floss a fait prendre au problème une autre orientation. En effet, il y a entre le document publié par lui et le texte de Gratien une incontestable parenté. L'un dérive de l'autre. Floss estime que la recension longue (la sienne) est la première en date, et d'ailleurs, qu'elle est un document authentique. Quelque exorbitantes que puissent paraître à un canoniste moderne les concessions faites par le pape, elles n'ont rien qui doive surprendre si l'on réalise les circonstances où elles furent obtenues. Otton avait tout intérêt à les obtenir; le pape n'avait aucun moyen de les refuser. *Loc. cit.*, p. 62 sq. — Cette position a paru intenable à d'autres critiques. Un recenseur anonyme de Floss propose une autre hypothèse : La recension longue provient de la chancellerie impériale, elle est un mémoire soumis au pape et dont celui-ci aurait tiré la bulle qui figure dans Gratien. La bulle, d'ailleurs, serait restée elle-même à l'état de simple projet. Somme toute, les deux textes sont, en un certain sens, authentiques, mais ils manquent, l'un et l'autre d'autorité. Voir *Historisch-politische Blätter*, 1858, t. XLII, p. 805-822. E. Bernheim a voulu sauver, par un autre biais l'authenticité partielle de ces textes. La recension de Gratien n'est qu'un abrégé, sans autorité, de la forme longue. Celle-ci n'est elle-même qu'un document fabriqué; mais la première partie qui contient la reconnaissance des droits de l'empereur sur l'élection pontificale repose en définitive, sur un document authentique (celui-là même dont il est question dans le *Privilegium Ottonis)*; la seconde, relative aux investitures a été fabriquée de toutes pièces au moment le plus critique de la querelle du sacerdoce et de l'empire, peut-être sous l'antipape Guibert, 1080. Voir *Forschungen zur deutschen Geschichte*, 1875, t. XV, p. 618 sq.

C'est faire encore beaucoup d'honneur à ces pièces que d'y chercher même un semblant d'authenticité. Les historiens les plus récents s'accordent à y voir tout simplement des faux exécutés à l'époque du conflit entre Henri IV et Grégoire VII. C'est la position de Hauck, dans l'art. *Leo VIII* de la *Realencyclopädie* protestante ; ce même auteur, dans sa *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. III, n'y fait même pas allusion. Mgr Duchesne, qui ne croit pas non plus à l'authenticité, fait observer néanmoins, avec sa finesse coutumière, que ces pièces apocryphes correspondent assez bien à ces chartes de donation que les moines se croyaient en droit de fabriquer, après coup, pour remplacer des originaux authentiques, mais disparus. En fait, les rapports entre l'Église et l'État que ces documents font consacrer par Léon VIII, sont précisément ceux qui ont joué dans la période qui va de 960 à 1060. *Les premiers temps de l'État pontifical*, p. 184, note. Qu'elle ait été réalisée par un document explicite, ou qu'elle se soit manifestée seulement par les faits, l'abdication de la papauté entre les mains de l'empereur est une réalité, hélas, trop certaine.

Mêmes sources que pour le pontificat de Jean XII : Liutprand, *De rebus gestis Ottonis*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. III, p. 340-346, dans *P. L.*, t. CXXXVI, col. 837-910, et dans Watterich, *Pontif. rom. vitæ*, t. I, p. 49-63; *Liber Pontificalis*, édit. Duchesne, t. II, p. 246-250. — Le texte des concessions faites par Léon dans *Mon. Germ. hist.*, *Leges*, t. II *b*, p. 166, sq., reproduit dans *P. L.*, t. CXXXIV, col. 992, sq., et dans Watterich, *ibid.*, p. 675 (texte de Gratien), p. 679 (restitutions territoriales); p. 683 (texte de Floss, en abrégé).

Les principaux travaux relatifs à ces documents ont été signalés au cours de l'article. Voir aussi Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. IV *b*, p. 818-824, et une indication très complète des diverses opinions dans P. Genelin, *Die Entstehung der angeblichen Privilegien Leos VIII für Otto I*, Prossnitz, 1879.

E. AMANN.

9. LÉON IX (**Saint**), élu pape en décembre 1048, mort le 19 avril 1054. — Fils de Hugues, comte d'Egisheim et d'Hedwige, Brunon qui deviendra le pape saint Léon IX est né en Alsace en 1002. Il est impossible de préciser autrement le lieu de sa naissance. Au dire de son biographe, Guibert, archidiacre de Toul, il a été confié dès l'âge de cinq ans à Berthold, évêque de cette ville, et c'est dans l'école épiscopale qui s'abritait à l'ombre de la vieille cathédrale Saint-Étienne qu'il a fait toutes ses études. Il s'y est rencontré avec plusieurs jeunes gens de familles nobles, attirés par la renommée de l'école touloise, en particulier avec Hazilon qui deviendra plus tard évêque de Metz, et il s'est fait remarquer de bonne heure par sa régularité, son intelligence et sa piété. On ignore la date à laquelle il entra dans les ordres, mais il est certain qu'en 1025 Brunon est diacre. C'est en cette qualité qu'il prend la tête du détachement toulois que l'évêque de Toul, Hermann, ne peut conduire lui-même au service de Conrad II occupé à guerroyer en Lombardie. Ce n'était pas la première fois que le jeune homme prenait contact avec l'empereur, et depuis plusieurs années, il avait été présenté à la cour de Conrad, auquel il était uni d'ailleurs par des liens de parenté. De bonne heure, on avait songé à lui pour un évêché ; en 1026, la mort de l'évêque Hermann est l'occasion pour l'empereur de le nommer au siège épiscopal de Toul. Bien que Brunon fût encore très jeune, ce choix était excellent. La piété sincère du nouvel élu devait en faire un des propagateurs de la réforme ecclésiastique, si impérieusement nécessaire à l'époque. Les qualités d'organisateur dont il avait donné des preuves dans la campagne de Lombardie étaient non moins utiles

au relèvement de l'Église de Toul que sa position entre France et Allemagne rendait assez vulnérable. De fait, l'épiscopat de Brunon qui durera vingt-deux ans fut réellement fécond. Comme tous les esprits religieux de son temps, il comprit que la réforme ecclésiastique ne pourrait se faire qu'à l'aide des moines et c'est pourquoi ses premiers soins furent consacrés à rétablir la discipline régulière dans les grands couvents de son vaste diocèse. Les abbayes de Saint-Èvre et de Saint-Mansuy, aux portes de Toul, celle de Moyenmoutier dans les Vosges, celle de Poussay, monastère de femmes, dans la plaine, furent réformées, enrichies, agrandies, surtout défendues par des privilèges impériaux contre les ingérences féodales. A Étival, à Senones, au prieuré de Deuilly, il en fut de même. Le monastère de Hohenbourg, au sommet du Mont Sainte-Odile, en Alsace, profita aussi des libéralités de Brunon. La défense de la ville épiscopale contre les incursions des comtes de Champagne, les négociations par lesquelles Brunon ménagea la paix entre l'empereur Conrad II et le roi de France, Robert le Pieux, contribuèrent aussi à le mettre en relief. Vers les années 1040, il est un des prélats les plus représentatifs de la partie occidentale de l'Empire.

Il est donc tout naturel qu'à Worms, en décembre 1058, le fils et successeur de Conrad II, Henri III ait songé à Brunon pour le trône pontifical. On sait que depuis le fameux concile de Sutri en 1046, où avaient été déposés par Henri, les trois papes rivaux, Benoît IX, Sylvestre II et Grégoire VI, l'empereur, se prévalant du titre de patrice des Romains qu'il avait alors reçu, s'était arrogé le droit de nommer lui-même les titulaires du Siège apostolique. Successivement, il avait désigné, ou plutôt imposé, aux suffrages des Romains, Suidger, évêque de Bamberg, qui était devenu Clément II, Popon, évêque de Brixen, qui était devenu Damase II. Ces deux pontifes, le dernier surtout, n'avaient fait que passer sur le trône pontifical, et il courait sur leur mort soudaine, des bruits plutôt fâcheux. Ce n'était pas un poste de tout repos que celui qu'Henri II offrait à son cousin. L'évêque de Toul fit donc quelques difficultés avant de se rendre aux instances impériales qui furent, semble-t-il, très vives. D'autre part, ce mode même de désignation ne laissait pas que d'effaroucher la conscience de Brunon. Ses biographes, surtout ceux qui écrivent après le pontificat de Grégoire VII (1073-1085), adversaires ou partisans de la réforme grégorienne, prêtent ici un rôle considérable à Hildebrand rencontré, disent-ils, par Brunon, soit à Worms, soit un peu plus tard à Besançon. A les en croire, c'est sur les représentations plus ou moins vives de ce personnage, que Brunon se serait décidé à ne pas considérer la nomination impériale comme autre chose qu'une désignation aux suffrages des Romains. M. A. Fliche s'est inscrit en faux contre cette légende, qui remonte à Brunon de Segni, l'admirateur passionné d'Hildebrand. Voir l'art. *Hildebrand*, dans *Le Moyen Age*, IIe série, t. XXI, 1919, p. 87. Pour lui, les hésitations de Brunon, son dessein de faire ratifier par une véritable élection des Romains la décision impériale, s'expliquent sans qu'il soit besoin de faire intervenir Hildebrand. Depuis quelque temps, il se formait dans la région lorraine (au sens large du mot) une doctrine dont les plus anciennes traces se retrouvent dans Rathier évêque de Liége 953 à 968, mais qui s'exprimait surtout à l'époque de Brunon dans les actes et les écrits de Wason, évêque de Liége, de 1041 à 1048. Cette doctrine a sûrement pénétré dans le diocèse de Toul, puisqu'elle se trouve dans les écrits du futur cardinal Humbert, pour lors religieux de Moyenmoutier. D'après elle, le souverain temporel n'a aucune puissance dans le domaine strictement ecclésiastique; quelles que soient les obligations féodales que les évêques aient à son endroit pour ce qui concerne le temporel, ils ne relèvent aucunement de lui en matière religieuse. Un traité *De ordinando pontifice*, composé par un clerc de Basse-Lorraine, peut-être à l'instigation même de Wason, critiquait très vivement, de ce point de vue, la nomination du pape Clément II, par l'empereur. Texte dans *Monum. Germ. hist.*, *Libelli de lite*, t. I, p. 9 sq. A défaut de ce texte même, Brunon aura connu les idées qui s'y exprimaient et qui devaient être assez répandues dans la région lorraine. Elles expliquent au mieux l'attitude de l'évêque de Toul au moment où il est désigné par l'empereur pour prendre la succession de Damase II. Quoi qu'il en soit, c'est dans l'humble appareil d'un pèlerin que l'évêque de Toul se présenta à Rome; il ne prendra les insignes pontificaux qu'après avoir été acclamé pape par les Romains. Le 12 février 1049, il était intronisé et devenait Léon IX.

Tout son passé, et cette démarche même, annonçait un pape réformateur. Léon IX ne tromperait pas l'espoir des personnes qui attendaient une action vigoureuse contre les désordres de l'Église, contre les deux abus les plus criants : la simonie et le nicolaïsme. On sait ce qu'est la simonie; sous le nom d'hérésie nicolaïte, les auteurs de l'époque désignent l'incontinence des mœurs dans le clergé. Ces deux abus qui s'engendrent l'un l'autre ont poussé depuis le Xe siècle des racines profondes dans toutes les Églises. Aucune n'est indemne; l'Église romaine elle-même a donné, et tout récemment encore, le triste spectacle de papes simoniaques et débauchés. Ce n'est pas que des essais de réforme n'aient été tentés de-ci de-là. Depuis le milieu du Xe siècle, les moines de Cluny ont singulièrement relevé le niveau du monachisme; des évêques isolés, un Atton de Verceil, un Rathier de Liége, un saint Gérard de Toul, un saint Fulbert de Chartres, bien d'autres, ont essayé, chacun dans leur domaine, de promouvoir la réforme des mœurs. Avec des préoccupations peut-être moins pures et trop dominées par des soucis politiques, la dynastie ottonienne a essayé de réaliser, par autorité impériale, une plus ample conversion; et de même Henri II et Conrad II d'Allemagne, aussi bien que Robert le Pieux, en France. Mais toutes ces tentatives sont restées fragmentaires, décousues, intermittentes, parce que l'idée de réforme au lieu de chercher au centre même de l'Église son point d'appui, son principe et sa règle, ne procède que d'iniatitives personnelles, quelquefois intéressées, toujours éphémères. L'accession de Grégoire VI a été saluée par bien des gens comme un événement d'heureux augure. Dans les milieux monastiques, l'on espère que le Siège romain, reprenant conscience de ses devoirs et de ses droits, va donner maintenant l'impulsion aux idées réformatrices. Or Grégoire, à peine installé, est supprimé au concile de Sutri par l'autorité impériale. Mais voici qu'arrive Léon IX; ses sympathies sont acquises à l'œuvre de la réforme; par ailleurs, cousin de Henri III, désigné par lui aux suffrages des Romains, il risque moins que d'autres de heurter les susceptibilités impériales. Ainsi va pouvoir commencer la réforme de l'Église. Partie de Rome, elle gagnera, sous l'impulsion d'un pape jeune, actif, entreprenant, les divers pays de la chrétienté. Sans doute, et nous le dirons en son lieu, il lui manquait quelque chose pour être profonde et définitive. Mais de l'avoir conçue, voulue et imposée, reste le plus beau titre de gloire du pape alsacien.

Les historiens de Grégoire VII, depuis les plus

anciens biographes jusqu'aux érudits modernes, ont voulu faire d'Hildebrand l'âme même du mouvement réformateur qui débute avec le pontificat de Léon IX. A les croire, c'est depuis 1048 que l'influence du grand moine est devenue prépondérante ; en définitive, Léon IX et ses successeurs n'auraient été que des prête-noms derrière lesquels on retrouve toujours Hildebrand. M. A Fliche, *loc. cit.*, nous semble bien avoir montré que cette vue est inexacte. Il est remarquable que le plus ancien biographe de Léon IX, Guibert ne cite même pas le nom du futur Grégoire VII. A coup sûr, Hildebrand a fait partie de ce personnel réformateur amené à Rome par Léon IX. Mais on voit les affaires dirigées beaucoup plus par le cardinal Humbert, venu de Moyenmoutier, nommé évêque de Silva-Candida, puis archevêque de Sicile, par Hugues Candide, de Remiremont, nommé cardinal-prêtre, par Udon de Toul, devenu chancelier, par Frédéric de Lorraine, frère du duc Godefroy. Bref, ce sont des Lorrains qui forment l'état-major du nouveau pape et la seule mission que l'on voie attribuer à Hildebrand, c'est celle d'aller enquêter en France sur l'hérésie bérengarienne. Hildebrand ne tardera pas sans doute, à jouer un rôle de premier plan, mais c'est un peu plus tard et sous les pontificats suivants.

Quelles qu'aient été, d'ailleurs, les influences de son entourage, il est incontestable que la pensée de la réforme vient de Léon IX lui-même et qu'il a choisi les auxiliaires que nous avons énumérés, parce qu'il les sait acquis aux idées qui sont les siennes. Il se met à l'œuvre dès son arrivée à Rome. Dans la semaine après Quasimodo un concile est célébré au Latran qui s'en prend à la simonie et renouvelle le décret porté contre les coupables par Clément II en 1047. C'était d'ailleurs, une solution miséricordieuse que l'on prenait là; car si on anathématisait ceux qui avaient réellement vendu les dons de Dieu ou les avaient achetés, on n'osait pas sévir d'une manière aussi sévère contre ceux qui avaient reçu, mais gratuitement, l'ordination d'un simoniaque notoire; moyennant quarante jours de pénitence, ces derniers seraient réintégrés dans leur office. Si l'on eût suivi complètement Léon IX, on eût été plus sévère; à l'en croire, il aurait fallu proclamer la nullité de toutes les ordinations simoniaques. Sur ce point, l'école lorraine avait des idées très arrêtées et qui ne concordaient pas avec les vues actuelles sur la réitération de l'ordre. Il semble bien que Léon IX ait eu beaucoup de mal à se départir de ces errements. Voir art. Réordination, et consulter L. Saltet, *Les Réordinations, étude sur le sacrement de l'ordre*, Paris, 1907, p. 185 sq., et note p. 408.

Mais il ne suffisait pas de légiférer à Rome; c'est sur place, aux diverses capitales de la chrétienté, que Léon voulait agir. Et voici le « pape justicier » qui va se mettre en campagne pour tenir aux endroits jugés convenables les grandes assises qui doivent restaurer la discipline et les mœurs de l'Église. La plus grande partie du pontificat se passera en voyages de ce genre. Rien de plus nouveau dans les fastes pontificaux, rien non plus qui ait davantage frappé l'imagination populaire.

A la Pentecôte de 1049, Léon IX est à Pavie; puis traversant les Alpes, il passe dans la vallée du Rhin, qu'il descend jusqu'à Aix-la-Chapelle; le 14 septembre, il est à Toul, c'est de là qu'il convoque les évêques et abbés du royaume de France à un grand concile qui doit se tenir à Reims. Sur cette réunion, on est abondamment renseigné par la relation du moine Anselme, encore qu'il ne faille pas considérer ce texte, rédigé assez longtemps après les événements, comme ayant la valeur d'un procès-verbal. Cf. A. Fliche, *La réforme grégorienne*, t. I, p. 140 sq. Du moins le récit du moine de Saint-Rémi permet de se faire une idée de la physionomie de cette assemblée et par là même des autres synodes tenus par Léon IX dans des circonstances analogues. Suivant Anselme, le roi de France, Henri Ier (1031-1060) avait fait tout le possible pour empêcher les dignitaires ecclésiastiques ses vassaux immédiats, de se rendre à la convocation pontificale; plusieurs prélats qui ne se sentaient pas la conscience tranquille furent trop heureux de saisir ce prétexte de se soustraire aux dangers qu'ils prévoyaient. Il vint néanmoins assez d'évêques et d'abbés pour que le pape pût tenir le synode annoncé. A tous les dignitaires ecclésiastiques suspects d'avoir acquis leur charge par des moyens simoniaques, le pape demande des comptes. Les uns établissent facilement leur innocence; d'autres réclament des délais pour discuter les accusations qui pèsent sur eux; d'autres sont convaincus, soit par leurs aveux, soit par d'accablantes dépositions; ils sont déposés ou contraints de démissionner. Les questions de personne réglées, on porte une dizaine de canons. Retenons au moins, celui qui a trait à la nomination des évêques et abbés : « Nul ne peut s'arroger le gouvernement d'une Église, s'il n'a été élu par le clergé et le peuple. » C'est la condamnation du procédé qui, de temps immémorial, met aux mains de la puissance temporelle, la nomination des dignitaires ecclésiastiques. On ne conteste pas encore le droit du pouvoir laïque à donner au nouvel élu les insignes de sa dignité, néanmoins toute l'affaire des investitures est en germe dans ce canon. Notons également la proclamation faite par le concile que « le pontife du Siège romain est seul primat et apostole *(apostolicum)* de l'Église universelle. » Cette profession de foi du clergé gallican vient à son heure. S'il est impossible, en effet, de dire avec Bröcking, *Die französische Politik Papst Leos IX*, p. 1 sq., qu'avant cette époque il n'y avait aucun rapport entre la curie romaine et l'épiscopat français, il est incontestable, néanmoins, qu'à divers moments des tendances plus ou moins séparatistes s'étaient fait jour. Qu'on songe au concile de Saint-Basle, et à certaines revendications qui s'étalent dans le *De sacra Cœna* de Bérenger. Ainsi le concile de Reims a pour effet, non seulement de promouvoir en France la réforme mais encore de resserrer les liens entre Rome et l'Église gallicane.

Après le concile de Reims, celui de Mayence, tenu quinze jours plus tard, réalise pour l'Allemagne le même travail d'épuration de l'épiscopat. Mais ici, en présence de l'empereur, il semble que Léon soit moins ferme pour protester contre le principe de la nomination directe par le souverain. Du moins l'hérésie simoniaque est-elle condamnée, et, pour la première fois, semble-t-il, on s'attaque au nicolaïsme. Ainsi le Saint-Siège prend hardiment la tête du mouvement réformateur et substitue son impulsion à celle qu'avait essayé de donner l'Empire. Malheureusement la réforme demeurera précaire parce que, soit inconscience du danger, soit impossibilité d'y parer, Léon ne s'attaque pas au principe même du mal et ne met pas *in tuto* les principes de l'élection aux charges ecclésiastiques et de l'indépendance de l'Église, par rapport au pouvoir séculier.

L'année 1050 se passera de même en voyages. Rentré à Rome au début de janvier, le pape dès février recommence sa tournée. La Basse-Italie le voit d abord, mais les questions qu'il y traite sont autant politiques que religieuses. Quinze jours après Pâques, il tient à Rome un grand synode où sont prises des décisions très importantes contre le nicolaïsme. C'est probablement à cette assemblée qu'il faut rapporter la mesure dont parle Bonizon de Sutri,

Liber ad amicum, dans Jaffé, *Bibliotheca rerum Germ.*, t. II, p. 365, et qui prescrivait aux clercs et laïques de s'abstenir de la communion des prêtres et diacres fornicateurs, et aussi le décret dont il est question dans une lettre de Pierre Damien, *P. L.*, t. CXLV, col. 411 BC, suivant lequel « les femmes de mauvaise vie se prostituant aux prêtres, qui seraient trouvées dans Rome, seraient attribuées comme servantes au palais de Latran. » Cette décision n'a rien de surprenant si on la compare avec celle que prend Léon IX dans une lettre aux chanoines de Lucques, attribuant au chapitre, sous certaines conditions, les biens des prêtres mariés. Jaffé, n. 4254. Le concile de Rome s'occupa aussi des doctrines de Bérenger, lequel est excommunié et sommé de comparaître au synode qui doit se tenir durant l'automne à Verceil. Voir t. II, col. 724. Signalons enfin la canonisation de saint Gérard, l'un des prédécesseurs de Léon sur le siège de Toul et l'un des premiers promoteurs de la réforme lorraine. A l'été, Léon reprenait le chemin de l'Italie du Nord : en septembre, le concile de Verceil revient sur la question bérengarienne; le livre de Jean Scot Érigène sur l'eucharistie est condamné, voir t. V, col. 405, et la doctrine de Bérenger anathématisée. Mais les grandes questions agitées sont toujours celles qui tiennent à la réforme de l'Église, et ce sont les mêmes préoccupations qui se manifestent dans tout le voyage qui remplit la fin de 1050 et le début de 1051 et qui ramène le pape en Bourgogne, en Lorraine, en Alsace, dans le pays rhénan et la Franconie.

A peine Léon est-il rentré à Rome, au printemps de 1051, qu'il tient un nouveau synode lequel fait de nouvelles exécutions. Au témoignage de Pierre Damien, on dut y discuter âprement le fameux problème des réordinations, sur lequel Léon n'arrivait pas à se faire une doctrine. Voir la préface du *Liber gratissimus*, dans *P. L.*, t. CXLV, col. 99. Mais de nouvelles inquiétudes politiques obligent le pape à reprendre le chemin de la Basse-Italie, où il séjournera une bonne partie de l'automne; il doit y revenir au début de 1052 et c'est alors qu'il prend la décision d'entreprendre un troisième grand voyage au delà des Alpes. Il s'agit de joindre une fois de plus Henri III, lequel, à l'été de 1052, est entré en lutte avec le roi de Hongrie. Sous les murs de Presbourg, que l'empereur tient assiégée, le pape interpose sa méditation, qui amène la paix. Mais ce n'était pas pour cette unique raison que Léon était venu au quartier général. Il s'agissait surtout d'obtenir l'appui de l'empereur pour la politique que le Saint-Siège était obligé de suivre dans la Basse-Italie. Cette politique, dont nous dirons quelques mots pour terminer, finissait par prendre le pas, dans l'esprit du pape, sur toute autre préoccupation. Il semble que, durant ce dernier voyage en Allemagne, la cause de la réforme ait été quelque peu oubliée. Mais sitôt qu'il repasse en Lombardie, Léon est ressaisi par elle; il essaie de convoquer à Mantoue l'un de ces conciles si redoutés des évêques prévaricateurs. Cette fois il échoua; des rixes sanglantes entres les gens des prélats accusés et les personnes de la suite pontificale lui montrèrent que la cause de la réforme avait encore du chemin à faire. Regagnant Rome, il y tient après Pâques un synode sur lequel nous avons peu de renseignements. Dès le mois de mai, il se met en route pour la Basse-Italie où l'attendait un si tragique destin.

C'est au cours de cette expédition, et alors qu'il avait déjà connu les revers de la fortune, que Léon IX se vit soudain aux prises avec la plus grave des questions. Une attaque brusquée du patriarche de Constantinople, Michel Cérulaire, contre l'Église latine allait amener la rupture définitive entre les deux grandes moitiés de la chrétienté. Cette question sera étudiée dans le détail à l'art. MICHEL CÉRULAIRE, contentons-nous de marquer ici le rôle joué par saint Léon qui d'ailleurs ne connaîtra pas l'issue du conflit et n'aura pas à y intervenir. Tellement quellement, depuis bien des siècles, Rome et Constantinople demeuraient en communion. Les frictions, les heurts, les ruptures passagères n'avaient jamais abouti à la séparation définitive. L'alerte causée, sous le pontificat de Jean XIX, par les prétentions d'Eustathe de Constantinople au titre de patriarche œcuménique s'était calmée comme les autres. Voir t. VIII, col. 630. Brusquement, et sans que rien pût justifier son geste, le patriarche Michel Cérulaire prit l'offensive contre les religieux latins de Constantinople; puis une lettre d'une violence inouïe rédigée par un comparse, Léon évêque d'Achrida en Bulgarie, et adressée à l'évêque de Trani, dans l'Italie du Sud, exposa les vieux griefs des Grecs contre les Latins, vingt fois ressassés depuis le temps de Photius : jeûne du samedi, suppression de l'*alleluia* en carême, violation du précepte apostolique sur l'usage du sang et des viandes étouffées, etc. Mais on en voulait particulièrement, cette fois, à la pratique latine de célébrer l'eucharistie avec du pain azyme. Voir art. AZYME, t. I, col. 2659. On demandait, on commandait, aux Latins d'abandonner ces errements, s'ils ne voulaient irrémédiablement compromettre la cause de l'unité. Texte grec dans Will, *Acta et scripta quæ de controversiis Ecclesiæ græcæ et latinæ s. XI composita exstant*, Leipzig, 1861, p. 51; texte latin dans *P. L.*, t. CXLIII, col. 929-932.

Saisi de cette lettre par le cardinal Humbert, Léon y répondit à l'automne de 1053 par une lettre ou plutôt par un long mémoire. Jaffé, n. 4302; texte dans *P. L.*, t. CXLIII, col. 744-773. Le ton en est digne et triste; le pape continue à appeler Michel et Léon ses frères, mais il marque, avec une netteté qui ne laisse rien à désirer, les prérogatives essentielles de l'Église romaine, rappelle les prétentions si contraires de Constantinople et stigmatise d'un mot « cet orgueil, péché originel des évêques de la Nouvelle-Rome. » Ce mémoire, en somme, plaçait la question sur son véritable terrain : Constantinople parlait chicanes théologiques (et quelles chicanes !); Rome ripostait en arguant avant tout de son droit supérieur et traditionnel. C'est, pensons-nous, l'un des premiers traités en règle sur la primauté pontificale. Sans doute, tous les arguments avancés par Léon IX ne sont pas d'égale force; l'apocryphe *Donation de Constantin* y est invoquée avec une naïve confiance pour démonter le droit du siège romain à n'être jugé par personne, n. 10; elle est longuement citée pour appuyer les titres du pape au respect de toutes les Églises, n. 12-14. Mais l'ensemble de l'argumentation que tire Léon des textes évangéliques vaut infiniment mieux que cela. On sent qu'elle est nourrie par une connaissance approfondie des « précédents »; somme toute on y découvre la même inspiration qui se fait jour dans le titre *De primatu romanæ ecclesiæ* de la collection canonique dite des *Soixante-quatorze titres*, certainement élaborée dans l'entourage de Léon. Voir P. Fournier *Le premier manuel canonique de la réforme du XI[e] siècle*, dans les *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, t. XIV, p. 174-223. Antérieurement déjà, en avril 1053, Léon s'était préoccupé de chercher des alliés dans l'épiscopat grec. La politique du patriarche de Byzance était de se soumettre les autres grands sièges de l'Orient. Léon IX essaya de ranimer chez les autres patriarches l'idée de leur indépendance. Voir la lettre au patriarche d'Antioche, Jaffé, n. 4297 : *P. L.*, t. CXLIII, col. 769.

Il ne nous semble pas que le mémoire de Léon IX

à Michel Cérulaire ait été expédié à Constantinople, car peu après arrivait au pape un témoignage de déférence de la part du patriarche. Pour des raisons politiques, le basileus Constantin Monomaque s'était interposé entre les deux chefs ecclésiastiques. Léon, de son côté, empêtré dans l'affaire normande, avait un besoin urgent des bons offices de Byzance. L'ambassade qui partit en janvier 1054, et qui avait à sa tête le cardinal Humbert, était chargée, en somme, d'aplanir le différend par des voies de douceur, mais surtout de procurer au pape un secours militaire dont le besoin se faisait vivement sentir. Elle emportait deux lettres pontificales, l'une pour le basileus, louant ses bons désirs de conserver la paix ecclésiastique, l'autre pour le patriarche, qui rééditait, mais sous une forme plus courte et plus modérée, les arguments du mémoire ci-dessus analysé. Nous ne suivrons pas ici les destinées de l'ambassade dont le cardinal Humbert était l'âme. La légation eut exactement le résultat opposé à celui que recherchait saint Léon, puisque, le 15 juillet, les envoyés pontificaux déposaient sur l'autel de Sainte-Sophie la bulle d'excommunication contre le patriarche et tous ses adhérents. Mais de cette démarche si grosse de conséquences, Léon IX n'est aucunement responsable; il était mort le 19 avril dans les circonstances qu'il nous reste maintenant à rapporter.

Les derniers jours de Léon avaient été bien tristes. A plusieurs reprises nous l'avons vu diriger ses pas vers l'Italie du Sud où de graves événements politiques le préoccupaient. Depuis un quart de siècle, des chevaliers normands, au retour d'un pèlerinage en Terre sainte, s'étaient fixés à Palerme et avaient offert leurs services aux petits dynastes de la région. Bientôt les fils de Tancrède de Hautteville étaient venus les rejoindre : Guillaume Bras de fer, Drogon, Humfried, Robert Guiscard; tout ce personnel d'aventuriers cherchait à s'établir et à évincer les anciens occupants. Bientôt il ne fut plus question dans toute l'Italie du Sud que de leurs tristes exploits. Léon IX conçut le projet de mettre à la raison ce monde remuant. S'étant acquis des droits sur Bénévent, il se croyait obligé de protéger cette nouvelle acquisition de l'État pontifical contre les nouveaux *Agareni*. Son troisième voyage à la cour impériale (peut-être déjà son deuxième) avait eu pour objet d'obtenir de l'empereur un secours important contre les Normands. Après divers atermoiements, Henri III autorise la levée d'un contingent de Souabes qui permettrait au pape d'engager l'expédition. Au mois de mai 1053, Léon se mettait en campagne, prenant lui-même la direction suprême des opérations. Il comptait opérer sa jonction avec les Grecs de l'Apulie du Nord et par le fait encercler les Normands, dont Amalfi était le point d'appui principal. En route il rencontre leur armée : on essaye de négocier, finalement on en vient aux mains aux abords de Civitella, le 18 juin 1053. Les contingents italiens au service du pape lâchèrent pied au premier choc; formées en carré, les troupes allemandes résistèrent courageusement; leur dévouement fut inutile. Le pape qui avait assisté au combat du haut des remparts de Civitella tomba au pouvoir des vainqueurs qui le conduisirent à Bénévent. Quelques marques de respect qu'ils lui aient d'ailleurs prodiguées, Léon n'en était pas moins leur prisonnier.

Ce fut dans la chrétienté, une véritable consternation. On plaignit le pape, sans doute, mais plusieurs ne se firent pas faute d'ajouter qu'il fallait voir en tout ceci une leçon de la Providence. La place d'un pape était-elle à la tête d'une armée et fallait-il voir « l'apostole », pour arrondir son domaine temporel ou même pour le défendre, recourir aux expédients de la politique et de l'art militaire. Ainsi s'expriment les chroniqueurs Hermann de Reichenau, Romuald de Salerne, la Chronique d'Amalfi; ainsi encore de saintes gens comme Brunon de Segni et Pierre Damien, dont l'amertume a scandalisé le sage Baronius, *Annales*, an. 1053, n. 10-17. Le texte de Pierre Damien dans *Epist.*, IV, 9, *P. L.*, t. CXLIV, col. 316 C-D.

Quelles qu'aient été les intentions de la Providence, il est incontestable que le désastre de Civitella fut pour la papauté une grave humiliation, un coup bien dur porté à la cause de la réforme. Pour se libérer, le pape dut absoudre ses vainqueurs de toutes les censures, qu'il ne leur avait pas ménagées, et leur abandonner par un traité en bonne forme les terres qu'ils venaient de conquérir sur lui. C'est à Bénévent qu'il passa les derniers mois de sa vie, dans une liberté relative; c'est de là qu'il négocia, comme nous l'avons dit, avec Constantinople. Enfin, le 12 mars 1054, ayant sans doute donné toutes les satisfactions qu'on réclamait de lui, il pouvait reprendre le chemin de Rome. Il était bien malade dès ce moment et le voyage dut se faire en litière. Le 3 avril Léon rentrait dans sa capitale; vers le 15 avril, abandonnant le Latran, il se faisait transporter dans la modeste demeure épiscopale bâtie à côté de Saint-Pierre. C'est là qu'il reçut, tout près du tombeau de l'apôtre, les derniers sacrements. Sur ses lèvres mourantes revenait maintenant le dialecte national qui avait résonné auprès de son berceau. Comme saint Martin, Léon IX demandait à la Providence de le laisser encore sur cette terre, s'il pouvait y être de quelque utilité à la cause. Le 19 avril 1054, il rendait sa belle âme à Dieu. C'est la date où il figure au Martyrologe romain et au calendrier des Églises de Strasbourg, de Metz et de Toul.

Ce fut un très grand pape; ayant du rôle de la papauté une conception très haute, il a commencé avec une rare énergie et un remarquable esprit de suite cette réforme de l'Église que Grégoire VII continuera avec le succès que l'on sait. De tous les « prégrégoriens » il est, à coup sûr, le plus représentatif. Une seule chose lui a manqué pour faire franchir à l'idée réformatrice le pas décisif : c'est de comprendre que le lamentable état de l'Église n'était que la résultante d'une cause plus profonde, à savoir l'intervention abusive du pouvoir temporel dans la désignation des titulaires du pouvoir ecclésiastique. Mais cela Hildebrand non plus ne l'a pas saisi dès le début; à lui aussi il a fallu plus d'une expérience pour se rendre compte du point exact où il fallait frapper. Plus personnel qu'on ne le croyait jusqu'ici, où il disparaissait un peu dans l'éclat d'Hildebrand, Léon IX a du moins le mérite d'avoir compris que c'était au chef de l'Église qu'il convenait de promouvoir la réforme de l'Église. C'est le plus beau titre de gloire du grand pape alsacien.

I. SOURCES. — 1° *Documents officiels*. — Ils sont décrits et analysés dans Jaffé, *Regesta Pontif. roman.*, 2° édit., t. I, p. 529-539; les textes se trouvent, pour la plupart, dans *P. L.*, t. CXLIII, col. 583-794; les textes conciliaires dans Mansi, *Concil.*, t. XIX. — Il n'y a pas lieu de faire état d'un opuscule *De conflictu vitiorum atque virtutum* que l'*Histoire littéraire de la France*, t. VII, p. 470, veut attribuer à Léon IX, et qui n'ajouterait rien à sa gloire. — 2° *Sources générales*. — Parmi les chroniques contemporaines il faut signaler celles d'Hermann de Reichenau, dans *Monum. Germ. hist.*, *Scriptores*, t. V, p. 128-133; de Lambert de Hersfeld, *ibid.*, p. 154-156 ; celle d'Altaich, t. XX p. 804-807; les *Annales romani*, l'*Ystoire de li Normant* d'Aimé du Mont Cassin. Les passages essentiels sont dans I. M. Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 93-177, 731-738. — 3° *Biographies anciennes*. — La première en date est celle de Guibert *(Wibertus)* archidiacre de Toul,

qui accompagna Brunon à Rome, texte dans Watterich, *loc. cit.* et dans *P. L.*, t. CXLIII, col. 465-504; de Guibert dépendent Sigebert de Gembloux, dans *Monum. Germ. hist.*, *Scriptores*, t. VI, p. 359; Ekkehart, *ibid.*, p. 196; l'*Annalista Saxo*, *ibid.*, p. 687; les *Gesta episcoporum Tullensium*, t. VIII, p. 644. — Presque contemporaine est l'*Anselmi monachi Remensis historia dedicationis ecclesiæ S. Remigii* qui donne un récit intéressant de la première année du pontificat; texte incomplet dans Watterich, p. 113-126 et complet dans Mansi, *Concil.*, t. XIX, col. 727-741. — Les narrations de Brunon de Segni, de Didier du Mont Cassin (Victor III) au l. III des *Dialogues*, de Bonizon de Sutri (qui a inspiré directement celle du cardinal Boson, insérée dans le *Liber censuum)* ont toutes été écrites après le pontificat de Grégoire VII et font jouer à Hildebrand un rôle trop considérable. Texte dans Watterich, *op. cit.*, et dans L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. II. — On trouvera aussi dans *P. L.*, t. CXLIII, divers récits sur les derniers moments et les miracles du saint.

II. TRAVAUX. — 1° *Généraux.* — Histoire générale de l'Église, et spécialement : Hauck, *Kirchengeschichte Deutschland*, 3e édit., t. III, p. 595. — Histoires de Rome : Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom*, 5e édit., t. IV, p. 71-88; Langen, *Geschichte der römischen Kirche*, t. III, p. 445-485; Baxmann, *Politik der Päpste*, t. II, p. 213, sq.; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, p. 206-207. — 2° *Plus spéciaux.* — Höfler, *Die Deutsche Päpste*, Ratisbonne, 1839, t. II; A. Fliche, *La réforme grégorienne*, t. I. *La formation des idées grégoriennes*, Paris, Louvain, 1924, donne une riche bibliographie des travaux relatifs à Léon IX. — 3° *Monographies.* — Il en est paru un nombre assez considérable au cours du XIXe siècle; on retiendra celles de O. Delarc, *Un pape alsacien, essai historique sur S. Léon IX et son temps*, Paris, 1876; P. P. Brucker, *L'Alsace et l'Église au temps de S. Léon IX*, 2 vol., Strasbourg-Paris, 1899; E. Martin, *Saint Léon IX* dans la collection *Les Saints*, Paris, 1904, qui met au point plusieurs des questions locales âprement discutées par les biographes de saint Léon. — 4° *Questions spéciales.* — L. Duhamel, *Le pape Léon IX et les monastères de Lorraine*, Épinal, 1869; W. Brocking, *Die französische Politik Papst Leos IX, ein Beitrag zur Geschichte des Papsttums im IX Jahrhundert*, Stuttgart, 1892, voir la critique qu'en fait Chr. Pfister, dans *Revue critique*, 1892, t. XXXIII, p. 28-30; J. Drehmann, *Papst Leo IX und die Simonie*, Leipzig, 1908.

E. AMANN.

10. LÉON X, pape du 11 mars 1513 au 2 décembre 1521. — Dès le lendemain du décès de Jules II, les cardinaux présents à Rome décidèrent de réagir contre les méthodes de gouvernement pratiquées par le défunt. On ne voulait plus des procédés violents, voire despotiques, dont il avait usé. Le Sacré Collège désirait participer effectivement à la direction des affaires de l'Église. Aussi, le 9 mars 1513, fut signée, sous la foi du serment, une capitulation qui comprenait des clauses publiques et des clauses secrètes. Les unes et les autres liaient les mains du futur pontife de façon outrée. C'est ainsi que le nouvel élu ne pourrait ni entamer une action judiciaire contre un cardinal, ni en créer un autre, ni régir les États de l'Église sans l'acquiescement des deux tiers des membres du Sacré Collège.

Quoique, lors de l'ouverture du conclave, rien ne fit prévoir l'événement, le 11 mars, Jean de Médicis, fils de Laurent le Magnifique et de Clarisse Orsini, se trouva élu. Né le 11 décembre 1475, son âge eût dû l'écarter de la tiare. La politique amena les cardinaux à passer outre. On espérait qu'avec l'aide de la France le pape mettrait en échec, à la fois, la France et l'Espagne qui se disputaient l'Italie et visaient pareillement à l'hégémonie en Europe. D'autre part, les manières de Léon X tranchaient avec celles de Jules II. C'était un homme affable, un séducteur, quoique point beau de corps ni de visage. Créé cardinal à treize ans, le 9 mars 1489, il avait reçu les leçons d'humanistes connus, tels qu'Ange Politien et Marsile Ficin. Ce n'était point un érudit, mais un esprit ouvert, épris des lettres et des arts. Ses goûts étaient raffinés. On le savait généreux. Sa conduite passait pour irréprochable. Tout semblait donc le désigner aux votes des cardinaux. Correspondrait-il aux vœux de tous ceux qui, jusque-là, avaient réclamé de Rome la rénovation religieuse et morale de la chrétienté ? Malheureusement, un sujet doué de si belles qualités manquait de volonté. Trop ami de ses aises, quelque peu insouciant, léger même, il négligea les intérêts spirituels de l'Église. Au lieu de réformer sa cour, il s'entoura de cardinaux que leurs antécédents n'avaient nullement préparés à la pourpre et qui donnèrent du scandale. Cette cour, si amèrement et si durement censurée par les écrivains du temps, qui en cela ne faisaient que refléter le sentiment universel, resta mondaine. La politique y régna en maîtresse. Certes, Léon X mania cet art avec une souplesse et une habileté remarquables qui lui valurent des résultats appréciables comme celui d'assurer au Saint-Siège l'indépendance qui est pour lui d'une impérieuse nécessité. Mais qu'est-ce que ces pauvres réussites en regard des catastrophes qui bouleversèrent la catholicité, et qu'il ne sut ni prévoir ni éviter ? Les avertissements ne lui manquèrent pas. On lui dépeignit maintes fois le mécontentement qui régnait en Allemagne contre Rome. Léon X n'en suivit pas moins la même ligne de conduite. Le 31 mars 1515 paraissait la fameuse bulle qui promulguait des indulgences dans le ressort des évêchés de Mayence et de Magdebourg et qui suscita la révolte de Luther. La part que prit Léon X aux premiers conflits jusques et y compris la bulle *Exsurge* sera étudiée à l'art. LUTHER.

Doué pour la diplomatie, le nouveau pape ne l'était pas moins pour l'art et les lettres. Toutefois, il ne faut pas grandir son rôle outre mesure. Ce ne fut, après tout, qu'un dilettante, et Pastor a fait remarquer avec justesse que l'époque eût dû plus équitablement porter la qualification de siècle de Jules II que celle de Léon X, consacrée par l'usage. Dans le domaine des arts on ne peut guère citer pour sa gloire que certaines stances, les tapisseries, les loges, des madones et la Transfiguration de Raphaël. Michel-Ange ne préside plus à la construction de Saint-Pierre. Dans les lettres, Sadolet, Bembo et Vida ne sont pas des écrivains de premier ordre. Toutefois, l'humanisme que protège le pape a l'inappréciable avantage de préparer, à son insu sans nul doute, la réforme catholique qui s'accomplira plus tard sous ses successeurs. Pastor, *Histoire des papes*, t. VII, p. 85-237 et Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, t. II, p. 541 et sq.

Léon X réussit à obtenir l'adhésion de la France au Ve concile de Latran, voir t. VIII, col. 2671 et à terminer la liquidation du schisme auquel les cardinaux Carvajal et Sanseverino avaient collaboré. Le 19 décembre 1513, la réconciliation de Louis XII avec l'Église avait lieu.

L'harmonie ne régna pas longtemps entre la France et la papauté. La guerre éclata entre elles de nouveau, mais la victoire de Marignan décida Léon X à signer le 18 août 1516, à Bologne, avec François Ier, un concordat. Voir CONCORDATS, t. III, col. 433. A la vérité, tous les avantages n'étaient point pour Rome. Si le roi avait aboli la *Pragmatique Sanction* de Bourges, en fait, il avait rétabli dans le texte de la nouvelle convention ceux des articles de cette même Pragmatique qui limitaient notoirement l'action du chef de l'Église. Léon X conclut donc à certains points de vue un marché de dupe. Cf. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, t. II, p. 460-484.

En 1517, la situation du pontife devint inquiétante. François-Marie, auquel il avait ravi le duché d'Urbino,

s'était remis en campagne et avait reconquis aisément ses domaines. Les cardinaux Bandinelli, Sauli, Raphaël Riario, camerlingue et neveu de Sixte IV, Adrien Castellesi, François Soderini et Alphonse Petrucci, mécontents de ce que les articles de la capitulation électorale de 1513 n'avaient pas été respectés et favorables au duc d'Urbino, profitèrent des circonstances pour tramer un complot contre le pape. Petrucci, qui en fut l'âme, entra en relations avec le duc et fomenta une révolte à Sienne. Il fit plus. Le médecin florentin Battista Vercelli s'engagea, à prix d'or, à empoisonner Léon X, si on parvenait à l'introduire près de lui, sous prétexte de le guérir d'une fistule douloureuse. La conjuration fut découverte. Petrucci et Sauli, arrêtés par surprise (18 mai), furent emprisonnés au château Saint-Ange. Une commission cardinalice instruisit immédiatement leur procès. Les aveux obtenus ou non par la torture — on ne sait pas la chose avec certitude — permirent de saisir les autres coupables qui avouèrent à leur tour. Le 22 juin, une sentence de condamnation fut lue en consistoire. Riario, Petrucci et Sauli devaient être privés de leurs biens et bénéfices, dégradés et livrés au bras séculier. Cela équivalait à une sentence capitale. Le pape commua la peine en amende et pardonna à de dures conditions. Petrucci fut seul décapité ou étranglé au début de juillet 1517.

Ce procès scandaleux émut fort l'opinion publique et discrédita la cour romaine au plus haut point. Les contemporains doutèrent de la réalité du complot et leurs soupçons s'accrurent du fait que, contrairement à la promesse du pape, les actes du procès ne furent pas publiés. On resta persuadé qu'il s'agissait d'une vengeance politique. Toutefois, les nombreux documents mis au jour par M. Ferrajoli semblent prouver l'existence des crimes de haute trahison reprochés aux cardinaux. De plus, tous les accusés avouèrent le complot tramé contre la vie du pape, de façon concordante. Il résulte de l'examen des dépêches des ambassadeurs à Rome que ceux-ci ne doutèrent pas de la culpabilité des cardinaux et de l'impartialité de leurs juges.

Un pape préoccupé de desseins terrestres ne pouvait que très peu signaler son activité en matières ecclésiastiques. On doit pourtant à Léon X quelques réformes utiles. A maintes reprises, le Saint-Siège avait vainement essayé de fondre ensemble les membres de la famille franciscaine. Léon X prit le sage parti de scinder en deux ordres distincts ces frères ennemis. Les frères mineurs qui répudiaient tout accommodement avec la règle de saint François, les amadéens, les coletains, les clarisses, certains déchaussés d'Espagne et de Portugal se réunirent sous la direction d'un même général et acceptèrent la qualification de « frères de l'observance ». Les conventuels continuèrent à avoir le droit de posséder et élurent à leur tête eux aussi un général; cf. Wadding, *Annales minorum*, an. 1517. La même année, il fut décrété que quiconque entendrait la messe dans une église desservie par des réguliers, satisferait au précept dominical; cf. Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, an. 1517, n. 113. L'année 1519 fut marquée par la canonisation de saint François de Paule, le 1er mai; cf. Raynaldi, *op. cit.*, an. 1519, n. 82.

Sources. — *Regesta Leonis X e tabularii Vaticani manuscriptis voluminibus*, éd. Hergenrœther, Fribourg-en-B., 1884-1891, 8 fasc. parus; P. Balan, *Monumenta reformationis Lutheranæ, 1521-1523*, Ratisbonne, 1883-1884; Fr. Giucciardini, *Storia d'Italia*, Capolago, 1836; P. Jovius, *Vita Leonis X*, Florence, 1548-1551 et *Histoiæ sui temporis*, Florence, 1552; H. Lemmer, *Monumenta Vaticana historiam ecclesiastiam sæculi XVI illustrantia*, Fribourg-en-B., 1861; O. Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, Lucques, 1754, t. xii; M. Sanuto, *I Diarii*, Venise, 1886-1903, t. xvi; Paris de Grassis, *Il diario di Leone X*, éd. Delicati-Armellini, Rome, 1884.

Travaux. — L. Pastor a réuni une copieuse bibliographie au t. vii de son *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Age*, trad. fr., Paris, 1909.— Deux ouvrages importants et de première main font bien connaître le pontificat de Léon X; ce sont les t. vii et viii de l'ouvrage déjà cité de L. Pastor et le t. ii des *Origines de la Réforme*, Paris, 1909, d'Imbart de la Tour qui le complète et le rectifie. — L'*Histoire des conciles* d'Hefele, éd. H. Leclercq, Paris, 1921, t. viii, 1re et 2e parties, a perdu de sa valeur. Au contraire, il faut consulter L. Cristiani, *Du luthéranisme au protestantisme*, Paris 1911, et J. Pasquier, *Luther et l'Allemagne*, Paris, 1918. Voir encore A. Ferrajoli, *La congiura dei cardinali contra Leone X*, Rome 1919.

G. Mollat.

11. LÉON XI, pape du 1er au 27 avril 1605.— Alexandre de Médicis naquit à Florence, en 1535, d'Ottaviano de' Medici et de Francesca Salviati, fille de Lucrèce qui était sœur de Léon X. Créé évêque de Pistoie le 9 mars 1573, il devint, le 15 janvier 1574, archevêque de Florence. Le grand duc de Toscane auquel il était apparenté, l'envoya à la cour pontificale avec le titre d'ambassadeur. Les honneurs de la pourpre cardinalice lui furent concédés dans le consistoire du 12 décembre 1583. Il reçut successivement les églises titulaires des Saints-Quiritte-et-Julitte (9 janvier 1584), des Saints-Jean-et-Paul (14 janvier 1591), de Saint-Pierre-aux-Liens et de Sainte-Praxède (14 février 1592). On le désignait communément sous le nom de cardinal de Florence.

La légation qu'il remplit en France de 1595 à 1598, le mit en évidence. Il avait su travailler à la restauration de la discipline ecclésiastique tombée en pleine décadence au cours des guerres de la Ligue et régulariser la situation de certains bénéficiers. Si ses efforts ne réussirent pas à rétablir dans le royaume l'unité du culte impossible pratiquement à réaliser, ses manières affables et conciliantes provoquèrent dans les rangs des protestants des conversions retentissantes, telle que celle de la princesse de Condé, mère de l'héritier du trône. En son *Journal d'Henri IV*, Pierre de l'Estoile lui a décerné cet éloge parfaitement mérité : « Il ne vint jamais un meilleur légat en France, ny plus paisible que cestuy-là. » *Mémoires-Journaux, Journal du règne de Henri IV*, éd. La Haye, 1741, t. ii, p. 304.

Les qualités qu'il avait déployées en France, non moins que les sympathies des cardinaux français, attirèrent l'attention sur sa personne. Le 1er avril 1605, Alexandre de Médicis fut élu pape, en dépit de son âge — il avoisinait la soixantaine — et de sa santé débile. Ses électeurs avaient su apprécier sa largeur de vues, son esprit conciliant, la sûreté et la droitesse de son jugement, sa prudence et son tact parfaits, sa piété sincère, son souci de la discipline ecclésiastique. Le nouveau pontife, qui fut couronné le 10 avril 1605, ne vécut que quelques semaines. Il mourut le 27 avril 1605. Le seul acte de quelque importance qu'il ait accompli, paraît avoir été celui du 23 avril, par lequel fut tranché le litige irritant qui divisait le clergé de Castille et de Léon et l'ordre des jésuites. Il obligea ceux-ci à payer au clergé paroissial le vingtième de leurs revenus, et le dixième sur leurs nouvelles acquisitions. *Bullarium Romanum*, Turin, 1867, t. xi, p. 192.

Sources. — Il existe une relation manuscrite de la légation du cardinal Médicis en France aux Archives Vaticanes, *Fondo Pio*, vol. cl, f° 57r°-135 v°. Intitulée *Historia o vero raguaglio della legatione nel regno di Francia a Enrico IV per monsignore illustrissimo Alessandro di Medici cardinale di Firenze, sotto il pontificato di Clemente ottavo, l'anno sesto, messa insieme da un suo intrinseco*

familiare, elle est l'œuvre d'un confident du cardinal et constitue un document de première valeur. — V. Martin a publié une lettre datée du 8 septembre 1597 qui peint admirablement la situation religieuse en France; cf. *Revue des sciences religieuses*, t. II, 1922, p. 265-270. — La correspondance du cardinal légat existe presque tout entière aux Archives Vaticanes, *Nunziature di Francia*, vol. 45 et 46; *Fondo Borghese*, série I, vol. 80, et série III, vol. 8 ; *Fondo Pio*, vol. 254 et 255. — Sur l'élection de Léon XI voir une dépêche insérée dans les *Ambassades et négociations de l'illustrissime et révérendissime cardinal du Perron*, éd. César de Ligny, Paris, 1623, p. 313. — *Bullarium Romanum*, Turin, 1867, t. XI, p. 182-194.

TRAVAUX. — G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venise, 1846, vol. XXXVII, p. 46-50. — V. Martin a écrit un excellent mémoire sur la légation du cardinal Médicis; cf. *La reprise des relations diplomatiques entre la France et le Saint-Siège, en 1595*, dans la *Revue des Sciences religieuses*, t. II, 1922, p. 237-270; du même, *Le Gallicanisme et la Réforme catholique. Essai sur l'introduction en France des décrets du concile de Trente (1563-1619)*, Paris, 1919, p. 286-301

G. MOLLAT.

12. LÉON XII, pape du 28 septembre 1823 au 10 février 1829. — Au lendemain du décès de Pie VII, les membres du Sacré-Collège se trouvaient divisés en deux camps : les modérés, qui désiraient que fût continuée la sage politique du défunt; les *zelanti*, qui souhaitaient plutôt une réaction. A la surprise de tous, un impotent, le cardinal-vicaire Annibal della Genga, du parti des *zelanti*, fut élu. Les craintes que conçurent de cette élection les cours européennes ne se trouvèrent pas justifiées. Léon XII ne tarda pas à rappeler près de lui Consalvi. Il fit plus : après avoir reçu de ce grand homme d'État « une sorte de testament politique », il se mit en devoir de l'appliquer de point en point. Le souci constant de Pie VII avait été d'entretenir de bonnes relations avec les gouvernements étrangers et de rendre meilleur le sort réservé en Europe aux catholiques; Léon XII suivit la même ligne de conduite. Son court règne se signalera par divers concordats qui établiront l'accord entre l'État et l'Église au sujet des bénéfices ecclésiastiques. Le 26 mars 1824, les diocèses de Hanovre recevront une nouvelle organisation; cf. (A. Mercati), *Raccoltà di Concordati*, Rome, 1919, p. 684. Le 6 mai 1826, un règlement d'administration des biens d'Église sera établi à Lucques. *Ibid.*, p. 697. Le 11 avril 1827, des prescriptions nouvelles relatives à l'élection épiscopale seront imposées aux diocèses rhénans. *Ibid.*, p. 700. Dans les Pays-Bas, le roi Guillaume Ier, contrairement au pacte de 1814, avait instauré une législation, néfaste pour la religion catholique à l'égard de la Belgique. L'épiscopat protesta si énergiquement que le roi se vit contraint d'apaiser le mécontentement général. Il passa un concordat avec Léon XII le 26 mars 1824. *Ibid.*, p. 704. En Suisse, la réorganisation du diocèse de Bâle ne se fit pas sans difficultés. Deux accords, signés le 26 mars et le 7 mai 1828, mirent fin aux débats *Ibid.*, p. 711 et 714. Un moment, on put espérer que le tsar Alexandre Ier se rapprocherait de Rome, mais cet espoir — s'il ne fut pas trompeur — s'évanouit vite et les persécutions contre les Polonais reprirent avec plus de dureté sous le règne de Nicolas Ier : Cf. art. *Alexandre*, du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, 1914, t. II, col. 268-269. Dans l'empire ottoman, les Arméniens fidèles à la foi romaine se trouvaient dans une fâcheuse situation; ils devaient pratiquer leur culte en cachette, plutôt que de reconnaître le patriarche schismatique auquel on voulait les contraindre d'obéir. Trente mille environ furent réduits à prendre la route de l'exil et quittèrent Constantinople. Léon XII fut assez heureux pour intéresser les gouvernements européens à la crise arménienne. Finalement, le sultan reconnut l'existence d'un métropolite catholique qui reçut l'onction sainte, à Rome, le 11 juin 1829.

Un conflit grave faillit se produire entre le Saint-Siège et le roi d'Espagne. Celui-ci, bien qu'ayant perdu toute autorité sur les jeunes états républicains constitués dans l'Amérique du Sud à ses dépens, avait émis la prétention étrange de faire élire évêques, dans ces pays, des candidats de son choix. Malgré les risques qu'il y avait à courir, Léon XII n'hésita pas à trancher le débat irritant. Il déclara, dans le consistoire du 21 mai 1827, qu'il pourvoirait lui-même dorénavant les sièges depuis longtemps vacants de titulaires, sans consulter la cour d'Espagne Enfin, le pape eut la joie d'établir en Écosse, un troisième vicariat apostolique, le 13 février 1827. Cf. *Bullarii romani continuatio*, t. XVII, p. 44.

Léon XII réagit fortement contre les idées philosophiques qui régissaient les esprits de son temps. L'encyclique *Ubi primum*, du 5 mai 1824, condamna l'indifférentisme en matière de religion, *Bullarii romani continuatio*, t. XVI, p. 44, et la constitution *Quo graviora mala*, du 13 mai 1825, la secte des francs-maçons. *Op. cit.*, t. XVI, p. 345. Malgré les objections de son entourage, le pape promulgua le jubilé à l'occasion de l'année 1825. *Op. cit.*, p. 55. Enfin, il réorganisa le tribunal de la Signature, 11 avril 1826. *Op. cit.*, p. 417.

SOURCES. — *Bullarii romani continuatio*, Rome, 1854-1855, t. XVI et XVII; Roskovany, *Monumenta catholica pro independentia potestatis ecclesiasticæ*, Quinque-Ecclesiis, 1847, t. II; Wisemann, *Souvenirs sur les quatre derniers papes*, Tours, 1878; (A. Mercati), *Raccoltà di concordati*, Rome, 1919; Ch. K. J. F. von Bunsen, *Aus seinen Briefen und nach eigener Erinnerung geschildert von seiner Witwe*, éd. F. Nippold, Leipzig, 1868-1871, 3 vol. (Bunsen fut ambassadeur de Prusse à Rome).

TRAVAUX. — Artaud de Montor, *Histoire du pape Léon XII*, Bruxelles, 1843, 2 vol. (cet ouvrage peut servir de source, car l'auteur, ancien chargé d'affaires à Rome, a été témoin oculaire); Ch. Terlinden, *Le conclave de Léon XII d'après les documents inédits* dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1913, t. XIV, p. 272-303; *Guillaume Ier et l'Église catholique*, Bruxelles, 1906, 2 vol; G. de Grandmaison, *Le Jubilé de 1825*, Paris, 1910; Ch. Sylvain, *Grégoire XVI et son pontificat*, Paris, 1899; F. Nippold, *Handbuch der neuesten Kirchengeschichte seit der Restauration von 1814*, Berlin, 1889-1906, 5 vol.

G. MOLLAT.

LÉON XIII, pape du 20 février 1878 au 20 juillet 1903. — I. Léon XIII avant son pontificat. — II. Œuvre doctrinale (col. 338). — III. Action politique (col. 341). — IV. Léon XIII et l'expansion catholique (col. 349) — V. Action intellectuelle, sociale, internationale (col. 353).

I. LÉON XIII AVANT SON PONTIFICAT. — 1° *Jeunesse et débuts.* — Le 2 mars 1810, à Carpineto, dans les monts volsques, naissait — le sixième d'une famille de sept enfants — Joachim-Vincent-Raphaël-Louis Pecci, qui sera plus tard Léon XIII. Par son père, le colonel comte Ludovic Pecci, il se rattachait, très vraisemblablement, à cette ancienne famille des Pecci, qui avait au Moyen Age donné des hommes politiques à l'État siennois, et donné à l'Église un bienheureux et une bienheureuse, Pierre Pecci, fondateur des ermites de Saint-Jérôme, et Marguerite Pecci, servite de Marie. Par sa mère, Anne Prosperi, — « mère des pauvres, femme d'une sainteté antique », lit-on dans son épitaphe, — il était le lointain descendant du célèbre tribun Cola da Rienzi. Il fut élève du collège des jésuites à Viterbe, puis du Collège romain. Docteur en théologie en 1832, il devint membre de l'Académie des Nobles ecclésiastiques, et remporta en 1835 un prix, devant l'Académie théologique de la Sapience, pour un travail sur les appellations directes

au pontife romain. La bienveillante amitié du cardinal Sala, qui avait jadis aidé le cardinal Caprara dans les négociations du Concordat avec Bonaparte, dirigea de bonne heure Joachim Pecci vers des postes de prélature; dès 1837, Grégoire XVI le nommait prélat domestique, référendaire du tribunal de la Signature, *ponent* de la congrégation du *Buongoverno;* et dans la seconde quinzaine de décembre de cette même année, Joachim Pecci devenait coup sur coup sous-diacre, diacre et prêtre.

Trois grands ordres religieux s'étaient rencontrés à l'origine de son éducation intellectuelle et morale. Les traditions de sa famille étaient de nature à lui inspirer une grande ferveur pour l'ordre franciscain : on y parlait volontiers de l'instante neuvaine à saint Louis de Toulouse à la suite de laquelle Charles et Anne-Marie Pecci avaient obtenu un fils, le propre père de Léon XIII. Les jésuites avaient fait de lui un humaniste, qui dès sa prime jeunesse se complaisait au jeu des vers latins et qui, toute sa vie, avec amour, cultivera cette discipline. Et, sur les bancs du Collège romain, Léon XIII s'était orienté, par un attrait décisif, vers celui qu'il appelait l'archimandrite des théologiens, vers saint Thomas, gloire de l'école théologique dominicaine.

Il fut, de 1838 à 1841, délégat à Bénévent. Contrebandiers et bandits inquiétaient cette lointaine dépendance de l'État pontifical, enclavée dans le royaume de Naples; le carbonarisme y paraissait exercer quelque influence occulte; et les hobereaux de la province, s'abandonnant volontiers à des actes de demi-brigandages, essayaient d'intimider, en le menaçant de se plaindre au Vatican, le jeune délégat. Léon XIII fit savoir à l'un d'entre eux que sur le chemin du Vatican il rencontrerait la prison du château Saint-Ange. Une petite armée, organisée par ses soins, traqua les malfaiteurs.

Et la récompense de ces succès fut sa nomination, en 1841, à la délégation de Pérouse, où il fit acte d'initiative sociale par la création d'une caisse d'épargne. A titre de haut fonctionnaire temporel de l'État pontifical, c'est-à-dire d'un État menacé par l'émeute et protégé par l'Autriche, Joachim Pecci, à cette époque de sa vie, nous apparaît animé d'un état d'esprit plutôt légitimiste — de ce même état d'esprit qui, dix ans plus tôt, l'avait amené à applaudir l'intervention autrichienne dans les Romagnes et à demander en ses prières la victoire des prétendants Carlos et Miguel, en Espagne et en Portugal. Mais sa nomination à la nonciature de Bruxelles, en janvier 1843, allait le mettre en présence d'autres horizons politiques.

«C'est mon fils de prédilection», disait de Joachim Pecci le cardinal Lambruschini, secrétaire d'État de Grégoire XVI; et le cardinal, dans ses instructions au nouveau nonce, lui recommandait, comme un « strict devoir », de protéger la « liberté » dont jouissait en Belgique « la religion catholique et l'exercice de l'autorité épiscopale », et de « ne pas se montrer animé d'un zèle indiscret et beaucoup moins encore d'un esprit quelconque de parti. » Un souverain protestant et d'ailleurs animé de dispositions bienveillantes pour la foi catholique; un peuple dont il célébrait, en ses lettres, la bonté et la solide religion; des Chambres où le sentiment catholique était encore prépondérant, mais où le parti catholique, si nombreux qu'il fût, était mal organisé; un ministère « unioniste », le ministère Nothomb, ministère qui comprenait à la fois des libéraux et des catholiques, et qui, fortement attaqué par les éléments anticatholiques du parti libéral, effrayait les catholiques par le dépôt d'un projet de loi confiant au gouvernement central la nomination de tous les membres des jurys d'examen, dont jusque-là les deux tiers étaient nommés par les Chambres : tel fut le spectacle qu'offrait à Mgr Pecci la Belgique religieuse et politique. Contrairement aux suggestions de son prédécesseur Mgr Fornari, devenu nonce à Paris, et qui se montrait favorable au projet Nothomb, et contrairement à l'exemple que lui donnaient les ministres de Prusse, de France et d'Autriche, qui travaillaient activement pour ce projet, Mgr Pecci, d'accord avec les évêques et le parti catholique, s'y montra hostile : il agit auprès de Léopold Ier pour obtenir le retrait du projet auquel fut substituée une combinaison plus favorable aux intérêts catholiques. Mgr Pecci fut également d'accord avec le roi, en même temps qu'avec les évêques, pour faire prévaloir une interprétation nettement catholique de la loi scolaire de 1842, à l'encontre de l'esprit de neutralité que voulait introduire Nothomb dans l'application de cette loi.

L'influence qu'avaient prise à Louvain le traditionalisme et l'ontologisme commençait de préoccuper l'autorité romaine; Mgr Fornari, prédécesseur de Mgr Pecci, avait, dès 1842, envoyé à Rome les œuvres d'Ubaghs et de Tits, pour les faire examiner par les congrégations compétentes; Mgr Pecci saisit de la question les évêques belges; un seul, l'évêque Delebecque, de Gand, en avait aperçu la gravité. Ce péril doctrinal avait amené les jésuites à fonder un cours de philosophie au Collège de la Paix à Namur; des protestations s'élevèrent de la part de l'Université de Louvain et de la majorité des évêques. Mgr Pecci agit en pacificateur en faisant décider que le cours de Namur aurait le caractère d'un cours préparatoire aux études universitaires, et que le Collège de la Paix ne posséderait pas une faculté complète.

Mgr Pecci, sans redouter des conflits de compétence avec les évêques, souhaita et obtint du Saint-Siège les pouvoirs nécessaires pour la réforme des ordres religieux, et il y procéda lui-même, activement, par la visite de plusieurs abbayes. Non moins soucieux des développements du ministère paroissial, il obtint, durant sa nonciature, la création d'environ soixante nouvelles succursales. Il contribua en 1844, par son intervention à la réunion annuelle des évêques belges, à faire créer à Rome le collège ecclésiastique belge, et il sut les convaincre, à l'encontre de leur projet primitif, que ce collège devait être soustrait à leur direction et être confié par le Saint-Siège à un protecteur choisi parmi les cardinaux ré‸idant à Rome.

« Je supplie votre Sainteté, écrivait Léopold Ier à Grégoire XVI, de demander à l'archevêque Pecci un compte exact des impressions qu'il emporte sur les affaires de l'Église en Belgique. Il juge toutes ces choses très sainement. » Ce témoignage d'un souverain protestant sur l'activité diplomatique de Mgr Pecci attestait la souplesse d'intuition avec laquelle, dans cet État belge issu de la Révolution de 1830, l'ancien fonctionnaire de l'État pontifical avait su s'adapter aux mœurs politiques d'un régime parlementaire, et garder la confiance de l'État sans rien abdiquer, nous l'avons vu, des intérêts de l'Église.

2° *L'épiscopat à Pérouse; le conclave.* — Dans le consistoire du 19 janvier 1846, Grégoire XVI préconisait Mgr Pecci évêque de Pérouse, dont naguère il avait été délégat. Il allait occuper ce siège épiscopal trente-deux ans durant. Les premières années de son épiscopat furent très agitées : c'était l'époque où Pie IX, après avoir été salué par l'opinion publique italienne comme un libérateur, avait le double chagrin de voir l'émeute se dresser contre lui et l'Autriche intervenir, en dictatoriale protectrice, sur certains points de ses États, parmi lesquels était Pérouse. Mgr Pecci, qui peu de mois auparavant, avait accueilli dans son évêché l'abbé Gioberti, partagea tour à tour

les joyeuses espérances et les âpres chagrins du pontife.

L'expérience politique qu'il rapportait de Belgique le désignait aux évêques de la province de Spolète pour rédiger, à la fin de 1849, le rapport collectif qui leur était demandé par le pape sur les mesures propres à raffermir la loyauté des sujets pontificaux. Dans le rapport il insista sur deux points : 1 le rôle de la presse catholique, et la nécessité de créer des journaux religieux placés sous la discipline immédiate des Ordinaires; 2. la nécessité de développer l'instruction primaire, secondaire et supérieure, et d'instruire spécialement les ecclésiastiques dans les sciences profanes, en face des incrédules qui, « pour la perte de plusieurs, abusent de la physiologie, de la chimie, de la géologie, et des autres sciences naturelles. » Déjà se dessinait, dans ce programme, la tendance du futur pape Léon XIII, toujours prêt à inviter les fidèles à manier au nom même de leur *Credo*, et pour l'avantage de l'Église, ces deux armes dont les partis hostiles à l'Église se seraient volontiers attribué le monopole : l'arme de l'école et l'arme de la presse. Pie IX, quatre ans plus tard, dans le consistoire du 19 décembre 1853, créait Mgr Pecci cardinal-prêtre de la sainte Église romaine, du titre de Saint-Chrysogone.

Les années 1857-1860 furent pour Pérouse des années tragiquement sanglantes : l'émeute révolutionnaire fut l'objet, en juin 1859, d'une répression terrible, due aux Suisses de l'armée pontificale; et non moins terribles, ensuite, furent, en septembre 1860, les représailles des Piémontais, maîtres de la ville, et l'atroce exécution du curé Santi. Entre ces deux événements, entre le dernier effort du pouvoir pontifical pour se maintenir à Pérouse et les premiers succès piémontais qui représentaient l'annexion de la ville au jeune royaume subalpin, se place une lettre pastorale du cardinal Pecci, du 12 février 1860, sur le pouvoir temporel : il y démontrait que la légitimité de ce régime était égale, en droit, à celle des autres souverainetés; que, seule, la souveraineté du pape pouvait garantir l'indépendance du Saint-Siège et l'unité de l'Église; que le pape autrefois avait été contraint, par la volonté des souverains et des peuples, de devenir roi; et que, s'il était le sujet d'une puissance, il serait facile d'opposer à la publicité de ses actes spirituels l'argument de la raison d'État, et d'étouffer ainsi la vérité à sa naissance. Quelques mois plus tard, le cardinal se trouvait devenu le sujet d'une puissance hostile à la papauté, et qu'il considérait comme usurpatrice : il allait cependant, comme évêque, comme citoyen, entrer en rapports avec cette autorité de fait, et, tout en réservant les droits du Saint-Siège à sa souveraineté temporelle, écrire au commissaire royal, au nom des évêques de sa province, pour protester contre la suppression des juridictions ecclésiastiques, contre la laïcisation de l'état-civil et l'institution du mariage civil, contre la spoliation et le bannissement des ordres religieux. Pas d'invectives dans cette lettre, pas de menaces, mais des invitations pressantes, éloquentes à l'autorité civile, pour qu'au nom même des intérêts moraux et sociaux elle corrige et réforme ses propres abus. Telle sera la tactique et la méthode de Léon XIII à l'endroit des divers États de la chrétienté : sa politique ne sera jamais une politique de protestations violentes, mais visera, bien plutôt, à combattre les gouvernements sur leur propre terrain, avec leurs propres principes de liberté, par eux affichés, mais par eux aussi souvent violés. Neuf fois de suite, le cardinal Pecci fut amené à adresser aux nouveaux maîtres de Pérouse des protestations solennelles contre leur politique religieuse; jamais dans ces protestations il ne se départit de cette méthode, plus persuasive que belliqueuse. Mais il ne laissait pas périmer la protestation primordiale, celle qui visait l'attentat commis contre les États pontificaux; et lorsqu'une circulaire du ministre Minghetti, le 26 octobre 1861, invita les évêques à se prononcer en faveur du régime piémontais, le cardinal Pecci rédigea, tout au contraire, une adresse de fidélité à Pie IX, que signèrent avec lui tous les évêques d'Ombrie.

En dépit des angoisses politiques, le cardinal ne négligeait pas, dans Pérouse, les préoccupations strictement religieuses de son office, et en particulier l'éducation du clergé. Sous les auspices de son frère Joseph Pecci, ancien jésuite, devenu professeur de philosophie au séminaire de Pérouse, ce séminaire devint l'un des premiers foyers du renouveau de la philosophie thomiste; et Mgr Pecci, pour accélérer ce renouveau, y établit en 1859 l'Académie de Saint-Thomas, destinée aux ecclésiastiques désireux d'approfondir les doctrines de la *Somme*.

Son mandement de 1864, quelques mois avant le *Syllabus*, condamnait la plupart des erreurs contre lesquelles Pie IX allait s'élever; il revenait à la charge, dans son mandement de 1867, sur les prérogatives de l'Église et ses rapports avec la société civile. Pie IX avait condamné cette proposition d'après laquelle l'Église doit se réconcilier avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne; et le cardinal Pecci, pour expliquer et justifier l'anathème, distinguait entre la civilisation véritable, qui était l'union des deux sociétés civile et religieuse, et « la civilisation moderne qui est leur séparation, la religieuse demeurant cependant subordonnée à la civile. » Les idées contenues dans cette lettre se rapprochaient singulièrement du schéma *de Ecclesia*, qui devait être voté, trois ans plus tard, au concile du Vatican.

Le cardinal Pecci ne joua pas dans ce concile un rôle notoire : il vota, avec la majorité des Pères, pour l'infaillibilité pontificale. Les deux lettres pastorales de 1877 et 1878 sur les harmonies de l'Église et de la civilisation marquèrent, peu de temps avant la mort de Pie IX, le testament de l'épiscopat du cardinal Pecci et la préface de son pontificat; on y sentait le souffle de charité sociale qui l'avait amené, en 1875, à organiser dans sa ville épiscopale, sur le modèle de l'Œuvre française des cercles catholiques d'ouvriers, les jardins de saint Philippe de Néri, et qui plus tard inspirera l'encyclique sur la condition des ouvriers; et déjà l'on y trouvait cette cordialité d'accent à l'égard de la saine civilisation et du vrai progrès, cet esprit d'hospitalité à l'endroit de toutes les légitimes conquêtes du génie humain, cette aspiration de l'Église à devenir l'instigatrice de toute campagne généreuse, qui caractériseront le pontificat de Léon XIII.

Le 21 septembre 1877, Pie IX nommait le cardinal Pecci camerlingue de l'Église romaine : à ce titre le cardinal, au lendemain de la mort de Pie IX, (7 février 1878) dut s'occuper de la préparation du conclave, et tout d'abord, de sauvegarder, durant l'interrègne, les droits du Saint-Siège vis-à-vis du gouvernement italien. Le conclave se déroula sans trouble; aucune puissance laïque n'eut l'inconvenance de faire usage de ce prétendu droit de *veto* qui, vingt-cinq ans plus tard, manié par l'Autriche, devait exclure de la Chaire de Pierre le secrétaire d'État de Léon XIII. Le 20 février, le cardinal Pecci fut élu pape et prit le nom de Léon XIII.

II. L'ŒUVRE DOCTRINALE DE LÉON XIII. — 1° *Les débuts du pontificat.* — Du jour même de son élection furent datées trois lettres adressées à l'empereur d'Allemagne, au tsar de Russie, au président de la Confédération helvétique : elles réclamaient liberté et justice pour les catholiques qui, dans ces trois pays, étaient persécutés : aller au-devant des pouvoirs hostiles pour

tenter de les désarmer par de pacifiants pourparlers, telle devait être la tactique favorite de ce pontificat. La première allocution consistoriale de Léon XIII, le 28 mars, déplora hautement que le Siège apostolique, dépouillé de son principat civil par la force, en fût réduit à ne pouvoir absolument jouir de l'usage plein, libre et indépendant de la puissance qui lui est propre. La première encyclique (encyclique *Inscrutabili*) recherchait les maux dont souffrait la société humaine et en signalait les principaux remèdes : ainsi l'Église s'affirmait-elle, dès le début de ce règne, comme préoccupée de se pencher sur toutes les détresses morales de la famille humaine, pour les soigner et les guérir. Elle dira sans cesse à l'humanité, par la bouche de Léon XIII : Vous avez besoin de moi; et sans cesse, en ses documents successifs, elle travaillera à susciter, dans l'âme moderne, la conscience de ce besoin. Les prophètes superficiels qui, se grisant de formules sommaires, avaient rêvé d'un pape « libéral » succédant à un pape « intransigeant » furent déçus; on retrouvait dans les documents de Léon XIII toute la substance doctrinale des encycliques de Pie IX, avec je ne sais quelle nouveauté d'accent, qui mettait la mère Église, ses lumières, ses grâces, son dévouement, à la disposition du genre humain, et qui d'ailleurs proclamait avec instance (lettre du 27 août au cardinal Nina) qu'en l'Église seule résidait la vertu suffisante pour restaurer les ruines de la société. Ce fut pour les imprudents prophètes une déception nouvelle, que cette lettre au cardinal Nina, qui venait de succéder, comme secrétaire d'État, au défunt cardinal Franchi : le pape y énumérait les griefs du Siège apostolique contre le gouvernement italien, sans en omettre aucun. Mais tout en même temps son esprit de paix s'attestait dans la phrase où il se réjouissait des « négociations amicales » entamées avec l'Allemagne du *Culturkampf*; et les beaux songes d'apôtre qui seront l'honneur de son pontificat commençaient de se laisser entrevoir lorsque Léon XIII parlait du réveil religieux des Églises d'Orient. « Toujours disposé, dira-t-il au Sacré Collège le 31 janvier 1879, à tendre une main amie à quiconque, revenant avec bonne volonté et repentir au sein de l'Église, cesse de l'attaquer, nous continuerons à combattre contre ceux qui lui font la guerre, et nous persévérerons avec fermeté et constance dans la défense de ses droits, de son indépendance et de sa liberté. » Ainsi s'attestait, dès la première année du pontificat, l'esprit qui toujours l'animera.

Dès le printemps de 1879, Léon XIII aura la joie de recevoir la soumission de Mgr Kupelian, chef du schisme arménien qui avait succédé à la proclamation de l'infaillibilité. « Oh! combien nous sont chères les Églises d'Orient! s'écriera le pape. Combien nous admirons leurs antiques gloires. Combien nous serions heureux de les voir resplendir dans leur grandenr première! »

Des attentats en Allemagne, en Espagne, en Italie, avaient ému partout l'opinion publique. Léon XIII, dès le 28 décembre 1878, dirigea contre la fausse philosophie des apôtres socialistes l'encyclique *Quod apostolici*. En face de l'esprit d'égalité qui refuse l'obéissance à l'autorité, il montre ce qu'est l'égalité chrétienne, égalité de nature et de fin, qui n'exclut pas l'inégalité de droits et de puissance. Il signifie à la famille humaine qu'en s'écartant de la doctrine chrétienne sur le respect et sur l'exercice du droit de propriété, elle retourne à l'esclavage ou se condamne à de perpétuelles révolutions.

On voit sur quelle largeur d'horizons s'étend, dès le lendemain de son avènement, le regard de Léon XIII. Parce que la presse laïque insistera surtout sur ses rapports avec les chefs d'État et sur le rôle qu'il jouera dans la politique générale, des formules sommaires feront de lui un pape politique, un pape diplomate. Prendre ces formules pour des définitions adéquates de la personnalité de Léon XIII, pour des résumés exacts de son action, ce serait oublier ou méconnaître son rôle de docteur religieux et social, ses besognes de restauration philosophique, ses actives et ardentes ambitions de souverain spirituel, désireux d'unifier toutes les Églises dans l'Église même dont il est le chef.

2° *Les enseignements doctrinaux de Léon XIII.* — On peut tirer, du recueil des encycliques de Léon XIII, une doctrine de la vie chrétienne. Elle s'énonce, le 25 décembre 1888, dans l'encyclique *Exeunte anno*, où Léon XIII déclare que « le moyen de guérir les plaies dont le monde souffre, c'est de revenir, dans la vie publique comme dans la vie privée, à Jésus-Christ et à la loi chrétienne de la vie. »

Sœur Marie du divin Cœur, née Marie de Droste-Vischering, petite-nièce du célèbre archevêque de Cologne, religieuse du Bon Pasteur d'Angers, et supérieure du couvent de Porto en Portugal, fit savoir à Léon XIII, en 1898 et 1899, qu'elle avait reçu du Christ une mission surnaturelle : le Christ voulait qu'elle suggérât au pape l'idée de consacrer au Sacré-Cœur le monde entier, et non seulement les baptisés, mais tous les autres êtres humains, « pour lesquels le Christ a donné aussi sa vie et son sang. » Les informations prises sur sœur Marie du divin Cœur et les avis recueillis par Léon XIII auprès de certains théologiens éminents, spécialement auprès du cardinal Mazzella, sur le caractère universel de l'œuvre rédemptrice, amenèrent Léon XIII, le 25 mai 1899, à consacrer l'humanité tout entière au Sacré-Cœur par l'encyclique *Annum Sacrum*.

Cette encyclique *Annum sacrum*, les encycliques *Tametsi* (1900) sur le Christ rédempteur, *Miræ caritatis* (1902) sur l'Eucharistie, précisèrent les avances du Christ au chrétien, et les méthodes d'union de l'âme avec le Christ. Les encycliques *Provida matris* (1895) sur la Pentecôte et *Divinum illud* (1897) sur le Saint-Esprit rappelèrent à l'attention des fidèles le rôle de la grâce dans la vie chrétienne. Léon XIII insista, dans neuf encycliques successives, sur la dévotion à la Vierge et sur la pratique du rosaire; son encyclique *Quanquam pluries* (1889) recommanda la dévotion à saint Joseph. Le renouveau de l'esprit fransciscain fut puissamment favorisé par son encyclique *Auspicato*, du 17 septembre 1882, sur le Tiers Ordre de saint François; les nouvelles constitutions données au Tiers Ordre, le 5 juin 1883, en adoucirent les règles, pour qu'il s'adaptât mieux aux nécessités présentes; et les congrès du Tiers Ordre qui succédèrent à ces actes pontificaux favorisèrent l'épanouissement, sous les auspices de la règle franciscaine, du mouvement catholique social. La vie congréganiste, sous Léon XIII, fut encouragée par d'importants documents : tel le bref du 12 juillet 1892, qui décida que toutes les congrégations bénédictines seraient désormais placées sous la juridiction suprême d'un abbé primat, qui résiderait à Rome, à Saint-Anselme; telle la constitution apostolique du 4 octobre 1897, qui unifia en un seul corps les diverses branches de l'Observance franciscaine.

Il n'est aucune question intéressant la vie familiale, civique, sociale, qui n'ait attiré le regard de Léon XIII. L'encyclique *Arcanum* (14 février 1880) sur l'organisation de la famille rappela la doctrine de l'Église sur le mariage chrétien, et tenta d'opposer une digue aux campagnes qui, dans divers pays, s'ébauchaient en faveur du divorce.

L'encyclique *Diuturnum* (29 juin 1881), trois mois après l'assassinat du tsar Alexandre II, rappela les

doctrines de l'Église sur l'autorité politique. Léon XIII protestait contre ceux qui considéraient toute autorité comme déléguée par le peuple et révocable par le peuple. Que les chefs de la société pussent en certains cas être choisis par la multitude, il l'admettait volontiers; mais par le fait de ce choix, précisait-il, « les droits du principat ne sont pas conférés; l'autorité n'est pas donnée; on désigne seulement qui doit l'exercer. » Ainsi maintenait-il, tout ensemble, la liberté pour les peuples de se donner le genre de gouvernement qui leur convient, et le principe primordial : *Omnis potestas a Deo.* En même temps qu'il affirmait les droits de l'autorité, il rappelait que si elle se met en opposition manifeste avec le droit naturel ou la volonté de Dieu, ses ordres sont sans valeur. « L'autorité des princes est nulle, là où manque la justice. » Et Léon XIII proclamait que l'Église, « jamais ennemie d'une honnête liberté, avait toujours et en tous lieux détesté la tyrannie. »

L'encyclique *Humanum genus* (21 avril 1884) dénonça les sectes franc-maçonniques comme un péril social : Léon XIII établissait qu'elles traduisaient en acte les principes du naturalisme, qu'elles combattaient non seulement l'Église, mais les vérités que la raison naturelle fait connaître.

L'encyclique *Immortale Dei* (19 novembre 1885) sur la Constitution des États définit la distinction des deux pouvoirs, marqua la nécessité de leur harmonieuse coordination, rappela l'influence exercée par l'Église sur la société civile pour le bonheur des peuples, et expliqua que les condamnations portées par Grégoire XVI et Pie IX contre les théories du droit nouveau n'impliquent la condamnation d'aucune forme de gouvernement, ni de la participation du peuple à la direction des affaires, ni d'une juste liberté populaire, ni d'une tolérance de fait à l'endroit des autres religions, lorsque cette tolérance est légitimée par la nécessité d'obtenir un grand bien ou d'éviter un grand mal.

L'encyclique *Libertas* (20 juin 1888) définissait la nature de la liberté et précisait ce qu'il y a d'admissible et ce qu'il y a de faux dans les idées et dans la phraséologie contemporaine relative à la liberté de conscience, à la liberté des cultes, à la liberté de la presse, à la liberté de l'enseignement.

L'encyclique *Sapientiæ christianæ* (10 janvier 1890) complétait l'encyclique *Libertas* en développant les principaux devoirs du citoyen.

On pouvait tirer du *Syllabus* et des autres enseignements de Pie IX la théorie de ce que n'est pas l'État, de ce que ne peut pas l'État, et de ce que ne doit pas l'État : les enseignements de Léon XIII, non moins inspirés par la théologie traditionnelle, expliquèrent ce qu'est l'État, ce qu'il peut, ce qu'il doit; et de part et d'autre on reconnut la même doctrine, mais elle était, si l'on peut ainsi dire, différemment campée; immuable en son essence, elle avait, d'un règne à l'autre, changé d'attitude, non de contenu. Pour ce qui est des directives se rapportant à l'étude de la Bible, voir ci-dessous, col. 354.

III. Action politique de Léon XIII. — 1° *Ses directions politiques.* — Ce fut l'une des idées fondamentales de Léon XIII que les intérêts de l'Église et de la défense catholique ne doivent ni se laisser compromettre par les partis politiques, ni se laisser solidariser avec les intérêts de ces partis.

« Il faut, écrivait Léon XIII en 1882 aux évêques d'Espagne, fuir la fausse opinion de ceux qui unissent la religion avec un parti politique, et la confondent avec lui au point de déclarer que ceux qui appartiennent à un autre parti ont à peu près renié le nom catholique. C'est là faire entrer à tort les factions politiques dans l'auguste champ de la religion, vouloir détruire la concorde fraternelle et ouvrir la porte à une multitude d'inconvénients funestes. »

Ces lignes définissent avec une exacte précision l'esprit dont s'inspirait sa politique dans les divers pays. Ses avis répétés aux journalistes catholiques, sa doctrine sur le respect dû à l'autorité des nonces, étaient comme les corollaires de ce principe souverain : liberté de l'Église à l'endroit des partis politiques,

Le 2 février 1879, recevant un millier de journalistes, Léon XIII leur traçait leur ligne de conduite : il leur recommandait un langage « grave et tempéré qui d'une part n'offensât pas le lecteur par une âpreté intempestive, et qui, de l'autre, ne se mît pas au service d'un parti pris ou d'intérêts particuliers aux dépens du bien commun », et il regrettait que certains « voulussent définir à leur gré des controverses publiques de grande importance relatives à la condition du Siège apostolique lui-même, et parussent avoir des sentiments divers de ceux qu'exigent la dignité et la liberté du pontife romain. » Léon XIII voulait que la presse religieuse, en tant que militant pour le catholicisme, défendît le Saint-Siège comme le Saint-Siège voulait être défendu.

Un des documents les plus importants de la politique pontificale au XIXe siècle fut la note du cardinal Jacobini sur le pouvoir des nonces (13 avril 1885); cette note relevait les allégations erronées du publiciste espagnol Ramon Nocedal, qui insinuait que, la mission des nonces étant purement extérieure et diplomatique, les évêques n'avaient pas à tenir compte de leurs instructions. « Les actes du nonce que le Saint-Siège n'a ni ignorés ni réprouvés, protestait le cardinal, peuvent être considérés avec raison comme appartenant au Saint-Siège lui-même. » Et le cardinal Pitra, dans une lettre à un journaliste hollandais, s'étant montré propice aux tendances de Nocedal, Léon XIII lui-même prit la plume, dans une lettre au cardinal Guibert, pour blâmer les catholiques qui, par des voies obliques et dissimulées, résistent à la direction du pape et de ses évêques, ceux qui, tout en défendant les droits du pape, méprisent les évêques qui lui sont unis, ceux qui opposent un pape à un autre pape.

La théorie même de la bonne ordonnance sociale — et non point seulement un considérant d'opportunité — induisait Léon XIII à réclamer des catholiques, « tant que les exigences du bien commun le demanderaient », l'acceptation des régimes établis. Ni ombrageux, ni boudeur, ni perturbateur, ni frondeur, ni révolté, ni retardataire, mais activement dévoué à l'harmonie naturelle des deux sociétés religieuse et civile, tel devait être le catholique, d'après le catéchisme civique de Léon XIII.

2° *L'action de Léon XIII dans les divers États.* — 1. *Léon XIII et l'Italie.* — Les désordres douloureux auxquels donna lieu dans les rues de Rome, en une nuit de juillet 1881, le transfert à Saint-Laurent-hors-les-Murs de la dépouille mortelle de Pie IX amenèrent Léon XIII à protester solennellement, dans l'allocution du 4 août 1881, puis dans l'encyclique *Etsi nos* du 15 février 1882, contre la situation faite au pape à Rome. Léon XIII, en 1882 et 1884, considéra comme des attentats contre sa souveraineté le droit que s'attribuèrent les tribunaux italiens de juger eux-mêmes un conflit survenu entre le Vatican et l'un de ses fonctionnaires, l'ingénieur Martinucci, et le droit que s'attribua le gouvernement italien, malgré les protestations du Saint-Siège auprès des divers États, de convertir en rentes italiennes les biens de la Propagande, institution éminemment catholique et internationale. De pareils actes officiels rendaient singulièrement ingrate et décevante la campagne poursuivie par certains éléments « conciliateurs », qui

souhaitaient un rapprochement entre le Vatican et le Quirinal. Les livres du P. Curci, qui plaidaient avec une certaine véhémence en faveur d'une politique de compromis, furent frappés de condamnation; l'existence du journal l'*Aurora*, qui ressemblait un peu au lancement d'un ballon d'essai, fut éphémère.

La pensée définitive de Léon XIII au sujet du pouvoir temporel trouva son expression la plus complète dans la lettre publique qu'il adressa, le 16 juin 1887, au cardinal Rampolla, son nouveau secrétaire d'État, pour définir les grandes lignes de sa politique. « Il faut qu'il soit évident pour tous, y disait-il, que la liberté du Pape n'est pas entravée. » Ce mot résumait sa constante sollicitude : il ne voulait pas seulement que le Pape fût libre, mais qu'aux yeux de tout l'univers il apparût libre. « Ni électeurs ni élus ! » Telle était la consigne par laquelle Léon XIII défendait aux catholiques d'Italie de prendre part aux élections politiques, consigne qu'observaient avec quelque docilité les catholiques du nord de l'Italie et ceux des anciens États romains, mais à laquelle se dérobaient, dans le midi de l'Italie, un très grand nombre d'électeurs. Dans les régions où cette discipline s'observa, les catholiques qui se tinrent à l'écart du terrain politique se tournèrent avec d'autant plus de zèle vers les œuvres sociales et se préparèrent ainsi, par l'activité déployée dans l'Œuvre des congrès, à devenir des chefs de l'opinion publique, le jour où la papauté déclarerait que l'heure aurait enfin sonné, pour eux, de s'orienter vers l'arène parlementaire. Sous la direction de Léon XIII, le comte Medolago Albani et le professeur Giuseppe Toniolo présidèrent à cette tâche préparatoire de l'éducation civique et sociale des catholiques, qui devait, dans la pensée du pape, devancer, avec une sage lenteur, leur éventuelle entrée dans la vie publique.

2. *Les difficultés de Léon XIII avec les souverainetés laïques.* — Il y a comme deux étapes dans l'histoire de la diplomatie pontificale sous Léon XIII. Dans la première étape, il vise à rentrer ou à se maintenir en bons rapports avec les diverses puissances, quelque hostiles à l'Église, parfois, que soient les courants dont s'inspirent leurs décisions. Puis, dans une seconde étape, profitant de la cordialité même de ses rapports avec elles, il cherche et réussit à jouer un rôle dans les questions internationales, rôle conforme à l'office de pacificateur, de médiateur, qui est tout naturellement celui du pontife romain.

Au cours de la première étape, il était inévitable que parfois s'accusassent des divergences, ou même des débuts de conflit, entre les habitudes politiques des partis catholiques, dans les divers pays, et les nouvelles directions du Saint-Siège.

a) *Allemagne.* — Ce que voulait le *Centre*, en Allemagne, c'était l'abolition pure et simple des fameuses *lois de mai*. Mais on sentait Léon XIII tout prêt à chercher et à envisager avec Bismarck les compromis ou les atténuations d'où pourrait résulter provisoirement une application tolérante, plus aisément acceptable pour l'Église, de certains articles des lois de mai. Ce fut pour Léon XIII une première victoire, au lendemain de la démission du ministre Falk, que la déclaration faite par son successeur Puttkamer invitant la police, en cas d'infractions commises contre les lois de mai par les prêtres catholiques, à informer simplement le président de la province au lieu de les déférer aux parquets (20 janvier 1880). Le 24 février suivant, Léon XIII écrivait à l'archevêque Melchers, de Cologne, que, pour hâter l'accord, il était disposé à souffrir que les noms des curés inamovibles fussent communiqués au gouvernement par les évêques avant l'instruction canonique. Le projet de loi que déposait Bismarck le 20 mai 1880 accordait au gouvernement un pouvoir discrétionnaire dans l'application des lois de mai : à la dictature draconienne de ces lois devait se substituer, désormais, la dictature capricieuse de l'administration. Ni la papauté ni le parti du Centre ne pouvaient considérer le règne de l'arbitraire comme un progrès vers la paix. Mais des progrès notables s'accomplirent lorsque le chancelier annonça que les administrateurs ecclésiastiques ou vicaires capitulaires préposés aux diocèses dont les évêques étaient déposés ou décédés seraient dispensés de tout serment de docilité aux lois de mai, et lorsque, dans l'été de 1881, le baron de Schloezer fut accrédité comme ministre de Prusse auprès de Léon XIII. La nomination de Mgr Korum à l'évêché de Trèves fut un pas décisif : pour la première fois depuis les lois de mai, Rome et Berlin s'entendaient pour faire un évêque. En vertu de la loi prussienne du 31 mai 1882, l'État pouvait, s'il le voulait, rappeler les évêques déposés; il ne pouvait plus, à lui seul, installer des curés; et la nécessité pour les clercs de subir un examen d'État était supprimée. La loi prussienne du 11 juillet 1883 permettait au gouvernement de tolérer que, dans certains districts, les cures fussent, provisoirement et à titre précaire, confiées à des prêtres auxiliaires, sans que leur nomination fût soumise à une notification préalable. Ce fut seulement trois ans plus tard que Bismarck consentit à envisager une revision formelle des lois de mai : elle fut réalisée par la loi du 21 mai 1886 et par la loi du 29 avril 1887. Léon XIII, entre le vote de ces deux lois, fit une concession au sujet de la présentation des noms des curés désignés pour les cures vacantes; il tenta d'obtenir que le Centre se montrât favorable au projet de septennat militaire que Bismarck voulait faire voter par le Reichstag; enfin, tandis que le Centre trouvait que le second projet de loi laissait encore une trop grande marge à l'arbitraire gouvernemental, Léon XIII insista pour que le Centre le votât, et c'est à quoi consentit Windthorst, pourvu que son parti ne prît aucune part à la discussion même de la loi. Quelle que fût, à certaines minutes, la tension des rapports entre le pape et le Centre, on peut dire que Bismarck, qui tantôt cherchait à rétablir la paix religieuse à l'écart de Rome par une collaboration avec le Centre, et qui tantôt cherchait à la rétablir à l'écart du Centre par une collaboration avec Rome, fut déçu dans ses calculs, et que, du *Culturkampf*, ainsi pacifié, ni la papauté ni le parti du Centre ne sortirent vaincus.

b) *France.* — Tandis qu'en Allemagne la paix religieuse s'était lentement rétablie, on constatait au contraire qu'en France elle était de plus en plus compromise par les votes parlementaires et les mesures administratives. Léon XIII, en 1880, essaya d'épargner à l'ensemble des congrégations les mesures d'expulsion qui avaient frappé les jésuites, en invitant les supérieurs de ces congrégations à signer une déclaration attestant qu'elles n'étaient pas hostiles aux institutions établies; des indiscrétions prématurées firent malheureusement obstacle à l'efficacité politique de cet acte. L'expulsion des congrégations et les autres dangers dont était menacé le catholicisme français, loi scolaire, loi du divorce, service militaire des clercs provoquèrent plusieurs protestations successives de Léon XIII, d'abord dans une lettre publique au cardinal Guibert (22 octobre 1880), puis dans une lettre à Jules Grévy (mars 1883) qui ne fut publiée qu'en 1894 par Mgr de T'Serclaes, enfin dans l'encyclique *Nobilissima Gallorum gens*, de 1884. Ce fut une bonne fortune pour la papauté, en ces années 1879-1882, où l'extrême gauche aurait souhaité une séparation immédiate entre l'Église et l'État, d'être représentée à Paris par le diplomate accompli qu'était Mgr Czacki. Lorsqu'en septembre 1879 Léon XIII avait nommé

ce prélat à la nonciature de Paris, le marquis de Gabriac, alors ambassadeur à Rome, écrivait à son gouvernement : « C'est un véritable cadeau que, dans sa pensée, le Saint-Père fait à la France, en se séparant d'un homme qui possède sa confiance entière et en nous le donnant. Le nouveau nonce a les intentions les plus larges. Les violents seuls auront le droit de le haïr. » Le jeune prélat Domenico Ferrata, secrétaire de la nonciature aux côtés de Mgr Czacki, sera à son tour, dix ans plus tard, nonce à Paris, et s'inspirera du même esprit dont s'inspirait Mgr Czacki; et de même que celui-ci avait réussi à empêcher une rupture entre la République et le Saint-Siège, de même, les succès épisodiques que remportera la politique de ralliement seront dus à Mgr Ferrata.

Léon XIII, qui avait en 1885 invité le comte Albert de Mun à s'abstenir de fonder un parti catholique avec programme contre-révolutionnaire, et qui, en 1889, demeura à l'écart de la campagne boulangiste soutenue par de nombreux catholiques, fut convaincu, par l'échec même de cette campagne, qu'il était opportun d'inviter les catholiques de France à se grouper sur le terrain constitutionnel : le cardinal Lavigerie fut chargé par Léon XIII d'être le messager des idées de « ralliement ». Lavigerie choisit lui-même les circonstances et la forme dans lesquelles il allait accomplir son message : le toast d'Alger, du 12 novembre 1890, provoqua tout de suite, parmi les catholiques de France, de violentes polémiques. Léon XIII, après beaucoup de temporisations, publia, le 16 février 1892, l'encyclique *Au milieu des sollicitudes*, dans laquelle il affirmait de nouveau la distinction entre les pouvoirs établis et la législation et conviait les catholiques à adhérer, en fait, à la République, pour combattre de toutes leurs forces, par tous les moyens honnêtes et légaux, la législation antichrétienne. La dissolution de l'*Union de la France chrétienne*, où le cardinal Richard avait voulu grouper catholiques monarchiques et catholiques constitutionnels sur un terrain de neutralité politique, eut lieu en mars 1892 sur l'ordre de Léon XIII. Les déclarations du ministre Spuller sur l'esprit nouveau (3 mars 1894) parurent un instant acheminer la politique française vers cet idéal de paix religieuse qui obsédait la pensée de Léon XIII; et toute l'action du nonce Ferrata tendait à réaliser cet idéal. Mais les catholiques demeuraient divisés, et la prétention qu'émirent certains d'entre eux, en 1898, de ne voter que pour des candidats qui répudieraient formellement les lois militaire et scolaire, priva d'un certain nombre de voix catholiques les candidats de la gauche modérée et favorisa le succès des éléments radicaux. Ce succès eut pour conséquence le vote, en 1901, d'une loi sur les associations qui mettait les congrégations hors du droit commun, et les dernières années du pontificat de Léon XIII furent attristées par les prodromes de la persécution « combiste » qui devait aboutir à la séparation des Églises et de l'État.

c) Belgique. — Dans cette Belgique où quarante ans plus tôt il avait été nonce, Léon XIII, dès le début de son pontificat, se heurta à des difficultés graves.

Le ministère Frère-Orban voulut donner à croire à l'opinion belge que les démarches temporisatrices du Saint-Siège au cours des débats sur la loi scolaire et les conseils de modération qu'il donnait à l'épiscopat, équivalaient à un désaveu de l'attitude très hostile qu'avaient prise les évêques à l'endroit du projet de loi : c'était ne tenir aucun compte des condamnations de principe que maintenait Léon XIII contre la neutralité scolaire, et des plaintes très significatives que, dans trois lettres successives, il avait adressées au roi des Belges. Un jour vint, en juin 1880, où le ministère Frère-Orban, ne pouvant maintenir ces interprétations erronées et constatant que le Vatican ne se dissocierait pas d'avec les évêques, rompit avec le Saint-Siège les rapports diplomatiques.

En dépit de cette rupture, Léon XIII se montra toujours hostile à la tendance qu'avaient certains catholiques belges de blâmer comme trop libérale la constitution sur laquelle reposait depuis le lendemain de 1830 le jeune État belge. Dans une lettre aux évêques belges, Léon XIII rappela que « si l'Église maintient et défend dans toute leur intégrité les doctrines sacrées et les principes de droit, dans les coutumes du droit public comme dans les actes de la vie privée, elle garde néanmoins en cela la juste mesure des temps et des lieux; et comme il arrive ordinairement dans les choses humaines, elle est contrainte de tolérer quelquefois des maux qu'il serait presque impossible d'empêcher sans s'exposer à des calamités et à des troubles plus funestes encore. »

Quatre ans plus tard, le rétablissement des relations diplomatiques entre le Saint-Siège et la Belgique faisait grand honneur au nonce Ferrata.

d) Suisse. — La Suisse religieuse, lorsque Léon XIII prit la tiare, était très troublée : l'esprit du *Culturkampf* avait passé d'Allemagne en Suisse. Les diocèses étaient veufs d'évêques : Mgr Lachat était expulsé de Bâle, Mgr Mermillod de Genève. Léon XIII supprima le vicariat apostolique de Genève, nomma Mgr Mermillod évêque de Lausanne et Genève avec résidence à Fribourg, amena Mgr Lachat à renoncer au siège de Bâle, et lui confia l'administration apostolique du canton du Tessin : ces diverses mesures rétablirent en Suisse la paix confessionnelle, et Léon XIII scella cette paix en appelant à Rome, comme cardinal, Mgr Mermillod, dont la personnalité avait été trop directement engagée dans des luttes qui n'étaient plus qu'un souvenir.

e) Autriche-Hongrie. — Le pontificat de Léon XIII marqua, pour l'empire austro-hongrois, si longtemps éprouvé par la crise joséphiste, les débuts d'un réveil religieux. Ni le pape ni le cardinal Rampolla ne furent jamais dupes du « catholicisme de cour » qui régnait à Vienne, façade trompeuse, à l'abri de laquelle une bureaucratie souvent incroyante gênait et paralysait, dans le pays, tout épanouissement de la vie catholique. Le mouvement de congrès catholiques auquel donna lieu, en Hongrie, la lettre apostolique du 2 septembre 1893, la résistance qu'opposèrent les catholiques hongrois à la loi de 1894 sur le mariage civil, les encouragements donnés par le Saint-Siège, malgré la cour de Vienne et l'aristocratie viennoise, au parti des chrétiens sociaux créèrent, en Hongrie et en Autriche, une atmosphère nouvelle, dont les intérêts religieux profitèrent. La *Hofburg*, d'ailleurs, continua de s'isoler de cette atmosphère, et lorsque, au lendemain de la mort de Léon XIII, l'empire des Habsbourg, qui n'avait plus que quinze ans à vivre, fera son dernier acte de politique religieuse en empêchant le conclave d'élire le cardinal Rampolla, il soulignera d'un trait plus décisif que jamais le contraste qui avait toujours existé entre l'esprit joséphiste régnant à Vienne et les directions politico-religieuses de Léon XIII.

f) Russie. — A la mort de Pie IX, les rapports étaient rompus entre le Saint-Siège et la Russie. Un premier rapprochement s'ébaucha la 31 octobre 1880, par un acte relatif à la nomination des évêques catholiques et à l'instruction du jeune clergé : mais la prétention de la Russie de considérer les uniates comme des schismatiques, et les cruelles souffrances de 310 uniates polonais exilés à Kierson, continuaient de faire barrière entre la Russie et le Vatican. Cependant les dispositions relativement conciliantes qu'avait montrées durant les derniers mois de son existence le

tsar Alexandre II parurent se prolonger sous Alexandre III.

Les évêques Borowski et Felinski, depuis longtemps exilés, recouvrèrent la liberté; des accords supplémentaires furent conclus pour régler l'instruction des clercs et la nomination des évêques, et plusieurs des entraves qui gênaient en Pologne la vie catholique furent supprimées. Le Saint-Siège et la Russie, sans renouer immédiatement des rapports officiels, continuèrent de ne se point perdre de vue, et ces rapports furent définitivement établis, en 1894, par M. Isvolski.

3. *Léon XIII et la Grande-Bretagne.* — Léon XIII caressa l'idée de nouer des rapports réguliers entre le Saint-Siège et le gouvernement anglais : la lettre dans laquelle le 3 janvier 1881, à l'occasion des troubles d'Irlande, il insistait auprès de l'archevêque de Dublin sur l'importance de la modération et de la légalité, amena la reine Victoria à envoyer à Rome, pour une mission épisodique, M. Errington. Lorsque, en 1887, Léon XIII chargea Mgr Ruffo Scilla, nonce à Munich, de porter à la reine Victoria, à l'occasion de son jubilé, les compliments du pape, le cardinal Manning se sentit inquiet : il lui parut que si l'on accréditait à la cour d'Angleterre un légat permanent du pape, l'Église de Rome perdrait une partie de sa force en paraissant s'appuyer sur les cours, non sur le peuple. « La présence permanente d'un légat, disait Manning, serait la ruine en Angleterre de toute mon œuvre des trente dernières années. »

La question de l'union entre l'Église anglicane et l'Église romaine entra, sous Léon XIII, dans une phase décisive. La lettre apostolique *Ad Anglos*, du 15 avril 1895, affirma l'ardente volonté du pontife de ne point rebuter les anglicans qui, à la suite du vicomte Halifax et des quatre mille *clergymen* faisant partie de *l'English Church Union*, aspiraient à s'unir collectivement à Rome. Mais sur quel terrain pouvait se faire cette union ? Le volume sur les ordinations anglicanes, publié en 1894 par M. F. Portal, lazariste, sous le pseudonyme de Fernand Dalbus, suggérait l'idée que, si les ordinations anglicanes étaient reconnues valides, le rapprochement entre les deux Églises serait singulièrement facilité. La perspective d'une telle déclaration de validité mit en émoi les catholiques anglais, notamment le cardinal Vaughan. On apprit en 1895 que Léon XIII donnait audience à Lord Halifax, et qu'il instituait une commission pour l'étude des ordres anglicans. Avant même que cette commission n'eût rendu son verdict, Léon XIII jugea nécessaire de rectifier l'erreur où se complaisaient certains anglicans qui niaient que l'évêque de Rome eût en Angleterre aucune juridiction : par une lettre apostolique du 29 juin 1896, il exposa ce qu'était la hiérarchie catholique. Trois mois plus tard, le 15 septembre, une lettre apostolique nouvelle publiait la décision de la commission, d'après laquelle les ordinations anglicanes devaient être considérées comme entièrement invalides et nulles. Cette décision, de toute évidence, ajournait la réalisation du rêve auquel se complaisait Lord Halifax, lorsqu'il souhaitait qu'un début d'union collective, d'union en corps, pût s'ébaucher entre une fraction importante de l'Église anglicane et l'Église romaine. Durant les dernières années du pontificat de Léon XIII la méthode des conversions individuelles prit le dessus : le 22 août 1897, le pape créa une association universelle de prières et d'apostolat pour hâter l'union de l'Angleterre avec l'Église romaine : cette association devint une archiconfrérie ayant son siège à Saint-Sulpice, à Paris; et le cardinal Vaughan, en 1903, l'année même où mourut Léon XIII, créa une société de missionnaires chargée de travailler à la conversion des Anglais non catholiques.

4. *Léon XIII et l'Amérique.* — La préparation du concile national de Baltimore, qui, en 1884, réorganisa la vitalité de l'Église catholique américaine, se fit à Rome sous les yeux mêmes de Léon XIII; elle fut l'œuvre des archevêques des États-Unis réunis à Rome et présidés par les cardinaux Simeoni et Franzelin. Entre autres décisions, le concile résolut que l'on devrait, dans un délai de deux ans, fonder des écoles catholiques dans toutes les provinces qui n'en possédaient pas encore. La Propagande, en 1891, fut saisie de plaintes contre l'archevêque Ireland, de Saint-Paul de Minnesota, qui, n'ayant pas les ressources pour subvenir à l'entretien de nombreuses écoles, avait laissé à l'administration civile la direction des écoles catholiques, en y faisant maintenir les congréganistes à titre de professeurs, et les emblèmes religieux à titre d'objets d'art; le Propagande décida que la convention conclue par Mgr Ireland pouvait, toutes les circonstances étant pesées, être tolérée. Les polémiques s'étant poursuivies, Léon XIII écrivait au cardinal Gibbons, le 31 mai 1893 : « Sans condamner tout à fait les écoles publiques, car il est des cas où il peut être permis de les fréquenter, des efforts doivent être faits pour la création d'écoles catholiques de plus en plus nombreuses. »

A peu près à la même époque, une autre question troublait la catholicité américaine : les nationaux allemands fixés en Amérique et pour lesquels s'était fondée, en Allemagne, l'Association de Saint-Raphaël, destinée à leur assurer des soins spirituels dans leur propre langue, souhaitaient d'avoir, dans les villes américaines où ils étaient nombreux, des évêques de nationalité allemande : une lettre du cardinal Ledochowski, préfet de la Propagande, déclara que c'était là une prétention susceptible d'entraver l'organisation de la hiérarchie et contraire d'ailleurs aux décisions des précédents conciles de Baltimore. Léon XIII redoutait que les catholiques de diverses nationalités ne pussent être accusés de vouloir former sur terre américaine des États dans l'État : il sentait que les autorités de la grande république d'outre-mer désiraient voir se fondre, dans le creuset de la nationalité américaine, tous les éléments immigrés, il ne voulait pas que l'Église catholique, en favorisant certaines tendances particulières, devînt suspecte au patriotisme américain.

L'attachement de Léon XIII pour la grande république d'outre-mer s'exprima dans plusieurs documents significatifs. En 1888, le président Cleveland lui ayant fait remettre un exemplaire de la Constitution des États-Unis, Léon XIII répondait : « L'archevêque de Philadelphie m'assure que l'on jouit chez vous de la liberté dans le vrai sens du mot, garantie qu'elle est par la Constitution. Chez vous la religion est libre d'étendre toujours davantage les limites du christianisme, et l'Église de développer sa bienfaisante action. Votre pays a devant lui un avenir plein d'espérance. » En 1892, lorsqu'à l'occasion du quatrième centenaire de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb fut organisée l'exposition de Chicago, Léon XIII se fit représenter par Mgr Satolli et déclara qu'il voulait établir à Washington, « pour rendre en quelque sorte perpétuelle sa présence au milieu de ses enfants d'Amérique », une délégation apostolique. Cette délégation fut créée en 1893 avec Mgr Satolli comme titulaire. Enfin la lettre *Longinqua Oceani* adressée par Léon XIII, le 6 janvier 1895, au clergé des États-Unis, fut accueillie avec un respectueux enthousiasme non seulement par le clergé catholique, mais par certains représentants des autres confessions chrétiennes.

La publication d'une traduction française de la Vie du P. Hecker, fondateur des Paulistes américains, provoqua en France d'âpres polémiques, qui amenè-

rent Léon XIII à mettre en garde les fidèles, par la lettre *Testem benevolentiae* (22 janvier 1899) contre les erreurs auxquelles « certaines personnes, disait-il, attribuaient le nom d'américanisme. » Il notait entre autres erreurs : « 1° la tendance à taire certains articles de doctrine ou à les atténuer, au point de ne plus leur laisser leur sens traditionnel, en vue de ramener plus facilement les dissidents à la foi catholique; 2° le désir de restreindre la puissance et la vigilance de l'autorité dans l'Église, pour permettre à chaque fidèle de développer plus librement son initiative et son activité; 3° le rejet de toute direction extérieure, comme superflue pour ceux qu'inspire le Saint-Esprit par un secret instinct; 4° le dédain des vœux prononcés dans les ordres religieux, considérés comme convenant seulement aux âmes faibles; 5° le mépris des vertus dites à tort vertus passives, telles que l'obéissance et l'humilité. » A la suite de cette lettre, Mgr Ireland fit savoir qu'il répudiait et condamnait, sans exception et littéralement, toutes ces opinions fausses et dangereuses, et qu'au demeurant jamais, pour un instant, sa foi catholique ne lui avait permis d'ouvrir son âme à de pareilles extravagances.

Au Canada, Léon XIII créa plusieurs évêchés et archevêchés; et l'encyclique *Affari vos*, du 24 décembre 1897, bien qu'elle blâmât la législation scolaire du Manitoba, qui violait le droit reconnu par les lois du Canada aux enfants catholiques de recevoir une éducation confessionnelle, fut saluée par le premier ministre, Sir Wilfrid Laurier, comme un message de paix.

Le pontificat de Léon XIII fut décisif pour la vitalité religieuse de l'Amérique du Sud, grâce au concile plénier tenu à Rome, en 1899, par les Églises de ce continent. Ce concile, préparé par le futur cardinal Vivès, organisa la discipline catholique dans l'Amérique latine, et préluda à un sérieux renouveau religieux. L'adoption dans la république brésilienne, fondée en 1889, du régime de la séparation de l'Église et de l'État, amena Léon XIII à adresser aux évêques du Brésil, en 1899, une lettre importante réglant les nouvelles conditions de vie de l'Église, la formation du clergé, et l'action catholique; et le grand développement de la vie congréganiste dans la République brésilienne coïncida avec ce changement de la condition de l'Église.

IV. Léon XIII et l'expansion catholique. — 1° *Léon XIII et les missions.* — De même que Léon XIII, comme nous le verrons ci-dessous, insistait pour le respect des rites traditionnels des Églises orientales et slaves, de même il témoigna d'une sollicitude constante pour la formation, la plus rapide possible, de clergés indigènes dans les pays de mission. Volontiers eût-il souhaité que les missionnaires tendissent à s'effacer, peu à peu, devant les prêtres autochtones formés par leurs soins, et qu'ils prissent l'habitude, en voyant se développer un clergé indigène, de répéter le mot du Baptiste devant le Christ : « Il faut que celui-là croisse, et que moi je diminue. »

L'Église de Chine subit, durant le pontificat de Léon XIII, de douloureuses épreuves, dues à l'esprit de haine contre les étrangers; elles s'inaugurèrent, dès 1883, par le martyre de plusieurs prêtres des Missions étrangères dans le Se-tchouan, et elles atteignirent leur point culminant en 1900, au moment de la meurtrière insurrection des Boxers. Léon XIII souhaitait d'établir à Pékin une nonciature apostolique; ce désir parut finalement incompatible avec le protectorat traditionnel de la France sur les catholiques de l'empire chinois; mais Léon XIII regretta toujours de n'avoir pu le réaliser. Il lui semblait que, pour progresser en Chine, la propagande catholique devait affecter, aux yeux des Chinois, un caractère supranational, qui serait comme indiqué et ratifié par l'établissement d'une nonciature. L'Église d'Indo-Chine subit en 1885 une violente persécution, marquée par des martyres, mais gagna deux cent mille nouveaux fidèles dans les quinze années qui suivirent.

Le Concordat avec le Portugal (1886) régla la situation religieuse de l'Hindoustan : la prérogative du patronat que, depuis le XVIe siècle, les rois de Portugal possédaient sur toutes les Églises des Indes, et la juridiction archiépiscopale de l'archevêque de Goa furent restreintes aux territoires portugais; et Léon XIII créa dans le reste de l'Hindoustan une hiérarchie catholique, qui bientôt put enregistrer, comme un succès de l'Église romaine, la conversion d'un certain nombre de Brahmes dans le Maduré.

A la faveur de la constitution de 1889, par laquelle le Japon accordait à ses sujets la liberté de croyance, Léon XIII, en 1891, établit au Japon la hiérarchie catholique; et l'on calcula que le chiffre des catholiques japonais, qui était de 20 000 à son avènement, avait triplé lorsqu'il mourut.

La Corée, où de 1866 à 1876 l'apostolat catholique avait été impossible, fut rouverte à cet apostolat, sous Léon XIII, et le nombre des catholiques, en 1898, y dépassait 36 000

L'apostolat catholique en Océanie fut illustré par le P. Damien, belge d'origine, picpussien, qui aux îles Havaï, dans la léproserie de Molokaï, mourut héroïquement, en 1889, au milieu du millier de lépreux qu'il soignait.

L'apostolat catholique en Afrique fit sous Léon XIII de gigantesques progrès. Quelques jours seulement après son avènement, il instituait pour les Pères Blancs de Mgr Lavigerie deux missions nouvelles; en restaurant, sur la demande de Lavigerie devenu cardinal, le siège archiépiscopal de Carthage, il encourageait hautement les ambitions africaines du prélat; et le martyre des noirs de l'Ouganda attesta la vitalité de la jeune chrétienté. Mgr Augouard et les Pères du Saint-Esprit installaient l'apostolat catholique dans le vaste bassin du Congo. Et l'évangélisation de l'Afrique centrale, telle que la concevait Léon XIII, telle que l'organisaient un Lavigerie, un Augouard, était liée au mouvement antiesclavagiste. L'encyclique de mai 1888, par laquelle Léon XIII se réjouissait de la suppression de l'esclavage au Brésil, insistait, à la demande même de Lavigerie, sur les détresses qu'infligeait à l'Afrique le fléau de l'esclavagisme; et la campagne de discours entreprise par le cardinal à Paris, à Londres, à Bruxelles, à Rome, à Milan, la fondation dans les divers pays de comités antiesclavagistes, le départ de troupes de volontaires qui s'en allèrent dans l'Afrique centrale combattre les traitants, furent dus à l'initiative souveraine de Léon XIII. Ainsi s'accomplit avec l'appui des États, sous la bannière de la croix, une œuvre vraiment rédemptrice, au cœur de cette Afrique où d'année en année le pontificat de Léon XIII multipliait les terrains de mission : préfecture du Sénégal et vicariat apostolique de la Côte d'Or en 1879, préfecture du Dahomey en 1882, préfecture de Fernando Po en 1883, préfecture du Haut-Niger en 1884, vicariat apostolique du Congo français en 1886, préfecture du Bas-Niger en 1889, préfecture de l'Oubanghi en 1890, préfecture de la Guinée française en 1897.

2° *Léon XIII et les Églises slaves et orientales.* — « On découvre dans les régions orientales, disait Léon XIII dans l'allocution consistoriale du 13 décembre 1880, des indices permettant d'espérer que les peuples d'Orient, si longtemps séparés du sein de l'Église romaine, rentreront, sous l'inspiration divine, en grâce avec elle. » L'élévation au cardinalat de Mgr Hassoun,

patriarche des Arméniens, fut un sourire de Léon XIII aux peuples d'Orient; et dans son encyclique *Sancta Dei civitas*, du 3 décembre 1880, l'œuvre des Écoles d'Orient, destinée à porter à ces peuples le message de Rome, était l'objet de spéciaux encouragements.

L'encyclique *Grande Munus*, du 30 septembre 1880, rappelait tout ce qu'avaient fait les papes pour le bien spirituel et temporel des Slaves et l'approbation qu'avait donnée le Saint-Siège à la méthode d'apostolat des saints Cyrille et Méthode. On sentait, dans ce document, un accent de tendre respect à l'endroit des vieilles liturgies slaves : il n'était plus permis, après l'avoir lu, d'accuser la papauté de vouloir remplacer les rites nationaux des Slaves par le rite latin; et la décision prise par Léon XIII de faire célébrer annuellement dans toute la chrétienté la fête des saints Cyrille et Méthode, l'accueil qu'il fit, en 1881, au pèlerinage amené par Mgr Strossmayer, le grand apôtre slave, furent des témoignages décisifs de l'esprit qui animait la papauté.

Cet esprit s'attesta avec éclat par l'organisation, en 1893, du congrès eucharistique de Jérusalem. Pour la première fois depuis les croisades, un légat du Saint-Siège paraissait dans la Ville Sainte : le sultan, pressenti par l'ambassadeur de France à Constantinople, était consentant. Le cardinal Langénieux engagea les Orientaux non unis à venir s'associer aux catholiques dans un commun hommage à l'Eucharistie; pendant tout le congrès, la messe fut célébrée dans les divers rites orientaux; parmi les vœux votés on relevait ceux-ci : « Que des séminaires soient formés sur place pour donner des apôtres à l'Orient; que des revues théologiques et scientifiques s'occupent des questions relatives à l'union des Églises, et que des associations de prières se multiplient à cette intention. » Déjà, dans cette Palestine où s'acclamaient ces vœux d'union, fonctionnait, depuis 1882, le séminaire Sainte-Anne de Jérusalem où les Pères Blancs du cardinal Lavigerie s'occupaient de former des prêtres indigènes pour les rites orientaux.

La politique de Léon XIII à l'endroit des Églises slaves et orientales trouva sa charte, le 30 novembre 1894, dans l'encyclique *Orientalium*. « Il importe souverainement, redisait-il six mois plus tard, de dissiper et de déraciner complètement l'opinion de certains Orientaux, que les latins veulent porter atteinte à leurs droits et privilèges ou à leurs traditions historiques. » Anthime VIII, patriarche grec de Constantinople, ayant, dans l'hiver de 1894-1895, dirigé contre les appels de Léon XIII à l'union une encyclique patriarcale, Léon XIII répliqua, dans une allocution du 2 mars 1895, où s'il s'opposait à ce que « cette douce et certaine promesse du Sauveur : *Fiet unum ovile et unus pastor*, » fût traitée d'utopie.

Sur plusieurs points du vaste Orient, Léon XIII vit l'Église romaine recueillir des conversions. Conversions parmi les Coptes d'Égypte, grâce à l'apostolat des jésuites. Conversions en Arménie, par suite de la soumission du patriarche Kupelian et de l'installation des jésuites dans la Grande Arménie; mais la lettre apostolique qu'adressa Léon XIII, le 25 juillet 1888, aux prélats du rite arménien ne désarma pas les susceptibilités monophysites. Conversions en Chaldée, où le patriarche Mgr Chimoun abjura le nestorianisme et fit passer ses fidèles au rite chaldéen uni, et où le chiffre des catholiques, qui n'était en 1850 que de 30 000 à 40 000, s'élèvera à 66 000 en 1900. En revanche dans cette Bulgarie où les assomptionnistes, dans leur mission de Monastir, travaillaient à faire connaître Rome, le passage du prince Boris au schisme, sous l'inspiration de son père Ferdinand de Saxe-Cobourg, fut un chagrin pour Léon XIII.

3° *L'appel à l'union : la lettre Præclara* (1894). — La lettre *Præclara*, écrite par Léon XIII, en 1894, au lendemain de son jubilé épiscopal, et adressée aux princes et aux peuples, apparaît, dans le recul de l'histoire, comme le point culminant de son pontificat, et subsiste comme le testament de sa pensée. La phraséologie en est nouvelle. Bien que la moitié du document concerne les Églises orientales et la Réforme, le nom de schisme n'est pas prononcé; on chercherait vainement aussi celui d'hérésie. Léon XIII s'abstient de toute qualification désagréable pour désigner les hommes extérieurs à l'Église ou les credos étrangers à la foi romaine; les multiples confessions protestantes sont appelées, d'un terme fort impartial, *congregationes*, et le mot *secta*, réputé défavorable, est exclusivement réservé à la maçonnerie. Le nom de Photius est mentionné avec une sereine froideur; le ton du pontife est celui d'un historien. Il semblerait que Léon XIII évite de rechercher les responsabilités; c'est « la misérable calamité des temps » qui arracha à la foi romaine une partie des Slaves, et ce sont d' « insolites renversements du temps et des choses » qui ont séparé de Rome les peuples réformés. Le souvenir de la séparation est susceptible de creuser les fossés; le spectacle du présent laisse espérer qu'ils seront un jour comblés. C'est donc sur l'époque présente que Léon XIII, plus soucieux de ce qui rapproche que de ce qui disjoint, attache ses regards et ceux des chrétiens. Il note les « dispositions plus conciliantes et même une certaine propension à la bienveillance », récemment témoignées aux catholiques romains par les Orientaux; il signale la communauté de la foi grecque et de la foi romaine; il apprécie avec impartialité cette féconde entente pour le bien et la charité, par laquelle les réformés des diverses confessions rachètent leurs divergences dans la recherche de la vérité. « Permettez que nous vous invitions, leur dit-il, et qu'avec une effusion d'amour nous vous tendions les mains. »

Paternel pour les chrétiens exotiques qu'il voudrait ramener à l'Église. Léon XIII, dans cette lettre, inclinerait à la sévérité, plutôt, contre certains chrétiens de la maison, contre ce groupe de fidèles qui se traînent à la suite du pape avec une apparente correction, mais avec défiance et déplaisir. « Obéir en toutes choses, non point avec des dispositions étroites et avec défiance, mais avec l'âme tout entière et une volonté empressée » ainsi définit-il le devoir de tous les catholiques.

Léon XIII, rappelant ses précédents enseignements, maintient, dans cette lettre, que rien n'est plus étranger à l'Église que d'accaparer pour elle-même quoi que ce soit des droits du pouvoir civil. Mais il signale les théories « régalistes », léguées par l'Ancien Régime au XIXe siècle, comme une exagération des droits de l'État, une source de discordes et un attentat contre l'unité. C'est le même reproche qu'il inflige tout d'abord à la maçonnerie : « De même, écrit-il, un grand péril pour l'unité résulte de cette secte d'hommes, qu'on appelle maçonnique. »

« Je demande que tous ne forment qu'un seul corps : Il y aura un seul troupeau et un seul pasteur. » Ces citations de saint Jean ouvrent et ferment la lettre *Præclara*. Elle est destinée à l'universalité des gouvernants et des peuples. Que cette universalité devînt unanimité : tel était le vœu de Léon XIII. Il rajeunissait, en l'appropriant aux temps nouveaux, la vieille conception de la chrétienté. « Les dernières années du XVIIIe siècle, écrivait-il, ont laissé l'Europe fatiguée de désastres, tremblante de convulsions. Ce siècle qui marche à sa fin ne pourait-il, en retour, transmettre comme un héritage au genre humain quelques gages de concorde et l'espérance des grands bienfaits que promet l'unité de la foi chrétienne ? » On

observait un silence dans cette lettre : sur la question romaine, le mutisme était complet. Léon XIII indiquait qu'il avait besoin d'une « consolation » : il laissait deviner sa douleur innommée. Mais il s'abstenait de toute revendication, même de toute plainte. Si l'unification catholique du monde, dont il développait le plan grandiose, était un jour réalisée, comment la question romaine attendrait-elle longtemps une solution ?

Deux ans après avoir ouvert ces avenues entre l'Église romaine et les chrétientés séparées, Léon XIII, en 1896, dans l'encyclique *Satis cognitum*, définissait, dans toute la plénitude de leur rigueur théologique, les exigences de l'unité catholique, et faisait comprendre, bien nettement, que ceux qui concevaient l'unité chrétienne comme une fédération d'Églises ne pouvaient être d'accord avec Rome. Les deux documents *Præclara* et *Satis cognitum* marquaient, à la veille du xxe siècle, l'attitude exacte de la Papauté en face des aspirations du monde chrétien vers l'union des Églises.

V. Action intellectuelle, sociale, internationale de Léon XIII. — 1° *Action intellectuelle : philosophie, histoire, sciences, études bibliques.* — Ce qui distingue l'action intellectuelle de Léon XIII, c'est qu'il a confiance dans la vérité; confiance dans la science. « L'âme, disait Léon XIII, le 2 février 1879, au pèlerinage des journalistes, désire naturellement la vérité, et telles sont la force, l'excellence, la beauté de la vérité, qu'en apparaissant à l'esprit elle attire facilement l'assentiment de ceux mêmes qui voudraient le lui refuser. » Dans l'encyclique *Æterni Patris*, cette même année, il déclarait qu'il est dans l'ordre de la divine Providence que, « pour ramener le peuple à la foi et au salut, on recherche le concours de la science humaine. » Il approuva, par un bref du 20 mars 1887, le projet de congrès internationaux de savants catholiques qu'avait conçu le chanoine Duilhé de Saint-Projet et que Mgr d'Hulst réalisa dans les assemblées successives de Paris (1888 et 1891), Bruxelles (1894), Fribourg en Suisse (1897) et Munich (1900).

Le pontificat de Léon XIII mit en honneur la philosophie thomiste et fit de cette philosophie le point de départ d'un vaste mouvement intellectuel. Recevant, le 27 novembre 1878, les élèves de l'Université Grégorienne, Léon XIII leur disait déjà : « La vraie sagesse, c'est celle qu'ont enseignée les Pères et les docteurs scolastiques et à leur tête saint Thomas d'Aquin. » Le 4 août 1879, paraissait l'encyclique *Æterni Patris*. Léon XIII recommandait qu'on étudiât saint Thomas et qu'on recherchât sa doctrine à ses propres sources ou dans les interprètes autorisés, en se gardant de ceux qui, prétendant relever de saint Thomas, n'en ont pas réellement la doctrine. Il déclarait expressément, d'ailleurs, que « si les docteurs scolastiques ont parfois montré trop de subtilité en certaines questions, s'ils enseignent des choses qui ne soient pas d'accord avec les doctrines certaines des temps postérieurs, enfin s'ils soutiennent des opinions improbables à quelque titre que ce soit, il n'avait nullement l'intention de proposer ces choses à l'imitation de notre temps. » Mais dans l'ensemble ils proclamait : « Distinguant avec soin la raison de la foi, et unissant amicalement l'une avec l'autre, saint Thomas a sauvegardé les droits et la dignité de chacune, en sorte que la raison, élevée par saint Thomas aux plus hauts sommets, ne peut en quelque sorte s'élever davantage, et que la foi ne peut guère attendre de la raison des secours plus nombreux ou plus grands que ceux qu'elle a reçus par saint Thomas. »

Le 15 octobre 1879, Léon XIII, par une lettre au cardinal de Luca, annonçait son projet de fonder à Rome une Académie destinée à défendre le thomisme, et de faire publier une édition nouvelle et complète des œuvres de saint Thomas. L'Académie s'inaugura le 8 mai 1880, sous la présidence du cardinal Pecci, frère du pape : elle comptait trente membres, dix romains, dix italiens, dix étrangers. La préparation de l'édition nouvelle fut confiée par Léon XIII aux dominicains. Les deux brefs de décembre 1880 et de novembre 1889, relatifs à l'Université de Louvain, amenèrent la création, dans ce grand centre intellectuel, d'une chaire de philosophie thomiste, et insistèrent sur les liens qui devaient être établis entre cette philosophie et l'enseignement des sciences naturelles. Le bref *Gravissime nos*, adressé le 30 décembre 1892 à la Compagnie de Jésus, invita les membres de cette compagnie à suivre la doctrine de saint Thomas dans toutes les questions de quelque importance et à s'attacher à ceux de leurs théologiens qui se rapprochent le plus de cette doctrine.

La condamnation par le Saint-Office, le 14 décembre 1887, de quarante propositions extraites des œuvres de Rosmini et relatives à l'origine des idées, à l'ontologie et à la théologie naturelle, porta le dernier coup aux oppositions qui, dans certains diocèses du nord de l'Italie, faisaient obstacle à la diffusion du thomisme; et Léon XIII, par un bref à l'archevêque de Milan, souligna la portée de cette condamnation.

La lettre adressée, le 18 août 1883, aux cardinaux de Luca, Pitra et Hergenrœther sur les études historiques, fut un magnifique acte de confiance dans le témoignage que l'Église peut et doit attendre de l'histoire, dans une étude consciencieuse et forte, faite par des savants sincères, dans la recherche des sources. Léon XIII chargeait les trois cardinaux destinataires de réorganiser les études historiques à la Bibliothèque Vaticane en s'adjoignant des savants. Les archives du Vatican s'ouvrirent, une école de paléographie et de critique appliquée fut installée au Vatican. « Puisez le plus possible aux sources, disait le pape le 24 février 1884 aux membres du cercle allemand d'histoire : nous n'avons pas peur de la publicité de documents, nous ne craignons pas la lumière dans nos archives. » A côté des archives fut ouverte, en 1892, une précieuse bibliothèque de consultation.

Léon XIII, en 1888, ressuscita l'observatoire du Vatican et en confia la direction au barnabite Denza, heureux de montrer ainsi, comme il le disait dans l'acte de fondation de l'observatoire, « que l'Église et ses pasteurs ne haïssent pas la vraie et solide science, tant des choses divines que des choses humaines, mais qu'ils l'embrassent, la favorisent et la font progresser avec amour, autant qu'il est en eux. »

Les discussions, souvent passionnées, auxquelles donnaient lieu les questions d'exégèse biblique, amenèrent Léon XIII à publier, le 18 novembre 1893, l'encyclique *Providentissimus Deus*. Il y proclamait ce principe que l'idée d'inspiration exclut nécessairement l'idée d'erreur; et d'autre part il admettait que les copistes et les éditeurs ont pu se tromper dans les transcriptions des manuscrits de la Bible; qu'en ce qui concerne les sciences naturelles, les écrivains inspirés s'expriment en « décrivant simplement les apparences sensibles » et en se conformant aux façons de parler de leur temps; et que, même dans les livres historiques, les auteurs de la Bible parlent souvent un langage populaire. Il rappelait enfin que, pour ce qui concerne la foi et les mœurs, l'interprétation des textes bibliques doit être faite suivant l'opinion commune des Pères de l'Église. La création de la Commission biblique en 1902 et les décisions qu'elle rendit sur de nombreux points de détail furent un corollaire pratique des enseignements de l'encyclique *Providentissimus*. Voir l'art. Inspiration de l'Écri-

TURE, t. VII, col. 2160-2162, 2235-2237, et INTERPRÉTATION DE L'ÉCRITURE, *ibid.*, col. 2320, 2333, 2342.

2° *Léon XIII et la question sociale.* — Léon XIII, à la fin de son épiscopat de Pérouse, dans son mandement pour le carême de 1877, avait dénoncé les abus du régime économique contemporain et signalé deux remèdes : d'une part, l'intervention des lois civiles, d'autre part la fidélité aux lois de Dieu et de son Église. Dès son avènement sur le trône de Pierre, la question sociale le préoccupa. Les attentats commis contre les souverains d'Allemagne, d'Espagne et d'Italie lui inspirèrent, dès le 28 décembre 1878, l'encyclique *Quod apostolici*, qui condamnait le socialisme. Mais Léon XIII voulut, en face du socialisme, tracer les grandes lignes de ce que doit être un ordre social chrétien, fondé sur la justice. D'Amérique et d'Europe des appels survenaient, qui sollicitaient la papauté de faire entendre sa voix pour l'apaisement des conflits entre capital et travail. La grande association ouvrière des Chevaliers du Travail (*Knights of Labour*) était, au Canada, condamnée par l'unanimité de l'épiscopat et rencontrait au contraire, chez la plupart des évêques des États-Unis, une neutralité bienveillante : de part et d'autre, on se tourna vers Rome pour obtenir un verdict. Sept cent trente mille travailleurs, divisés en trois mille sections, et ayant pour président général un catholique, M. Powderley, attendaient ce verdict avec impatience. Un mémoire du cardinal Gibbons, archevêque de Baltimore, plaidait auprès du Saint-Siège pour les Chevaliers du Travail. Le 29 août 1888, le cardinal Simeoni, préfet de la Propagande, informa le cardinal Gibbons que le Saint-Siège « tolérait, pour le moment, la Société des Chevaliers du Travail », à la seule condition qu'on fît disparaître de ses statuts certains mots sentant le socialisme et le communisme.

Cette décision du Saint-Siège fit grand bruit. D'une façon plus discrète, un travail s'accomplissait, à Rome et à Fribourg en Suisse, qui devait aboutir à des conclusions plus importantes encore. A Rome siégea, de 1881 à 1883, une commission de théologiens, chargée d'examiner les conséquences de la morale catholique dans le domaine économique. Plusieurs années de suite, des sociologues de divers pays, réunis à Fribourg, dans une union d'études sociales, élaborèrent des thèses sur la question sociale, thèses qui s'appuyaient sur la philosophie de saint Thomas; Mgr Mermillod portait ces thèses à Rome, pour qu'elles fussent examinées par le Saint-Siège et pour qu'elles fussent retenues, éventuellement, comme des documents. Tandis que la sociologie catholique, représentée par des spécialistes comme les Français La Tour du Pin, Henri Lorin, Louis Milcent, comme les Autrichiens Blome, Kuefstein, Vogelsang, Lichtenstein, frappait ainsi à la porte du Vatican, les ouvriers de France, amenés en pèlerinage, dès 1889, par Albert de Mun et Léon Harmel, prenaient contact avec le pape, et Melchior de Vogüé, commentant ce spectacle, regardait « entrer solennellement dans Saint-Pierre le nouveau pouvoir social, les nouveaux prétendants à l'empire, ces ouvriers venus là, comme y vinrent Charlemagne, Othon et Barberousse, pour y chercher le sacre et l'investiture. »

Ces diverses démarches trahissaient un besoin de la chrétienté : Léon XIII, le 15 mai 1891, publia l'encyclique *Rerum Novarum* sur la condition des ouvriers, dont Spuller déclara qu'elle était un grand événement dans l'histoire des sociétés modernes. Léon XIII, dans cette encyclique, affirmait le droit de propriété privée, mais il en marquait les limites, et définissait le devoir de l'aumône. Passant aux rapports du travail et du capital, il expliquait qu'un salaire insuffisant, consenti par la prétendue liberté de l'ouvrier, n'est pas un salaire juste; et le contrat de travail, même accepté par l'ouvrier, ne lui paraissait pas conforme à l'équité, s'il contenait des clauses nocives pour la santé de l'ouvrier, ou pour sa vie domestique, ou pour sa vie religieuse. Les catholiques, à la lumière de cette encyclique, devaient désormais, au delà du phénomène de la production économique, envisager l'agent producteur, l'homme, et se préoccuper de l'établissement d'un régime du travail conforme à toutes les exigences de la dignité humaine.

Pour faire régner la justice sociale, Léon XIII préconisait deux moyens : 1. les associations professionnelles (associations patronales, associations ouvrières, associations mixtes) qui, jouant dans le métier une sorte de rôle législateur, résoudraient les questions relatives au salaire, à la durée de la journée de travail, à l'hygiène des mines; 2. la législation ouvrière. Pour repousser les abus et pour écarter les dangers, Léon XIII invoquait l'autorité des lois. Il signalait, spécialement, à l'attention du législateur, le relâchement des liens de la famille parmi les travailleurs, le refus du repos dominical à l'ouvrier, la promiscuité des sexes dans les usines, la violation de la dignité du travailleur par des conditions indignes et dégradantes; l'attentat à la santé de l'adulte chargé d'un travail excessif; l'attentat à la santé de la femme et de l'enfant, chargés de travaux qui devraient être réservés aux hommes. Et faisant allusion à la plaie des grèves, il déclarait : « Il appartient au pouvoir public de porter un remède. Il est plus efficace et plus salutaire que l'autorité des lois prévienne le mal et l'empêche de se produire, en écartant avec sagesse les causes qui paraissent de nature à exciter des conflits entre ouvriers et patrons. » L'encyclique se terminait par cette déclaration qu'il faut principalement attendre le salut d'une grande effusion d'amour (*caritas*); et par *caritas*, Léon XIII entendait la loi qui résume tout l'Évanglie, *totius Evangelii compendiaria lex*, loi qui comprend la vertu de justice, qui en implique et en facilite l'observation.

Le sociologue suisse Gaspard Decurtins avait, en 1890, présenté au Conseil fédéral helvétique un vœu en faveur d'une réglementation du régime du travail par une législation internationale, et Léon XIII, témoin par ailleurs des efforts que tentait, dans le même sens, la conférence internationale réunie à Berlin par Guillaume II, avait fait féliciter Decurtins par Mgr Jacobini. En avril 1893, au congrès ouvrier de Bienne, où les socialistes étaient en majorité, Decurtins fit voter un vœu ainsi conçu : « Le congrès exprime le vœu que le prochain congrès ouvrier international à Zurich s'occupe de la question de la législation internationale sur la protection des travailleurs. On compte également que les sociétés catholiques ouvrières défendront avec énergie les postulats concernant la protection ouvrière énoncés dans l'encyclique de Léon XIII. » En réponse à cette manifestation, Léon XIII, dans une lettre à Gaspard Decurtins, déclara approuver en principe le projet d'une législation internationale protégeant « la faiblesse des femmes et des enfants qui travaillent. »

Quelques années seulement s'écoulaient, et l'on constatait, en tous pays, un mouvement catholique social issu de l'encyclique *Rerum novarum*, mouvement dont M. Max Turmann se faisait l'historien. Les polémiques auxquelles donna lieu l'école dite de la démocratie chrétienne amenèrent Léon XIII à déclarer, le 18 janvier 1901, dans la lettre *Graves de communi*, que la dénomination de démocratie chrétienne ne devait pas s'entendre d'une action politique, et que ce mot « ne doit pas signifier autre chose que la bienfaisante action chrétienne à l'égard du peuple », action qui peut, comme l'Église, s'accommoder de tout régime politique, pourvu qu'il soit honnête et juste.

3° *Le rôle international de la papauté sous Léon XIII.* — Le rôle des papes au Moyen Age, pacifiant les conflits entre les divers États, hantait la magnifique imagination de Léon XIII; et son pontificat marqua, dans l'histoire de l'Église, les débuts de la réaction contre cette laïcisation du droit international qui datait des traités de Westphalie, et qui tendait à dénier au Saint-Siège toute compétence dans les questions relevant du droit des gens. Bismarck, en 1885, sollicita de Léon XIII, d'accord avec l'Espagne, l'intervention pontificale dans l'affaire des Carolines. Léon XIII, tout en faisant acte de médiateur, affecta de parler en pape docteur. Ce fut le trait caractéristique de son verdict de trancher le différend politique en étudiant, à la lumière de la théologie, les données du problème. L'Espagne avait, la première, abordé jadis dans les îles Carolines; elle les avait, à plusieurs reprises, fait évangéliser. Mais l'Allemagne objectait : « Ces îles, depuis un siècle ou deux, ne sont pas occupées, donc je m'y installe. » Léon XIII, dans cette compétition, fit intervenir la théorie catholique du droit de propriété. De même que ses prédécesseurs avaient insisté près des grands propriétaires des États romains pour qu'ils cessassent de laisser en friche les terres qui nominalement leur appartenaient, sous peine d'être déchus de leur droit de propriété, de même en reconnaissant, à l'encontre de Bismarck, les droits antérieurs de l'Espagne à la possession des Carolines, il insista pour que l'Espagne fît un usage effectif de ce droit de domaine politique, et pour que cette possession cessât d'être abandonnée, inutilisée. La sentence papale au sujet des Carolines ne marqua pas seulement la rentrée de la papauté dans le jeu des affaires humaines, mais la rentrée de la doctrine morale et sociale de l'Église dans le règlement de ces affaires.

L'encyclique de 1888 aux évêques brésiliens, commentant les textes de saint Paul sur la fraternité humaine, disait de ces textes : « Ce furent là comme des greffes divines qui réussirent à merveille et qui furent fécondes en promesses, fécondes pour le bonheur public, lorsque au cours du temps, l'effort de l'Église se poursuivant, la *Societas civitatum*, renouvelée à la ressemblance d'une famille, se resserra, chrétienne et libre. » C'est ainsi que, trente ans avant le traité de Versailles, le mot de Société des États apparaissait dans une encyclique de Léon XIII.

Le 11 février 1889, Léon XIII, dans une allocution consistoriale sur la mission pacificatrice de l'Église, évoquait le péril d'une guerre européenne et dénonçait les charges et les dommages de la paix armée; cette même préoccupation, et son désir de trouver pour la paix des peuples des garanties chrétiennes, réapparaissaient dans sa lettre *Præclara* de 1894.

Lorsque en 1898, le comte Mouraview, au nom du tsar Nicolas II, entretint Léon XIII d'une conférence internationale qui étudierait le problème du désarmement et la solution pacifique des conflits entre les États, le cardinal Rampolla répondit au comte Mouraview, le 15 septembre 1898, dans une note préparée par Mgr della Chiesa, le futur Benoît XV : « On a voulu régler les rapports des nations par un droit nouveau, fondé sur l'intérêt utilitaire, sur la prédominance de la force, sur le succès des faits accomplis, sur d'autres théories qui sont la négation des principes éternels et immuables de justice; voilà l'erreur capitale qui a conduit l'Europe à un état désastreux. » En réponse à un nouveau message de Mouraview, envoyant le programme des questions qui devaient être soumises à la conférence internationale, le cardinal Rampolla déclarait : « Il manque dans le consortium international des États un système de moyens légaux et moraux propres à déterminer, à faire prévaloir le droit de chacun. Il ne reste dès lors qu'à recourir immédiatement à la force... L'institution de la médiation et de l'arbitrage apparaît comme le remède le plus opportun. Elle répond à tous égards aux aspirations du Saint-Siège. Peut-être ne peut-on pas espérer que l'arbitrage, obligatoire par sa nature même, puisse devenir, dans toutes les circonstances, l'objet d'un acceptation et d'un assentiment unanimes. Une institution de médiation, investie d'une autorité revêtue de tout le prestige moral nécessaire, munie des indispensables garanties de compétence et d'impartialité, n'enchaînant point la liberté des parties en litige, serait moins exposée à rencontrer des obstacles. »

Malgré cet échange de messages, aucune convocation à la Conférence de la paix ne fut adressée par la Hollande au pape Léon XIII, le gouvernement italien ayant exigé que le pape ne fût pas invité. Le 29 juillet 1899, dernier jour de la conférence, lecture fut donnée d'une lettre de Léon XIII à la reine Wilhelmine, sur le rôle pacificateur qu'avait joué la papauté dans l'histoire, et sur la façon dont « elle sait incliner à la concorde tant de peuples au génie divers. » Mais quelle que fût la déférence qui accueillit cette lecture, l'hostilité italienne avait atteint son but : les conventions adoptées par la conférence de la Haye au sujet du droit de paix et de guerre ne portaient pas la signature du pape. Ce fut là l'une des plus grandes douleurs causées à Léon XIII par l'Italie; il lui apparut que la situation créée à la papauté par la journée du 20 septembre 1870 empêchait la papauté d'exercer les fonctions qu'attendaient d'elle, non seulement ses fidèles de tout l'univers, mais même des puissances séparées de l'Église, comme celle du tsar.

On vit, en 1900, le congrès international pour la protection légale des travailleurs traiter Léon XIII comme un législateur social. « L'existence de la papauté, déclara M. Keufer, son influence sur nombre de patrons et sur une portion de la classe ouvrière, sont des faits qu'il serait puéril de nier et dont il n'est pas possible de ne pas tenir compte. » Le pape fut invité, comme les autres gouvernements, à envoyer un délégué au comité de l'Association internationale pour la protection légale des travailleurs; et le congrès que cette association tint à Cologne en 1902 entendit une lettre du cardinal Rampolla accréditant ce délégué. Ainsi, tandis que les diplomates européens avaient laissé s'accomplir les mesures d'ostrascisme qui exilaient la papauté des conférences de la Haye, une assemblée internationale qui s'occupait des problèmes ouvriers ratifiait, au contraire, l'éclat de l'intervention pontificale dans le domaine social en demandant à Léon XIII la présence d'un représentant du Saint-Siège. Le pape qui naguère avait accueilli les pèlerinages ouvriers trouva dans cet appel une de ses dernières joies.

Léon XIII mourut le 20 juillet 1903, âgé de quatre-vingt-treize ans.

I. Sources. — 1° *Documents épiscopaux et pontificaux.* — *Œuvres pastorales de S. Ém. le cardinal Pecci*, trad. Lury, 2 vol., Lille, 1888; *Discours du souverain pontife Léon XIII*, 1878-1883, trad. De Franciscis, Paris, 1884; *Acta Leonis XIII*, Rome, 1878-1903; *Leonis XIII carmina*, éd. Bach, Rome, 1903.

2. *Mémoires.* — Cardinal Ferrata, *Mémoires*, 3 vol., Rome, 1922; Papiers du cardinal Galimberti dans Crispolto Crispoli e Guido Aureli, *La politica di Leone XIII da Luigi Galimberti a Mariano Rampolla*, Rome, 1912.

II. Travaux. — Mgr de T'Serclaes, *Le pape Léon XIII, sa vie, son action religieuse, politique et sociale*, 3 vol., Paris, 1894-1904; Mourret, *Les directions politiques, intellectuelles et sociales de Léon XIII*, Paris, 1920; Mourret, *L'Église contemporaine*, IIe partie, 1878-1903 (t. IX de l'*Histoire générale de l'Église*), Paris, 1921; Martin Spahn, *Leo XIII*

Mayence, 1912; Mgr Sinopoli di Giunta, *Il cardinale Mariano Rampolla del Tindaro*, Rome, 1923; G. Goyau, *Le pape Léon XIII* (dans *Autour du catholicisme social*, IIIe série), Paris, 1907; Boyer d'Agen, *La jeunesse de Léon XIII*, Tours, 1896; du même, *Un prélat italien sous l'ancien État pontifical*, Paris, 1907; H. des Houx, *Joachim Pecci*, 1810-1878, Paris, 1900; Raffaello de Cesare, *Il conclave di Leone XIII*, Città di Castello, 1887; Anonyme, *Léon XIII devant ses contemporains*, Paris, 1892; Julien de Narfon, *Léon XIII intime*, Paris, s.d.; Viscount Halifax, *Leo XIII and anglican orders*, Londres, 1912; Lefebvre de Béhaine, *Léon XIII et Bismarck*, Paris, 1898; G. Goyau, *Bismarck et l'Église*, t. III et IV, Paris, 1912; Jean d'Arros, *Léon XIII d'après ses encycliques*, Paris, 1894; Fiou, *Le comte Albert de Mun*, Paris, 1924; Lecanuet, *La France religieuse sous la troisième république*, t. II, Paris, 1907; Meester, *Leo XIII e la Chiesa greca*, Rome, 1905; Léon Grégoire, *Le pape, les catholiques et la question sociale*, 5e édit., Paris, 1922; G. Goyau, *Lendemain d'unité, Rome, royaume de Naples*, Paris, 1900; Yves de la Brière, *L'organisation internationale du monde contemporain et la papauté souveraine*, Paris, 1924.

G. Goyau.

14. LÉON (Louis de) (1528-1591), religieux de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, poète classique espagnol, théologien et l'un des principaux artisans de la renaissance des études scripturaires. — On étudiera sa vie, son œuvre, son influence.

I. Vie. — Il naquit à Belmonte, province de Cuenca (Espagne), au mois de septembre 1528. A l'âge de quatorze ans, il se rendit à Salamanque comme étudiant et, quelques mois plus tard, il entrait au couvent de Saint-Augustin où il fit profession le 29 janvier 1544. C'était l'époque des grandes vocations religieuses, et le couvent en question gardait le prestige d'avoir hébergé tout récemment des savants et des saints comme saint Jean de Sahagun, appelé l'apôtre de Salamanque, saint Thomas de Villeneuve et le bienheureux Alphonse d'Orozco.

L'intelligence précoce de Fr. Louis lui permit, durant ses études théologiques, de se perfectionner dans les langues latine, grecque, hébraïque et chaldéenne, où il devint bientôt un maître consommé. Il obtint par concours la chaire de saint Thomas qu'il occupa pendant quatre ans, et ensuite celle de Durand. Il fut deux fois vice-recteur de l'université, député et commissaire du corps des docteurs.

Victime de la jalousie et des querelles scolastiques, sur la dénonciation du dominicain Fr. Barthélemy de Médina, interprète rigoureux du sens littéral de la Vulgate qu'il considérait comme une autorité intangible, et de l'helléniste Léon de Castro qui de son côté, respectait la version des Septante à l'égal d'un article de foi, il fut arrêté par le tribunal de l'Inquisition et transféré de Salamanque à Valladolid, où il entra en prison le 27 mars 1572.

Il attendit avec grande tranquillité d'âme les accusations portées contre lui et qu'il ignorait. Celles-ci, formulées en secret d'après les dires de quelques-uns de ses disciples et soutenues avec passion par Médina et Castro, se concrétisèrent en dix-sept propositions qui peuvent se ramener aujourd'hui à trois assertions principales qui furent considérées alors par quelques-uns comme hérétiques. 1° La traduction de la Vulgate, admise par l'Église, contient beaucoup d'erreurs, quoiqu'en dehors des points concernant la foi et les bonnes mœurs. 2° Les interprètes grecs appelés Septante n'ont pas bien compris certains passages du texte hébreu qui pourraient mieux s'expliquer, ainsi que le font les rabbins. 3° Le Cantique des cantiques fut à l'origine un épithalame de Salomon et de la fille du Pharaon : on peut le lire et le commenter en langue vulgaire.

En tenant compte du canon tout récent du concile de Trente sur la Vulgate et du fait que Fr. Louis de Léon avait traduit lui-même directement de l'hébreu le Cantique des cantiques (manuscrit qui fut saisi dans sa cellule avec d'autres papiers), on ne s'étonnera pas que la discussion ait roulé sur ces trois points principaux. Le procès dura près de cinq ans au cours desquels Fr. Louis, toujours en prison discutait avec les inquisiteurs : c'est seulement le 7 décembre 1576, qu'il fut déclaré innocent du chef d'hérésie.

Le 29 décembre, il entra triomphant à Salamanque escorté des autorités de la ville, avec grand renfort de trompettes, cavaliers, docteurs et maîtres, comme l'écrit un témoin oculaire. Le lendemain devant le corps universitaire au grand complet, après lecture de la sentence de l'Inquisition sur la pureté de sa doctrine, il renonça à sa chaire en faveur de celui qui l'occupait accidentellement et qui était le maître Fr. Garcia del Castillo, abbé de Saint-Benoît, et à son droit de vote comme docteur en faveur de Fr. Barthélemy de Médina, ses deux adversaires durant le procès. Mais l'université pour récompenser ses mérites, lui octroya de suite une chaire d'Écriture sainte, et c'est en prenant possession de celle-ci, qu'il prononça la phrase célèbre : *Deciamos ayer*... Hier nous disions, etc. Cette phrase conservée d'abord par tradition orale jusqu'en 1623, fut consignée par écrit par Crusénius dans son *Monasticon augustinianum*, p. 208. Elle se lit sur le piédestal de la statue qui fut érigée à Fr. Louis de Léon par souscription nationale en l'an 1869 et exprime à merveille le caractère du poète pardonnant à ses adversaires.

Après sa grande épreuve, l'on retrouve Fr. Louis, intervenant au nom de l'université dans la correction du calendrier grégorien en 1582. Par la parole et par la plume, il soutint la réforme du Carmel et se prononça en faveur de la liberté des religieuses dans le choix de leurs confesseurs. De l'agrément du Conseil royal et de celui des carmélites, il se chargea de publier les œuvres de sainte Thérèse, avec un prologue remarquable dans lequel il met en évidence le bon esprit de la sainte. Cf. *Obras de la Madre Teresa de Jesus*, Salamanca, 1589; par Guillermo Foquel. Ayant été nommé provincial en l'an 1591, il mourut neuf jours plus tard, à Madrigal, le 23 août, après avoir commencé une *Vie* de la même sainte Thérèse dédiée à l'impératrice d'Autriche, dont il ne laissa que quelques feuillets bien connus des historiens. La chaire du maître Louis de Léon se conserve encore dans l'état où il la laissa et son corps repose dans la chapelle de l'université, privilège que nul autre professeur de Salamanque n'a reçu en dehors de lui.

II. Œuvres. — Elles se divisent en deux classes : espagnoles et latines. Les premières remplissent quatre volumes de la dernière édition faite à Madrid en 1885; les autres forment sept tomes in-4°, dans l'édition de Salamanque de 1891-1895, qui contient une grande quantité d'opuscules jusqu'alors inédits.

1° *Les œuvres espagnoles* sont écrites en vers et en prose, mais même dans ses vers notre auteur se montre théologien.

1. *Poésies*. — Il décrit la poésie comme « une chose sainte et une participation du souffle céleste et divin destiné à élever les hommes jusqu'au ciel d'où il procède. » C'est sans doute pour ce motif que notre auteur est appelé « le chantre du ciel », comparable quant à la forme à saint Jean de la Croix, lequel, pour le fond, est plus divin qu'humain. Dans le court prologue que Fr. Louis écrivit pour le livre de ses poésies, dédié à son ami D. Pedro Portocarrero, mais qui ne fut pas publié alors, il les divise en trois parties : « L'une contient celles que j'ai composées de moi-même; les deux autres, celles que j'ai traduites d'autres langues, provenant d'auteurs profanes et sacrés. » Les profanes sont Virgile, Horace, Pindare, Tibulle, Pétrarque et Bembo, etc. Les auteurs sacrés sont Moïse, Job, David,

Salomon et Habacuc, traduits, en règle générale, directement sur l'hébreu. La plus grande partie de ces poésies fut écrite durant sa jeunesse ainsi que dans les prisons de l'Inquisition; tels le psaume XXVI, et la célèbre ode à la Vierge, dans laquelle il la supplie de lui rendre la liberté.

Il donne le titre de *canciones sagradas*, à celles où « il s'efforça, écrit-il, d'imiter selon son pouvoir la simplicité de l'original et cette saveur d'antiquité, pleine de douceur et de majesté, qu'elles renferment en elles. » Il désire que ces vers résonnent souvent aux oreilles des jeunes filles et des artisans, et qu'on les trouve sur la langue des enfants et des vieillards, afin d'y prendre la place des chansons profanes qui sont souvent un poison pour les âmes, « car, ajoute-t-il, notre christianisme est descendu si bas que nous mettons en musique nos vices eux-mêmes et que nous chantons d'une voix allègre ce qui devrait être notre confusion. » T. IV, p. 531.

Les strophes par lesquelles il traduisit le Ps. XXI, *Deus, Deus, respice in me*, selon l'hébreu et la Vulgate, sont au-dessus de tout éloge, appliquées aux souffrances de Jésus-Christ. La langue espagnole ne connaît rien de mieux sous le rapport de la précision théologique, de la sobriété, de l'élégance et de la souplesse des vers. L'auteur eût été très surpris si on lui avait dit qu'il serait beaucoup plus étudié en tant que poète original que comme traducteur, car il se rendait parfaitement compte combien il est difficile « de traduire avec élégance des poésies de langues étrangères, sans ajouter ni retrancher à l'original, et en gardant, autant que possible, les figures de l'original, » t. IV, p. 293. Il traduisit également en « Octaves royales » le Cantique des cantiques, outre sa version littérale en prose que, par ordre de l'Inquisition, il dut mettre en latin. Cette dernière poésie que Fr. Louis traduisit de l'hébreu en suivant le sens et la lettre de l'épithalame original avec une grande richesse d'expression, semble la plus mystique de toutes. Ce petit poème aurait suffi à lui seul à immortaliser son auteur.

Quelques-unes de ces poésies, furent imprimées dès l'abord en diverses anthologies, sans nom d'auteur. En 1574, en publiant celles de Garcilao de la Vega, Brocense introduisit diverses traductions d'Horace, faites par Louis de Léon, mais sans donner son nom, sans doute pour ne pas le compromettre, vu qu'il était alors en prison. Sorti de sa prison préventive, celui-ci voulut, ainsi qu'il s'exprime « recueillir son enfant perdu et le ramener à la maison paternelle afin de l'éloigner des mauvaises compagnies. » En 1583, il en prépara une édition avec prologue dédié à son ami Dom Pedro Portocarrero; mais on ignore pourquoi elle ne parvint pas alors à être publiée. C'est seulement en 1631 que Quevedo la donna, mais en se servant d'un texte défectueux et incorrect qui venait d'être publié la même année à Milan par Philippe Golfi. Pellicer, de son côté, avait préparé un texte meilleur pour l'imprimer à Madrid en 1631, mais il fut supplanté par Quevedo. Un siècle plus tard, en 1767, Mayans prépara l'édition de Valence, reproduite en 1785 et 1790 par l'imprimerie royale. En 1804-1816, le P. Mérino donna l'édition complète des œuvres de Fr. Louis en six tomes, mais en lui attribuant à son tour plusieurs poésies empruntées à d'autres auteurs. Depuis cette époque jusqu'à nos jours, il ne s'imprime aucun recueil ni aucune histoire de la littérature espagnole où l'on ne donne à Fr. Louis de Léon la première place en tant que prince de la poésie et modèle du parler espagnol.

2. Les principales œuvres de Fr. Louis en *prose* espagnole sont : *a)* La traduction littérale du *Cantique des cantiques*, puis celle du *Livre de Job*, selon le texte original, suivies de commentaires appropriés; *b) La perfecta casada* et *c) Los nombres de Cristo.*

a) Le *Cantique des cantiques* était distribué de la main à la main dix ans avant l'emprisonnement du traducteur en de nombreuses copies et même il fut imprimé sans la permission de Fr. Louis. Durant sa détention il eut à s'expliquer sur l'interprétation de quelques passages qu'à son avis saint Jérôme n'avait pas bien traduits. (Cf. *Obr. Esp.*, t. IV, p. 171.) L'auteur soutient que, selon la lettre, le *Cantique* est un épithalame composé à l'occasion du mariage de Salomon avec la fille du Pharaon, mais que le sens mystique concerne l'union de Jésus-Christ avec l'Église, réalisée durant les trois âges du monde interprétés à sa manière.

b) La perfecta casada ou l'épouse parfaite est le livre le plus lu de tous ceux de l'auteur. Depuis 1583 jusqu'à nos jours, on en a fait d'innombrables éditions, dont plusieurs de grand luxe, en vue d'en faire cadeau aux jeunes mariées, à qui c'est la coutume en Espagne d'en offrir quelque exemplaire. En 1903 ce livre a été traduit en français par Mme Dieulafoy. C'est un commentaire du dernier chapitre des Proverbes où l'auteur, s'appuyant sur les conseils que lui donna sa mère, décrit l'excellence de la femme forte : *Mulierem fortem quis inveniet?*

Ce petit livre, aussi substantiel que court, donne un tableau de la société espagnole au temps de Fr. Louis. Il exalte les vertus des femmes sérieuses et flagelle d'une main vibrante les vices et les passions des dépravées. C'est peut-être l'un des premiers livres du féminisme chrétien : sa lecture est toujours d'actualité. Il est agrémenté d'une belle érudition grécolatine, émaillé d'anecdotes et d'exemples vécus et écrit pour tous les temps. Son auteur voulant encore le rendre plus agréable y a joint, en tercets espagnols, la traduction du dernier chapitre des Proverbes.

c) Los nombres de Cristo. — Les « Noms du Christ » sont le chef-d'œuvre de Louis de Léon, plus lu néanmoins par les amateurs de littérature que par les théologiens. L'auteur commença à l'écrire en prison et pour ainsi dire sans consulter de livres. A l'opposé des théologiens scolastiques de son temps qui dédaignaient d'écrire en espagnol pour le peuple sur les mystères de la religion, dans l'idée que ceux-ci ne pouvaient être traités convenablement en langue vulgaire, Fr. Louis démontra théoriquement et pratiquement que la langue espagnole pouvait concourir avec le grec et le latin et même qu'elle surpassait ces dernières à l'occasion par la richesse de son lexique, à cause des langues indigènes qu'elle s'est assimilées. A ce sujet il fait une apologie de l'espagnol qui est devenue célèbre dans la littérature espagnole.

En outre Fr. Louis de Léon était persuadé qu'une des causes des malheurs de son temps était le peu de goût des théologiens pour l'Écriture sainte, dont on dédaignait l'étude et les spécialistes. « Ceux-ci, écrit-il, en parlant des théologiens, gonflés par la connaissance superficielle de certaines questions, possèdent le titre de maîtres en théologie, mais ne possèdent pas la théologie : les éléments de cette dernière peuvent être constitués par les questions d'école et les citations des saints Pères, mais quant à la perfection et la profondeur, il n'y a que les Saintes Lettres qui puissent les fournir. Il s'ensuit que ce manque de livres sérieux pour le peuple, écrits dans sa langue, est une des raisons pour lesquelles il s'est livré sans frein à la lecture de livres mauvais et pernicieux. Sous ce rapport, il nous est arrivé ce qui arrive à la terre non cultivée : quand elle ne produit pas de blé, elle produit des épines. »

Voici l'argument du livre. Trois religieux augustins, fuyant les chaleurs caniculaires de Salamanque, se retirent à une maison de campagne que la communauté possède sur le charmant rivage du Tormès. Le jour de la Saint-Pierre, prenant occasion du nom imposé par

le Christ à son apôtre, ils commencent un dialogue, d'une forme très platonicienne sur les divers noms que la sainte Écriture attribue à Jésus-Christ. Ces derniers sont nombreux, mais dans la première édition, Fr. Louis les réduit à dix : Rejeton, Miroir, Chemin, Pasteur, Montagne, Père du siècle à venir, Bras, Roi, Prince de la paix et Époux. Il est digne de remarque que sur ces noms et dans l'ordre indiqué l'auteur déroule tout un plan théologique. Création, Incarnation, Péché originel et Grâce. Bien que pour expliquer le Bras de Dieu, il semble oublier ce plan, en réalité il s'en sert pour tracer un éloquent chapitre sur la philosophie de l'histoire : celle-ci s'étend en premier lieu de Moïse à Jésus-Christ, et ensuite de la prédication de l'Évangile à la découverte de l'Amérique. De là, il reprend le fil du discours pour raconter les merveilles que Dieu a opérées par son Bras, puis comme Roi, Prince de la paix, et Époux des âmes; ce qui l'amène à traiter dans son troisième livre les noms de Fils de Dieu, Bien-Aimé, Agneau et Jésus, où resplendit plutôt la divinité que l'humanité du Sauveur! A l'opposé du système dionysien dans le *De divinis nominibus*, Fr. Louis commence son œuvre théologique par le côté humain pour arriver ensuite à la contemplation du divin. Tout ceci constitue un harmonieux ensemble de l'union hypostatique du Verbe où viennent se fondre les choses visibles et invisibles, dont parle saint Paul.

Dans cet ouvrage, il soutient entre autres, avec saint Bernard, *In cant.*, serm., XVII, n. 5, que la rébellion angélique fut causée par le refus de la part de Lucifer de reconnaître dans le Verbe qui se ferait homme l'hégémonie ou principauté de toutes choses; que de toutes façons le Verbe se serait incarné, même si Adam n'eût pas péché, mais que dans ce dernier cas, au lieu de paraître en Rédempteur, il serait venu en glorificateur de la nature humaine unie au Verbe. *Opera latina*, t. IV, p. 35 sq., t. VII, p. 185. L'auteur est également d'avis que la réprobation du peuple juif fut causée originairement par leur adoration du veau d'or au pied du Mont Sinaï : Dieu permit cet aveuglement afin que le règne du Christ passât aux gentils jusqu'à la fin du monde, lorsque les Juifs reviendront en masse vers le véritable Messie...

2° *Œuvres latines.* — Pour se faire une idée complète de la pensée théologique de Fr. Louis, souvent esquissée un peu vaguement dans ses ouvrages espagnols, il convient de se reporter à ses œuvres latines et principalement aux traités *De prædestinatione*, *De creatione rerum*, *De incarnatione*, *De fide*, qui n'ont été édités qu'en 1895.

F. Louis de Léon fut toujours un grand amateur d'études bibliques, auxquelles il consacra sa profonde connaissance de l'hébreu, du chaldéen, du grec et du latin. Ses idées personnelles, avant et après son procès inquisitorial, peuvent se ramener aux suivantes : le texte hébreu n'a jamais été altéré par les Juifs, ni avant ni après Jésus-Christ; la version des Septante n'a pas été inspirée par l'Esprit-Saint et les interprètes grecs n'ont pas toujours bien traduit l'hébreu ; la Vulgate, en dehors des points concernant la foi et les bonnes mœurs, peut et doit être améliorée ; le canon du concile de Trente sur l'authenticité de la Vulgate doit s'entendre en ce sens que l'Église donne ses préférences à cette version en vue de l'unité dans les citations et les commentaires dogmatiques, mais qu'elle laisse néanmoins une certaine liberté scientifique aux exégètes qui peuvent donner un meilleur sens à de nombreux passages secondaires ; quelque nombreuses que soient les versions faites sur l'original il restera toujours assez de paroles obscures, soumises à diverses interprétations, à cause du caractère même de la langue hébraïque. Cf. *op. lat.*, t. V, p. 280-338; *Doc. inedita*, t. X, p. 97; t. XI, p. 55-120, P. Blanco, *Vida de Fray Luis de Léon*, c. VI, XVI.

D'après ces mêmes principes, il exposa le cantique de Moïse : *Audite, cœli, quæ loquor*, etc. Deut. XXXII, en suivant la version chaldéenne, comparée à la grecque, la latine et l'original hébreu. Il y enseigne que dans ce cantique, que Dieu ordonna au peuple juif d'écrire, d'apprendre par cœur et de chanter, on annonce clairement la réprobation de ce dernier en tant que race perverse, infidèle à Dieu et négatrice du Messie. Et il est bon de remarquer que l'auteur , si enthousiaste du texte hébreu, se sert de son témoignage pour réfuter les Juifs avec leurs propres armes, sans leur laisser une seule échappatoire. Cf. *op. lat.*, t. I. Dans le même volume se trouve l'exposition de différents psaumes, dédiée au cardinal Quiroga, ainsi que le commentaire de l'Ecclésiaste, dont l'édition est fondée sur les copies, pas toujours fidèles, de quelques disciples de Fr. Louis.

Son commentaire du prophète Abdias, que saint Jérôme reconnaissait si difficile à interpréter, est plus intéressant par la nouveauté de l'argument. Il y est question de l'appel à la foi d'un peuple que l'on décrit sans le nommer et qui habite une région située aux antipodes de la Palestine. Fr. Louis applique cette prophétie à la découverte et à la conversion de l'Amérique. Il suppose en effet qu'un événement de cette sorte, le plus grand après la rédemption du genre humain, devait nécessairement être annoncé de quelque manière, dans la sainte Écriture. Le prophète Abdias parle d'une émigration juive qui viendrait habiter le littoral du Bosphore : *Transmigratio Jerusalem quæ est in Bosphoro, possidebit civitates Austri*, Abd., 13. Comparant cette prophétie à celle d'Isaïe, c. LXVI, sur la vocation des gentils à la foi, notre auteur en déduit, avec preuves géographiques et historiques, que les descendants des juifs convertis qui vinrent en Espagne au temps de l'empereur Adrien, sont ceux qui doivent annoncer l'Évangile au Nouveau Monde. Puis suivant le contexte des mêmes prophéties, le Fr. Louis, décrit les souffrances que doivent endurer les apôtres de l'Amérique, jusqu'à être chassés de leur propres domaines : *Abscindendi sunt*, *Op. lat.*, t. III, p. 5 sq.

III. Influence et renommée posthume. — Ses cours à l'université et les quelques livres qu'il publia durant sa vie firent considérer Fr. Louis de Léon comme l'oracle de Salamanque. Pierre d'Aragon, Basile Ponce, Antoine de Molina et le grand Suarez se glorifient de l'avoir eu comme professeur : ce dernier l'appelle *sapientissimus magister meus*. L'évêque de Taragona, Diégo de Yépes le nomme : « lumière et gloire d'Espagne » ; Louis Muñoz dit « que de son temps il ne fut égalé par personne et que l'avenir le regardera comme un sujet d'étonnement » ; François Pacheco ajoute « qu'il fut le plus grand génie de son époque pour les sciences et les arts. » Lope de Vega, Cervantès et Quevedo lui adressèrent de magnifiques éloges jusqu'à le traiter de génie divin. A l'étranger il fut connu surtout pour son exposition du *Cantique des cantiques* : l'historien J. A. de Thou le cite avec éloge, *Historia mei temporis*, l. XCIX ; de même Ghisleri, *Commentaria in Canticum*, Paris, 1613, et Bossuet, *Préface sur le Cantique*, n. 4. Gabriel Daniel, l'antagoniste de Descartes et de Pascal, traduisit en français l'ouvrage de Fr. Louis : *De utriusque Agni typici et veri immolatione*, sous ce titre : *Traduction du système d'un docteur espagnol sur la dernière Pâque de N.-S. avec des réflexions sur ce système*, Paris, 1695.

De toutes façons l'on est en droit de conclure que notre auteur plus encore que de poète et de littérateur, mérite le nom d'éminent théologien : c'est une lacune

de n'avoir pas encore de livre qui le considère à ce point de vue particulier.

Les éditions anciennes sont annulées par deux publications récentes : *Obras castellanas de Fray Luis de Leon*, 4 vol. in 4°, Madrid, 1885; *Opera latina Mag. Luysii, augustiniani*, 7 vol., in 4°, Salamanque, 1891-1895; *Fray Luis de Leon : Estudio biografico*, por el P. Francisco Blanco Garcia, Madrid, 1904; *Los Nombres de Cristo*, édicion esmerada con un Prologo biografico del P. Miguélez, Madrid, 1907; *Proceso inquisitorial de Fray Luis de Leon*, dans *Colleccion de Documentos ineditos para la Historia de España*, t. x et xi; *Fray Luis de Leon y la filosofia española en el siglo XVI*, por el P. Marcellino Gutierrez, 2e édit., Madrid, 1891; *Revista augustiniana y Ciudad de Dios*, t. xxvi, xxx, xli et d'autres que l'on peut voir dans la table spéciale; Aubrey G. Bell. *Luis de Leon, a study of the spanish Renaissance*, Oxford, 1925. P. Miguélez.

15. LÉON VI LE SAGE, empereur de Byzance de 886 à 911, célèbre dans l'histoire de l'Église : 1. par sa politique ecclésiastique, notamment par l'affaire de la *tétragamie* ou des quatrièmes noces qui eut indirectement une influence trop réelle sur la consommation du schisme byzantin déjà si nettement ouvert par Photius; 2. par son œuvre littéraire, juridique et théologique, qui lui a valu une place dans la Patrologie grecque.

I. La politique ecclésiastique de Léon VI. — 1° *Les mariages successifs et l'affaire de la tétragamie.* — 1. *Les origines de Léon, jusqu'à son avènement.* — Léon naquit le 1er décembre 866, alors que son père légal Basile le Macédonien était déjà co-empereur, une année à peine avant la mort de Michel III l'Ivrogne. Tout semble indiquer qu'il était fils adultérin de ce dernier et d'Eudocie Ingérina. Il courait à Byzance « un bruit fâcheux pour la maison de Macédoine » une tradition dont les chroniqueurs se sont faits les échos. « On disait que l'auteur de la dynastie, le grand Basile, n'avait épousé Eudokia Ingérina que pour favoriser les amours de son maître et collègue Michel III avec cette jeune fille; que ses deux fils aînés, Constantin le Vieux et Léon VI, étaient fils de Michel III, par conséquent des fils bâtards, des enfants de l'adultère; que le seul Alexandre était bien le fils de Basile. » A. Rambaud, *L'empire grec au Xe siècle, Constantin Porphyrogénète*, Paris, 1870, p. 7, avec les références aux chroniqueurs. L'accusation paraît fausse pour Constantin le Vieux. Pour Léon, au contraire, les chroniqueurs ont raison : fils putatif de Basile, il est en réalité, fils adultérin de Michel III et d'Eudocie Ingérina. « Sur ses origines il ne peut guère y avoir de doute. Malgré le silence de la *Vita Basil.*, xxxiv, 280, qui ne le nomme qu'incidemment avec Constantin comme fils de Basile et d'Eudocie, sauf à la fin du règne et sans faire nulle part mention de sa naissance, tous les chroniqueurs s'accordent à lui donner pour père Michel III et pour mère Eudocie Ingérina. » A. Vogt, *Basile Ier empereur de Byzance (867-886)*, Paris, 1908, p. 60, avec références aux chroniqueurs.

Il était nécessaire de rappeler le mystère de ces origines, car elles éclairent pour l'historien toutes les péripéties du règne de Léon VI. « On comprend dès lors parfaitement la douleur profonde de Basile lorsqu'il vit son seul et unique enfant (Constantin), celui sur lequel il comptait pour continuer sa lignée, disparaître brusquement, forçant l'assassin de l'empereur légitime à rendre au fils de sa victime, Léon, l'héritage paternel. Aussi bien, est-ce ce qui explique la raison étrange et incompréhensible à première vue, pour laquelle, dès la mort de Michel, Léon fut tonsuré. *De Cerim.*, *P. G.*, t. cxii, col. 1157. L'empereur espérait sans doute empêcher par là cet importun de revendiquer jamais son droit à l'héritage paternel Il n'avait pas compté sur les hasards de la vie et de la mort. » Vogt, *op. cit.*, p. 59.

Dès qu'il fut maître de l'empire par l'assassinat de Michel III, Basile Ier, s'était empressé d'associer au trône ses deux « fils », Constantin et Léon. Du vivant de Constantin, l'empereur pouvait également donner la couronne à Léon, sûr qu'il était que l'aîné serait basileus, et ainsi les apparences se trouvaient sauvegardées. Mais à la mort de Constantin, Basile avait un autre fils légitime, né depuis son avènement : Alexandre. Dès lors, on comprend que les espérances du père, frustrées par la mort de l'aîné, se soient reportées sur Alexandre, au détriment du fils putatif Léon. On a même fait remarquer que Léon pourrait bien avoir été le vrai motif de l'assassinat de Michel III. Michel en effet n'avait associé Basile à l'empire que parce qu'alors il était sans enfants. *Vita Basil.*, xviii, 253. La naissance de Léon en 866 modifia singulièrement les choses et il n'est pas impossible qu'elle ait été une des raisons de brouille entre les deux souverains. Michel devait tenir à ce que son fils Léon, quoique illégitime, régnât; Basile pouvait espérer la même gloire pour son fils Alexandre. Aussi, au cours de l'année 866, Michel et Basile cherchèrent-ils mutuellement à se faire mourir. Ce fut Basile qui l'emporta. Mais il n'est pas étonnant « que Basile n'ait jamais aimé ce fils qu'il était obligé d'adopter comme sien d'abord, puis d'associer à son gouvernement. » Vogt, *op. cit.*, p. 60. Aussi le lui fit-il bien sentir. Quoique Basile, par raison dynastique, eût dès 869 associé Léon au pouvoir suprême, quoiqu'il l'eût fait élever avec grand soin en héritier présomptif du trône, lui donnant pour maître Photius, « jamais pourtant il ne l'avait aimé, et aux côtés de ce père soupçonneux, irascible et sévère, l'existence du jeune homme semble avoir été assez triste. » Ch. Diehl, *Figures byzantines*, Ire série, c. viii, p. 185. A la mort de Constantin (879), Basile s'empressa de couronner Alexandre, quoique tout enfant, « dans l'espérance qu'il supplanterait un jour Léon; ce qu'il essaya du reste lui-même immédiatement, en l'incarcérant. » Vogt, *op. cit.*, p. 61. Au cours de l'hiver 881-882, probablement aux environs de Noël, il avait obligé Léon à épouser une jeune fille qu'il n'aimait pas, Théophano, de la famille patricienne des Martinacioi. *Vita Euthymii*, c. vii, éd. C. de Boor, p. 20-21. La *Vita Theophano* raconte ce mariage de manière beaucoup plus gaie et sans allusion à aucune contrainte, *Vita Theophano*, n. 9-11, dans É. Kurtz, p. 5-7; cf. Diehl, *op. cit.*, p. 187-188. Inconsolable de la perte de son fils Constantin, et subissant l'influence du moine Théodore Santabarénos, un protégé de Photius que les contemporains ont soupçonné de magie et de sorcellerie, Basile ne voyait plus autour de lui qu'intrigues et complots. Voir Vogt, p. 155-156. « Quand donc Santabarénos, depuis longtemps brouillé avec le prince héritier, dénonça Léon au basileus comme coupable de conspiration contre la vie de son père (*Cedren.*, 1132), Basile se laissa sans peine convaincre par les plus futiles apparences. » Diehl, *op. et loc. cit.* Par son ordre Léon fut mis aux arrêts avec sa femme et sa fille Eudocie dans l'un des appartements du palais, dépouillé des insignes impériaux. Le basileus songea même à lui faire crever les yeux, mais Photius et Zaoutzès l'en dissuadèrent. *Georg.*, *Mon. cont.*, p. 763, n. 18; Kurtz, *op. cit.*, p. 55, n. 17. Pour que la liberté fût rendue à Léon après trois mois de réclusion, il fallut l'énergique intervention de Photius et de Zaoutzès. *Vita Theophano*, 16, dans Kurtz, p. 11-13; *Vita Basil.*, c. c, p. 364-365; Syméon Magister, xxi, p. 760. D'ailleurs, tous les grands dignitaires, inquiets de l'état de santé chaque jour plus alarmant de Basile, conseillaient la clémence. Basile se laissa fléchir et le 20 juillet, en la fête de saint Élie, le prince fut élargi. *Vita Theophano*, n. 19, éd. Kurtz, p. 13. Le vieil empereur n'en conservait pas moins son res-

sentiment et son antipathie contre Léon. Basile mourut le 29 août 886, des suites d'un terrible accident de chasse. Un des premiers actes de Léon, au lendemain de son avènement, — acte très significatif et qui confirme nettement l'opinion ci-dessus émise au sujet de sa naissance — fut de transporter de Chrysopolis, où il avait été enseveli précipitamment après son assassinat (876), le corps de Michel III.

Ces détails biographiques ne sont pas sans importance, car ils font comprendre les préoccupations dynastiques qui vont elles-mêmes conditionner en grande partie la vie ultérieure de Léon VI, ses mariages successifs et les démêlés ecclésiastiques qu'ils provoquèrent, le quatrième surtout.

2. *Mariages successifs de Léon.* — Il semble bien que l'union de Léon avec Théophano (881) n'ait pas été un mariage de cœur et n'ait été acceptée que par soumission forcée aux ordres de Basile. Déjà l'affection de Léon allait à Zoé, fille de Stylianos Zaoutzès, avec laquelle il continua d'entretenir des relations coupables. Théophano s'en plaignit à Basile, qui maria de force Zoé avec un certain Théodore Gouzouniatès. *Vita Euthymii*, VII, 6, 26, édit. C de Boor, p. 20, 24. Du vivant de Basile, la concorde apparente subsista entre Théophano et Léon; lui disparu, la situation devint très pénible, surtout après la mort (hiver 892) de l'unique enfant né du mariage, la petite Eudocie. Le saint moine Euthyme (futur patriarche), que Léon avait choisi pour son confesseur eut à réconforter l'impératrice et adressa à l'empereur de sévères remontrances. Théophano demandait l'autorisation de se retirer dans un couvent, assurant qu'à cette condition elle consentirait à tout, même au dicorce. Euthyme la dissuada de recourir à un divorce qui eût comblé les secrets désirs de l'empereur, et déclara au basileus qu'il ne le verrait plus s'il persistait dans sa résolution de renvoyer Théophano. Ch. Diehl, *op. cit.*, p. 191. Voir *Vita Euthym.*, VII, 1-10, p. 20-21.

Outre sa passion criminelle pour Zoé, Léon prétendait se justifier à lui-même sa conduite par une autre raison, qu'il nous faut souligner à cause de la relation qu'elle va avoir avec l'affaire des troisièmes et des quatrièmes noces. Il désirait ardemment un fils pour garantir la perpétuité de la dynastie. Constantin Manassès, *Compend. chron.*, *P. G.*, t. CXXVII, col. 421 B. Cette raison politique semble avoir suffi à excuser le basileus aux yeux de la plupart des contemporains. Voir le panégyrique de Théophano par Nicéphore Grégoras, 23, édit. Kürtz, p. 41-42. La mort de Théophano (10 novembre 893), en mettant fin aux souffrances de la pieuse *basilissa*, rendait la liberté à Léon.

Léon VI avait conservé à l'égard de Zoé le sentiment qui lui avait jadis dicté cette phrase de sa réponse aux reproches d'Euthyme : « Jamais je n'oublierai Zoé, et un jour viendra où j'aurai pitié d'elle et de moi. » *Vita Euthym.*, VII, 6, p. 21. Théodore Gouzouniatès, le mari de Zoé, mourut lui-même au début de 894, « avec tant d'à-propos que des esprits malveillants pensèrent que ces deux morts si opportunes n'étaient peut-être pas tout à fait accidentelles. » Diehl, *op. cit.*, p. 193. Le bruit courut aussitôt que Zoé avait empoisonné son mari, et qu'elle était également responsable de la mort de l'impératrice. *Vita Euthym.*, VII, 26, p. 24.

Léon se crut alors au comble de ses vœux. Rien ne s'opposait plus à son union avec Zoé par un mariage légitime. Le père de Zoé, Stylianos Zaoutzès, qui remplissait depuis les débuts du règne les fonctions de premier ministre et pour qui Léon venait de créer le titre de βασιλεοπάτωρ ou « père de l'empereur », y poussait de toutes ses forces, et avait déjà installé la jeune veuve au palais dès le printemps de 894. Seul, le moine Euthyme résistait. Le basileus voulut avoir son consentement. Invité au palais, Euthyme refusa de s'y rendre. Il fallut l'y amener de force. Aux représentations de Léon il répondit avec fermeté : « Il t'est sans doute permis de prendre une autre femme, mais pas celle-là, qu'on soupçonne de crime. Si le mariage a lieu, tout le monde pensera que les bruits qui courent sur son compte sont réellement fondés. » *Vita Euthym.*, VIII, 1-7, p. 24-25. Le mariage eut lieu (fin de 894). Euthyme fut exilé dans le couvent de Saint-Diomède.

Or moins de deux ans plus tard, Zoé mourut, dans l'été de 896, d'une maladie assez mystérieuse, six mois à peine après son père Stylianos. *Vita Euthym.*, VIII, 14, p. 26. « Inconsolable, Léon rentra en lui-même. Le repentir s'empara de cette âme plus faible que méchante. Il alla humblement solliciter son pardon auprès d'Euthyme, qui lui montra un visage et un cœur de père. Pour sceller la réconciliation, il fut convenu qu'Euthyme passerait trois jours au palais. Léon le combla de riches présents pour son église de Psamathia qu'il allait retrouver après deux ans d'absence, et lui fit don d'un magnifique manuscrit écrit de sa main et contenant ses propres compositions. *Vita Euthymii*, VIII, 14-21, p. 26-27. L'intimité des premiers jours refleurit. Le basileus prit en affection ses bons moines de Psamathia, et il aimait à venir leur faire des visites à l'improviste, p. 466. » M. Jugie, dans *Patrologia Orientalis*, t. XLI, 1922.

Une tragique fatalité avait jusqu'ici frustré le basileus de la réalisation de son désir d'assurer le trône à un héritier de son sang. De son union avec Zoé Zaoutzès, une fille seulement était née, la princesse Anne. C'était donc un troisième mariage que commandait la raison dynastique. Or, se décider à un tel parti devenait chose grave pour l'empereur. Les canons ecclésiastiques blâmaient formellement une telle union. L'opinion publique y était tellement opposée, que Léon lui-même, ne prévoyant pas alors (c'était vers 894) les fâcheuses péripéties de sa vie matrimoniale, avait flétri en termes très durs, dans une de ses Novelles, la 90e, les hommes capables d'en arriver à ce point d'incontinence et, pour traduire sa pensée, à ce point de bestialité; et il avait en même temps statué que ceux-là seraient soumis à la peine édictée contre eux par les saints canons. *P. G.*, t. CVII, col. 604. Cruelle ironie du sort qui, par la mort successive de ses deux premières femmes, amenait Léon VI à envisager pour lui ce troisième mariage qu'il avait si sévèrement condamné pour les autres. Il hésita cependant quelque temps. « Comme l'étiquette impériale exigeait impérieusement qu'il y eût une femme au Palais Sacré pour présider aux cérémonies où figuraient les dames de la cour, il fit proclamer Augusta la jeune princesse Anne, Leo Gramm., *P. G.*, t. CVIII, col. 1105D ; Syméon Magister, t. CIX, col. 765A, et cet expédient montre assez la répugnance qu'il éprouvait à une nouvelle union. Mais Anne était fiancée à un prince carolingien, le jeune Louis de Provence; elle était sur le point de quitter Constantinople pour aller vivre dans sa nouvelle patrie. Nicol. Myst., *Epist.*, XXXII, *P. G.*, t. CXI, col. 197-199. Pour la remplacer, il fallait absolument une impératrice. Et aussi bien Léon était jeune : il avait trente-deux ou trente-trois ans; sa douleur avec le temps s'était calmée, et ses scrupules s'apaisaient avec elle. En 899, il franchit le pas. » Diehl, *op. cit.*, p. 195-196. Après plus de deux ans et demi de veuvage, au printemps de 899, il épousa en troisième noces une belle Phrygienne, appelée Baïané, qu'il couronna impératrice sous le nom d'Eudocie. C. de Boor, *op. cit.*, p. 126; Leo Gramm., *P. G.*, t. CVIII, col. 1105-1106; Syméon Magister, t. CIX, col. 765 D. Mais un destin inexorable poursuivait le malheureux basileus. Baïané-Eudocie mourut à Pâques

de l'année suivante, en mettant au monde un fils qui, hélas! ne vécut point. *Ibid.*,

La situation se compliquait donc de plus en plus : car Léon songeait à prendre une quatrième femme. « Le troisième mariage de l'empereur, bien qu'il se justifiât par des raisons assez plausibles, et que l'Église, tout en le tenant pour « un acte malpropre », ne l'eût point formellement blâmé, avait scandalisé cependant beaucoup d'âmes pieuses. » On l'avait bien remarqué au moment des funérailles d'Eudocie. Pour les contemporains « un quatrième mariage devait paraître une simple abomination. L'Église l'interdisait de la façon la plus formelle; la loi civile ne prévoyait même pas qu'on pût arriver à ce degré inouï de perversité. Aux yeux des Byzantins une telle union était pire que l'adultère. Mais, quoi! Léon avait besoin d'un fils. » Diehl, *op. cit.*, p. 196-197.

L'attentat préparé contre le basileus, sur l'instigation de son « frère » Alexandre, et qui faillit réussir, le jour de la *Mesopentecosté* 902 (21 avril) ou 903 (11 mai), *Vita Euthym.*, XI, 1-7, p. 35-36; Leo Gramm., *P. G.*, t. CVIII, col. 1108; Sym. Mag., t. CIX, col. 765, était venu encore, après une série de conspirations, confirmer les inquiétudes de l'empereur et aviver ses regrets de ne pas avoir un héritier présomptif. Il commença par vivre en concubinage avec Zoé Carbonopsina, une fille de l'aristocratie byzantine, petite-nièce de Théophane le Chronographe, laquelle prit sur Léon un grand ascendant en vue de se faire épouser. Le basileus, qui songeait lui-même au mariage, semble bien avoir voulu se ménager à cette fin l'indulgence de l'autorité ecclésiastique, en installant sur le trône patriarcal, après la mort d'Antoine Cauléas (12 février 901), un candidat dont il escomptait la complaisance, Nicolas, parent de Photius, ancien condisciple de Léon lui-même et son frère adoptif (*Vita Euthymii*, XI, 15), et qui était déjà honoré du titre de conseiller secret ou de *mystikos*. Le nouveau patriarche se montra d'abord intransigeant et refusa, semble-t-il, de se prêter à une violation des canons ecclésiastiques en matière matrimoniale. Mais des circonstances spéciales permirent bientôt à l'empereur d'influencer en sa faveur la conscience souple du pontife. Nicolas, alors assez mal en cour, avait pris une certaine part, en 904, à la conspiration d'Andronic Doukas contre Léon. Lorsque Andronic fut obligé de s'enfuir en Lycaonie d'abord, puis chez les Arabes (printemps 905), quelques-uns de ses amis, pour se faire pardonner, livrèrent au basileus les documents de la révolte : l'on y trouva une lettre autographe de Nicolas, preuve flagrante de sa trahison. *Vita Euthymii*, XI, 10-16. Cette révélation, jointe à la persuasion que le patriarche n'était pas sans avoir été prévenu de l'attentat de Saint-Mokios, excita un profond ressentiment chez l'empereur, qui résolut de se venger. *Ibid.*, XII, 1-4. Nicolas comprit qu'il n'avait qu'un moyen de salut : c'était de désarmer, à force de complaisance, la colère du souverain. Et dès lors il changea résolument de tactique et se montra prêt à tout accorder. *Ibid.*, XI, 16.

Zoé Carbonopsina allait être mère, et Léon caressait avec joie l'espoir de sa prochaine paternité. « On vit alors le hautain patriarche venir chaque jour au palais. Il dînait avec le basileus et sa maîtresse, il affirmait à Léon que l'enfant attendu serait un garçon, et il prescrivait à cet effet à sept prêtres de dire pendant sept jours, à Sainte-Sophie, des prières solennelles; puis, gravement, de ses mains sacerdotales, il bénissait le ventre de la favorite, et déclarait que le prince qui allait naître ferait la grandeur et la gloire de l'Église. » Diehl, *op. cit.*, p. 200-201, résumant les données de la *Vita Euthymii*, XI, 18; XII, 28-29. Ce fut Constantin Porphyrogénète qui naquit, à la mi-mai ou au début de septembre 905. C. de Boor, *op. cit.*, p. 117-118 et 127. Il fallait maintenant faire légitimer ce fils tant désiré. « Nicolas s'y prêtait volontiers; mais les autres évêques résistaient », déclarant que « la naissance d'un enfant ne pouvait rendre licite une union prohibée », *P. G.*, t. CXI, col. 196 D, et ils refusaient en conséquence de célébrer le baptême, surtout avec les honneurs impériaux dont Léon voulait l'entourer. Finalement, on s'avisa d'un expédient. Comme, après tout, ainsi que le patriarche l'expliquait plus tard, « c'était un sentiment humain d'aimer son enfant », Nicolas, *Epist.*, XXXII, *P. G.*, t. CXI, col. 196, le clergé promit de baptiser le fils, si Léon promettait de se séparer de la mère. *Ibid.*, col. 197. A ce prix, le 6 janvier 906, le baptême fut célébré dans Sainte-Sophie par les propres mains du patriarche : Alexandre, frère du basileus, et Euthymios furent les parrains du jeune Constantin Porphyrogénète. *Vita Euthym.*, XI, 16-17; Leo Gramm., *P. G.*, t. CVIII, col. 1112; Nicol. Myst., *loc. cit.*, Syméon Mag., t. CIX, col. 769 D. Trois jours ne s'étaient pas écoulés, que Léon VI, oublieux de promesses faites uniquement pour le besoin de la cause, introduisait Zoé Carbonopsina au palais avec tous les honneurs impériaux et la couronnait Augusta. Nicol. Myst., Sym. Mag., *loc. cit.* Nicolas prétend qu'il ne se trouva aucun prêtre pour bénir le mariage; le continuateur de Théophane et Syméon Magister affirment, au contraire, que le prêtre Thomas se prêta à cette cérémonie et fut ensuite pour ce motif déposé de sa charge. En tout cas, l'émoi fut considérable dans tous les milieux ecclésiastiques et autres à Constantinople. Le patriarche dut interdire à l'empereur l'accès du sanctuaire. Il semble bien que ce soit Léon qui ait eu alors, en vue d'arriver à faire légitimer son union, l'ingénieuse idée d'en appeler à l'Église universelle, de consulter sur l'affaire de la tétragamie le pape de Rome, les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Nicolas, qui dans sa lettre au pape, *Epist.*, XXXII, *P. G.*, t. CXI, col. 200 D, s'attribue à lui-même cette proposition, paraît bien plutôt avoir été obligé de la subir avec toutes ses conséquences.

En attendant, Léon garda Zoé au palais, refusant de s'en séparer même pour un jour, *ibid.*, col. 201 A; et la seule concession qu'il consentit au patriarche, ce fut de se soumettre provisoirement à son interdit. Cette soumission même n'était pas sans embarrasser sérieusement Nicolas. La *Vita Euthymii*, c. XI et XII, nous montre le prélat tantôt cherchant dans les écrits patristiques des textes favorables aux quatrièmes noces, tantôt offrant à Léon (notamment le 1[er] mai 906, fête de la Dédicace, et le 6 août, fête de la Transfiguration, C. Boor, p. 38 et 127) de franchir le seuil du sanctuaire sans attendre les décisions de Rome et des patriarches orientaux, déclarant hautement que lui-même l'y recevrait. L'empereur évita de se prêter aux suggestions de Nicolas. « Tant que je ne verrai point ici les évêques de Rome, déclara-t-il, je n'userai point d'une autorisation que vous m'offrez en dehors d'eux. » *Vita Euthym.*, XI, 22. Piqué au vif du peu de cas ainsi fait de son autorité, Nicolas alla jusqu'à dire qu'il était en mesure, à lui seul, sans l'intervention des autres patriarches, d'accorder au basileus la dispense sollicitée. « Ce que saint Athanase a fait pour les troisièmes noces sans imposer de pénitence, comment aurais-je peur de le faire pour les quatrièmes avec une pénitence? » énonçait-il hardiment. « Je serais vain et funeste, si j'apportais encore quelque retard à cette affaire, pour attendre une réunion ou l'arrivée des Romains, alors que je puis moi-même recevoir l'empereur à l'intérieur de l'église. » *Vita Euthym.*, XI, 23-24. « Voilà comment s'exprimait celui qui allait bientôt se montrer irréductible sur cette question de la tétragamie, se poser en défenseur héroïque des saints

canons, et, dans une lettre arrogante, faire la leçon à l'Église romaine en l'adjurant de condamner les quatrièmes noces. Comment le prélat courtisan se changea-t-il tout à coup en canoniste rigoriste? La *Vie d'Euthyme* nous livre le secret de la métamorphose. » M. Jugie, *op. cit.*, p. 470.

3. *Troubles ecclésiastiques à Constantinople.*—Chose remarquable, qui prouve l'impartialité de ce biographe, l'écrivain de la *Vita Euthymii* ajoute cette réflexion : « Et il en serait ainsi advenu, si un mauvais démon n'avait enflammé et exaspéré la situation ecclésiastique au point que le récit va montrer. » *Ibid.*, 24. Et l'auteur nous raconte alors ceci. Nicolas apprit, par une indiscrétion, que Léon n'oubliait pas le passé et qu'il se proposait de lui enlever son siège pour crime de lèse-majesté dès que serait réglée l'affaire du mariage. XII, 1-5. De bonnes nouvelles en effet arrivaient d'Occident : le pape ne condamnait point les quatrièmes noces, et des légats de Serge III allaient se mettre en route, porteurs de la dispense. « Ceci provoqua un brusque changement dans l'attitude du patriarche. Sûr de l'approbation de l'Église universelle, Léon n'avait plus aucune raison de compter avec le chef de l'Église byzantine... Nicolas comprit qu'il n'avait plus qu'une ressource, se jeter à fond dans l'opposition. Il savait l'hostilité ancienne que le clergé d'Orient nourrissait contre Rome, il se croyait sûr d'être suivi, s'il se posait en défenseur de l'indépendance byzantine en face de l'intervention pontificale. S'il réussissait, grâce à cette tactique, à mettre en échec le pape et l'empereur, quel triomphe pour ses ambitions! S'il succombait dans la lutte, du moins la chute serait belle, et l'auréole du martyre entourerait le champion inflexible des canons ecclésiastiques transgressés. Nicolas, qui d'ailleurs était fort réellement blessé dans son orgueil de voir Rome se mêler des affaires de son patriarcat, reprit donc l'attitude la plus intransigeante et la plus hautaine. » Diehl, *op. cit.*, p. 203-204, utilisant surtout le travail de C. de Boor qui a finement démêlé, *Vita Euthymii*, p. 191 sq., les motifs qui firent varier Nicolas le Mystique dans cette affaire de la tétragamie.

Fort désormais de l'assurance des décisions romaines, le basileus se présenta à Sainte-Sophie, le 25 décembre 906, accompagné du sénat et de la cour, pensant que le prélat ne lui refuserait pas l'accès plusieurs fois offert les mois précédents. Mais Nicolas lui interdit l'entrée du sanctuaire, lui laissant seulement espérer — sans doute par manière de parler — son consentement pour la prochaine fête de l'Épiphanie. *Vita Euthymii*, XII, 6-10. Léon, dont la décision était prise, jugea inopportun d'insister, et le biographe d'Euthyme nous décrit avec onction son attitude humiliée de pénitent dans le *métatorion* attenant à la grande église. Le 6 janvier 907, l'empereur se présenta de nouveau. « Sans l'unanimité des métropolites, lui déclara le patriarche, et notamment sans le consentement du « protothrone », Aréthas (de Césarée), je suis dans l'impossibilité de vous admettre; si vous prétendez entrer de votre propre gré, c'est aussitôt moi et les miens qui sortirons. » Cette fois, l'indignation du basilieus était à son comble. « A ce qu'il semble, seigneur patriarche, vous vous moquez de ma royauté pour parler et agir de la sorte! Est-ce dans l'attente de voir le rebelle Doukas revenir de Syrie et en comptant sur lui, que vous nous méprisez ainsi? » Nicolas, atterré par cette apostrophe inattendue, demeurait immobile au seuil de la porte royale, n'osant ni avancer ni reculer. L'empereur, au contraire, gardait tout son sang-froid. Une fois de plus, il accepta de prendre l'attitude de pénitent au métatorion, « accomplissant royalement un geste royal », pour employer les termes de la *Vita Euthymii*. Et comme les gens de son cortège témoins de cette nouvelle humiliation, excitaient le prince à passer outre et à franchir le seuil du sanctuaire, de la main il leur imposa silence, se contenta d'appeler un instant les métropolites pour s'entretenir avec eux; puis, après le chant de l'Évangile, il rentra au palais. *Vita Euthym.*, XII, 11-17. Le soir, il devait y avoir dîner officiel. Le patriarche déclina d'abord l'invitation, mais dut céder à la pression de l'empereur. Vers la fin du dîner, en présence des évêques et des dignitaires, Léon se mit à apostropher violemment le prélat. « Il lui rappela ses promesses, ses flatteries, ses complaisances passées, et nettement il le traita de menteur et de parjure. *Vita Euthym.*, XII, 18-30. Puis, emmenant avec lui les métropolites dans les appartements privés, il leur rappela avec des larmes les malheurs de ses successifs mariages, et s'étant fait porter son fils, il le prit dans ses bras et il leur demanda à tous de le bénir et de prier pour lui. *Ibid.*, 31-32. Cette scène attendrissante émut beaucoup d'évêques, qui ne suivaient que par crainte la politique intransigeante de Nicolas. » Diehl, *op. cit.*, p. 205-206, résumant très exactement le relation fort circonstanciée de la *Vita Euthymii*.

Il fallait plus que jamais une solution au conflit. Les légats du pape étaient arrivés, porteurs de la dispense pontificale : « en Occident, où les quatrièmes noces n'étaient point défendues, la demande impériale avait semblé toute naturelle. » Le patriarche refusa d'entrer en rapports publics avec eux, comptant sans doute exciter par là le mécontentement populaire contre ces étrangers « qui semblaient, disait-il, n'être venus de Rome, parmi nous que pour nous déclarer la guerre. » *Epist.*, XXXII, *P. G.*, t. CXI, col. 204 B. La lutte, Nicolas la menait de son côté, et la *Vita Euthymii*, XII, 33-36, nous raconte en quels termes, après la scène du dîner de l'Épiphanie, il demanda aux évêques de demeurer fidèles « jusqu'à la mort » à la résistance contre les volontés du basileus. La patience de celui-ci était à bout. Le 1er février, en la fête de saint Tryphon, le patriarche fut invité comme d'habitude au palais avec les principaux évêques. Nicolas n'hésita pas à s'y rendre, dit la *Vita Euthymii*, XIII, 1, « ne soupçonnant rien et espérant plutôt une réconciliation. » Voici que, vers la fin du repas, l'empereur recommença son réquisitoire contre le prélat. Il lui rappela, à la face de tous, ses offres personnelles de le recevoir à l'église pour la fête de la Dédicace et pour celle de la Transfiguration; puis les humiliations du 25 décembre et du 6 janvier. « C'est en vain, conclut-il, que vous hasardez des prétextes : me pensez-vous ignorant de votre fourberie? Quel intrigant vous êtes, je le sais depuis le jour où j'étais votre condisciple. » XIII, 7. A la question finale de Léon : « Dites-moi donc comment il se fait que, m'ayant proposé auparavant l'entrée du sanctuaire, maintenant vous temporisiez et vous dérobiez? » le patriarche répondit : « C'est pour me ranger à l'avis des évêques. » — « Fort bien, reprit l'empereur; mais alors, quand vous veniez me dénoncer les dires de chacun de vos confrères, le faisiez-vous avec leur consentement ou de votre propre initiative? Et lorsque vous tramiez des complots contre notre empire, excitant et encourageant l'apostat Doukas, sur l'appui de quels confrères fondiez-vous ce sacrilège? » XIII, 9. Puis, devant le silence du prélat atterré, le basileus déclara aux gens de la cour qu'il s'en remettait de ses affaires au synode et aux envoyés des autres patriarcats, annonçant qu'il entendait être reçu le lendemain, fête de l'*Hypapanté*, à l'église des Blakhernes. *Vita Euthymii*, XIII, 10-14. Après quoi, on se saisit aussitôt du patriarche qui fut expédié sous bonne garde à son monastère asiatique de Galacrènes. XIII, 15. Le lendemain, après sa réception aux Blakhernes, l'empereur provoqua contre Nicolas une acca-

blante mise en scène, en demandant à neuf des anciens familiers d'Andronic Doukas d'attester publiquement la trahison du prélat. La colère de Léon était telle, que les métropolites présents crurent devoir solliciter sa clémence en lui représentant que le bannissement d'un patriarche était une peine suffisante. *Vita Euthym.*, xiii, 19-21.

De telles révélations décidèrent bien vite le synode à accorder la dispense matrimoniale. Cinq jours ne s'étaient pas écoulés, précise la *Vita Euthymii*, xiii, 22, que le basileus invita Nicolas à se démettre de sa charge. Celui-ci refusa une première fois. *Ibid.*, 23. Mais l'empereur lui envoya une seconde sommation, par Samonas et les métropolites. Et le prélat donna sa démission par écrit, après avoir lu une lettre de Léon le menaçant d'un procès de haute trahison. *Ibid.*, xiv, 1-7; cf. Sp. P. Lambros, *Die Abdankungsurkunde des Patriarchen Nikolaos Mystikos*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1892, t. i, p. 551-554. Peu de temps après, de son propre mouvement, Nicolas, qui ne se sentait pas la conscience tranquille, fit connaître de nouveau par écrit à l'empereur qu'il abandonnait son siège à qui pourrait rétablir la paix de l'Église. *Vita Euthym.*, xiv, 8.

Le choix du successeur fut vite fait. D'un commun accord, les métropolites réclamèrent le moine Euthyme. Celui-ci s'était tenu à l'écart depuis la mort de Baïané-Eudocie, la troisième épouse de l'empereur (Pâques, 900). Après l'attentat de Saint-Mokios (902 ou 903), le basileus s'était réconcilié avec son père spirituel. Euthyme avait même dû alors quitter son couvent d'Agathos et venir passer trois jours au palais. *Vita Euthymii*, xi, 7. On a vu, par ailleurs, qu'il avait consenti à être parrain du jeune Constantin Porphyrogénète; mais à cause de ses infirmités, il s'était fait remplacer par Samonas. Lorsque les évêques vinrent au monastère de Psamathia, Euthyme répondit d'abord par un non catégorique. Les prélats insistèrent : lui seul, déclarèrent-ils, était capable de ramener la paix et la concorde dans l'Église. Ils le mirent au courant des actes successifs de démission écrite présentés par Nicolas. Euthyme persista néanmoins dans son refus. xiv, 11-18. Il fallut que l'empereur vînt lui-même à Psamathia. « Euthyme ne se rendit qu'après avoir acquis la certitude que Nicolas avait réellement démissionné et avoir pris connaissance des lettres du pape et des patriarches orientaux autorisant Léon à contracter un quatrième mariage. » De son côté, Léon menaçait de se livrer aux pires excès, y compris l'hérésie, si l'élu s'obstinait à repousser la demande de tous. xv, 1-14. Cédant à ces instances (des légats romains et des représentants des patriarches) et à ces menaces, Euthyme accepta donc le lourd fardeau qu'on lui imposait. Aussitôt l'éclat de ses vertus brilla aux yeux de tous. Sa bonté, sa douceur, sa patience furent au-dessus de tout éloge. Elles désarmèrent des oppositions qui semblaient irréductibles. Un des plus intrépides adversaires des quatrièmes noces, Aréthas de Césarée, fit sa soumission au nouveau patriarche, subjugué par l'ascendant de sa vertu, et lui voua un attachement inaltérable. « Un certain Nicétas, dit le Philosophe, originaire de Paphlagonie, qui avait écrit des pamphlets injurieux contre le basileus et contre Euthyme, dut à l'héroïque intervention de celui-ci d'échapper à un châtiment exemplaire. xvi. Dans la question de la tétragamie, Euthyme, en conformité avec la décision du pape et des autres patriarches, adopta le parti le plus sage et le plus équitable, celui que conseillaient le milieu et les circonstances. Il ratifia le quatrième mariage de Léon; mais il fut entendu que c'était là une dispense qui ne supprimait en rien la discipline en vigueur dans l'Église d'Orient. Pour bien montrer qu'il en était ainsi, il se refusa absolument à inscrire dans les diptyques et à proclamer à l'église, selon l'usage, le nom de l'impératrice Zoé. Celle-ci eut beau recourir à la menace, déclarer au patriarche qu'il était sa créature, Euthyme lui répondit fièrement qu'il ne tenait sa charge que de Dieu, et rappela à la parvenue l'humilité de son origine. C'est en vain aussi que Zoé demanda une absolution pour le prêtre Thomas, qui avait béni son union avec Léon et avait été pour ce motif excommunié par le patriarche Nicolas. xvii. » Jugie, *op. cit.*, p. 472-473, résumant les chapitres xiv-xvii de la *Vita Euthymii*. Euthyme consentit cependant à couronner solennellement à Sainte-Sophie, le jour de la Pentecôte, 9 juin 911, le jeune Constantin Porphyrogénète, qui n'avait pas six ans. Leo Gramm., *P. G.*, t. cviii, col. 1116 CD; Syméon Magister, t. cix, col. 773 B, etc. Cet événement pouvait faire croire à Léon VI qu'il était arrivé à ses fins. En réalité, la solution donnée à l'affaire de la tétragamie venait d'ouvrir un schisme dans l'Église byzantine. Clergé et fidèles se divisèrent en partisans d'Euthyme et partisans de Nicolas. Léon dut exiler des évêques et opérer des incarcérations qui contribuèrent encore davantage à envelopper dans une commune réprobation l'empereur, l'Augusta Zoé et le patriarche Euthyme. *Vita Euthym.*, xv, 17. Celui-ci, malgré sa conduite irréprochable et sa douceur, ne parvint pas à se concilier tous les nicolaïtes. Au risque d'augmenter les divisions et au mépris d'une démission plusieurs fois réitérée, l'exilé de Galacrènes n'attendait qu'une occasion propice pour reprendre le siège patriarcal.

4. *Les affaires ecclésiastiques après la mort de Léon. La rupture avec Rome.* — La santé de Léon VI allait s'affaiblissant. Au commencement du carême de l'an 912, il ne put pas ou ne put que très difficilement prononcer à la Magnaure l'homélie accoutumée. Leo Gramm., *P. G.*, t. cviii, col. 1117 C; Georg. Mon., t. cx, col. 1124 A. Il mourut le 11 mai de la même année, après avoir recommandé à son frère Alexandre son jeune fils Constantin. Sans doute, Constantin fut proclamé empereur. Mais Alexandre était son associé et tuteur, et les premiers actes de celui-ci furent de chasser Zoé du palais, d'exiler Euthyme au couvent d'Agathos et de rappeler Nicolas au patriarcat. Ces mesures étaient inspirées à Alexandre par ses vieilles rancunes contre la branche aînée de la dynastie, branche qui était, à ses yeux, entachée de bâtardise à tous les degrés. Son « frère » Léon ne s'était procuré, par tous les moyens licites et illicites une descendance mâle que pour le déshériter lui, Alexandre, même après sa mort! et le patriarche Euthyme avait ratifié ce quatrième mariage et reconnu la légitimité du bâtard Constantin. De là la haine d'Alexandre contre Euthyme, contre Zoé et contre l'enfant que Léon VI mourant lui avait recommandé et que lui, au contraire, par vengeance, voulait faire eunuque. Voir Rambaud, *op. cit.*, p. 8, avec références aux documents.

Quant à Nicolas, son retour d'exil avait attisé sa passion de représailles. « Le vénérable Euthymios, fut le premier frappé. Cité à comparaître devant une assemblée tenue au palais de la Magnaure, non seulement il fut déposé et anathématisé, mais Nicolas s'oublia jusqu'à l'injurier bassement, et les serviteurs du patriarche, se jetant sur l'infortuné, déchirèrent ses vêtements sacerdotaux, le renversèrent sur le sol, lui arrachèrent la barbe, lui brisèrent les dents et finalement le battirent si fort à coups de pied et à coups de poing, qu'il resta évanoui sur la place et n'échappa qu'à grand'peine à la mort. » Diehl, *op. cit.*, p. 209, résumant la *Vita Euthymii*, xviii, 5-18; xix, 1-4. Après cet exploit, Nicolas alla triomphalement célébrer les saints mystères à Sainte-Sophie, emmenant avec lui la populace, non sans avoir auparavant chassé les prêtres d'Euthyme, renversé leur sacrifice,

répandu le saint-chrême et lavé l'autel à grande eau. A tous les clercs censurés par son prédécesseur, il accorda sans examen une pleine absolution. Le prêtre Thomas, qu'il avait lui-même excommunié pour avoir béni le quatrième mariage de Léon, obtint sa grâce, simplement parce qu'il déblatéra contre Euthyme. *Vita Euthymii*, XIX, 9-12. Le dimanche suivant, Nicolas réunit les évêques de son parti et lança l'excommunication non seulement contre Euthyme, mais contre tous ceux qui avaient accepté sa communion, avaient été ordonnés par lui ou avaient concélébré avec lui. XIX, 15. Le pape tombait ainsi sous l'anathème de Nicolas, Son nom fut effacé des diptyques. Pour l'y remettre, Nicolas voulut exiger de lui la condamnation formelle des quatrièmes noces. « Dans un long mémoire adressé au pape Anastase, il exposa à son point de vue toute l'affaire de la tétragamie, traitant avec une outrageante sévérité la conduite du basileus, blâmant avec une insultante pitié la faiblesse de Serge III trompé par ses légats, faisant la leçon aux latins, réclamant surtout impérieusement la réparation des scandales commis. Il ne voulait voir dans le quatrième mariage du basileus qu'un acte de débauche πορνεία, qu'une union immonde, digne d'une brute et honteuse pour la nature humaine; et s'il consentait à ce qu'on pardonnât aux morts, il exigeait en revanche une condamnation rigoureuse contre les coupables encore vivants, c'est-à-dire contre Zoé et contre son fils. L'empereur Alexandre agissait à Rome dans le même sens. » Diehl, *op. cit.*, p. 209, résumant la lettre de Nicolas au pape, *P. G.*, t. CXI, col. 196-220. Nicolas ne craignait pas de dire, entre autres choses, aux Romains : « Rien d'étonnant si, étant hommes, vous vous êtes laissé induire en erreur par des tromperies... » col. 217 C. L'infaillible, c'était lui assurément! Or, lui-même, qui protestait avec tant de zèle contre la dispense accordée par Rome pour les quatrièmes noces, qui prétendait que cette affaire, « avait souillé l'Église romaine bien plutôt que l'Église byzantine », col. 220 B, lui-même n'hésitait pas à bénir l'union adultère d'Alexandre avec une concubine et à enfermer dans un monastère l'épouse légitime ainsi que sa mère. *Vita Euthym.*, XX, 6. Voir Jugie, *op. cit.*, p. 470.

Alexandre mourut le 7 juin 913, après avoir désigné le patriarche Nicolas comme chef du conseil de régence. Nous n'avons pas à raconter la série de vengeances et d'intrigues que l'audacieux prélat continua d'exercer. Mentionnons seulement qu'il fit chasser du palais l'Augusta Zoé et la consacra à la vie religieuse sous le nom d'Anna. *Vita Euthym.*, XXI, 6. Zoé fut bien obligée de s'accommoder de Nicolas, mais elle posa ses conditions. Le patriarche s'engagea à s'occuper uniquement des affaires de son Église, et non de celles de l'État, à proclamer à l'église le nom de Zoé comme Augusta, chose qu'Euthyme lui-même n'avait jamais acceptée. Il faut du reste reconnaître que, instruit par les événements, Nicolas s'assagissait, écrivait aux papes Landon et Jean X, *Epist.*, LIII, LVI, *P. G.*, t. CXI, col. 248 sq., 256 sq., son désir d'union, ne pouvait s'empêcher d'admirer la grandeur d'âme d'Euthyme et lui faisait même de fréquentes visites. *Vita Euthym.*, XXII. Le 28 juillet 917, neuf jours avant la mort d'Euthyme, à celle de ces entrevues qui devait être la dernière, il se passa entre les deux prélats une scène bien inattendue. « Euthyme demanda humblement pardon à Nicolas. Tout confus, celui-ci se prosterna à terre en disant : « C'est à toi plutôt de me pardonner tout le mal que je t'ai fait avec tant de noirceur. » Et pendant plusieurs heures, dit le biographe d'Euthyme (XXII, 15-19), c'était merveille de voir les deux patriarches se demander mutuellement pardon. » Jugie, *op. cit.*, p. 477.

5. *Le synode d'union. La réconciliation avec Rome.* — Néanmoins, Nicolas prétendait bien toujours terminer selon sa volonté la querelle issue du quatrième mariage de Léon VI. La politique d'ailleurs eut aussi sa part dans la préparation de l'acte d'union qui devait mettre fin au schisme entre euthymiens et nicolaïtes : le principe de la légitimité dynastique demeurait, en effet, toujours gravement en cause dans cette division. Constantin Porphyrogénète s'entendit donc avec Romain Lécapène, son beau-père et son associé à l'empire, pour faire publier par le synode un *tomus unionis*, où l'honneur du Porphyrogénète n'était sauvé que par une sorte de condamnation de la mémoire de son père. Ce fut donc aux dépens de Léon VI que se fit la réconciliation. « Sans doute, à titre exceptionnel, l'Église [byzantine], admettant le fait, consentait à excuser, à légitimer même le quatrième mariage du souverain; mais elle se montrait d'autant plus inflexible à maintenir les principes canoniques et elle condamnait en termes sévères les unions de cette sorte. » Diehl, *op. cit.*, p. 213. Après un assez long préambule, la question du mariage impérial est à peine mentionnée sous les termes vagues de mariage « qui a troublé l'Église et qui n'est pas lui-même exempt de reproche». Puis les prélats continuent : « D'un commun accord, nous défendons à l'avenir que, à partir de cette année 6428, indiction huitième, personne soit assez hardi pour contracter un quatrième mariage, qui est chose absolument interdite. Quiconque osera le contracter sera exclu de toute cérémonie ecclésiastique, et même de l'entrée à l'église, tant qu'il persistera dans son concubinage, τῷ συνοικεσίῳ. C'est ainsi qu'en ont avant nous déjà jugé les saints Pères; et nous, explicitant leur pensée, nous proclamons celui qui s'en rend coupable exclu de la société chrétienne. Ceci pour les quatrièmes noces... Quant aux troisièmes noces, nous décidons qu'on ne les fasse pas témérairement et sans plus. Car elles ont été tolérées par les Pères, mais seulement comme une souillure, la chose n'ayant pas lieu de leur temps sans pudeur comme aujourd'hui et n'étant pas aussi largement répandue; il en était alors de ces troisièmes mariages comme de ces ordures que l'on dépose souvent dans un coin de la maison pour les soustraire aux regards. Mais maintenant que l'impudeur s'est donné des coudées franches, maintenant qu'on s'imagine qu'il n'y a dans ces mariages ni indécence, ni infamie, il faut nettoyer cette turpitude comme on balaie les ordures lorsque, au lieu d'être jetées dans un coin, elles sont répandues dans toute la maison. C'est pourquoi, nous accommodant à l'humaine faiblesse, mais tenant compte de la décence requise par la vie chrétienne, nous décidons ce qui suit concernant les troisièmes noces. Si quelqu'un, à l'âge de quarante ans,... s'engage dans un troisième mariage, qu'il soit rigoureusement exclu de la communion pendant cinq années... Et même, après avoir ainsi purgé sa peine, la communion lui sera permise seulement à Pâques, en raison de la purification que lui aura procurée dans la mesure du possible l'abstinence du carême. Et cela, nous le disons pour le cas où ces quadragénaires n'auraient pas d'enfants des deux premiers mariages : car s'il y a des enfants, les troisièmes noces leur sont interdites... En outre, si un homme de trente ans, et ayant des enfants de précédents mariages, s'unit à une troisième femme, il sera irrémissiblement privé de la communion des saints mystères pendant quatre années...; et même cet intervalle écoulé, il ne pourra être admis aux sacrements que trois fois l'an : à Pâques, à la Dormition de Notre-Dame et à Noël, en raison du jeûne qui précède ces fêtes... Que s'il n'a point d'enfants survivants.., alors un tel mariage sera pardonnable, et on le soumettra seulement à la pénitence qui a été observée jusqu'ici en pareil cas. Quant aux secondes noces, ou même aux premières, nous ne voulons pas non plus

les laisser sans garantie : elles ne doivent avoir aucune mauvaise cause, comme de rapt ou de débauche précédente;... autrement, les contractants ne seront reçus à la communion qu'après avoir accompli la pénitence de la fornication, qui est de sept ans (exception faite seulement pour l'article de la mort). Le prêtre qui oserait, au mépris de la loi édictée, admettre quelqu'un à la communion, s'exposerait à la dégradation; et quiconque aurait été ainsi illégalement admis à la sainte communion, retomberait parmi les exclus de la communion, jusqu'à l'accomplissement des sept années. » Mansi, *Concil.*, t. XVIII *a*, col. 336-341.

Il semble bien, en dépit de la rigueur de certaines formules, que le *tomus unionis* n'ait pas été entièrement du goût de quelques adversaires intransigeants des troisièmes et des quatrièmes noces. On peut voir une preuve de cet état d'esprit dans les anathèmes qui suivent l'acte synodique, dans Mansi, et qui ont dû être ajoutés dans la suite pour la lecture annuelle qui était faite de ce document le 20 juillet. Après avoir associé dans les acclamations les noms des empereurs Basile, Constantin, *Léon et Alexandre*, Constantin (Porphyrogénète) et Romain, Nicéphore (Phocas) et Jean Tzimiscès, les noms des patriarches, Ignace, Photius, Étienne, Antoine, *Nicolas et Euthyme*, Tryphon, Théophylacte, Polyeucte et Antoine, on ajoute : «... Anathème aux calomniateurs qui accusent la sainte Église d'avoir admis la tétragamie pour le fait de la dispense accordée de par la miséricorde de Dieu, ainsi que pour le fait de la réunion de nos frères que les scandales antérieurs avaient séparés... » *Ibid.*, col. 341-344.

Le *tomus unionis* fut lu du haut de l'ambon par le patriarche. « Et tous les ans, à partir de cette année, le cérémonial de la Cour prescrivit la célébration de l'anniversaire de cette union, *De cerimoniis*, l. I, c. XXXVI, *P. G.*, t. CXII, col. 429-431; et tous les ans Constantin VII entendit la lecture publique du *tomus unionis*, où l'on ne ratifiait, dans l'espèce, le mariage de son père que pour le flétrir en principe, où sa propre légitimité n'était reconnue que par une dérogation patente à cette loi de bâtardise. » Rambaud, *op. cit.*, p. 9.

Malgré l'extrême rigueur des formules, lesquelles d'ailleurs expriment bien l'esprit des anciens canons et de la discipline orientale différente, sur ce point, de celle de l'Occident, le *tomus unionis* permet de donner de cette longue querelle de la tétragamie de Léon VI une appréciation entièrement favorable à la conduite des papes. Le patriarche Nicolas lui-même, dans sa lettre à Jean X en 920, fournit les éléments de cette appréciation : « Vous savez, dit-il, les afflictions que nous avons souffertes depuis environ quinze années. Mais au moment où nous l'espérions le moins, Jésus-Christ a calmé la tempête, et nous voici tous heureusement réunis. C'est pourquoi nous vous écrivons pour renouer le commerce interrompu par la difficulté des temps, afin qu'envoyant des légats de part et d'autre, nous convenions tous que le quatrième mariage, qui a causé tant de scandale, n'a pas été permis à cause de la chose, mais en raison de la personne, les circonstances conseillant envers le prince une douceur et une bonté plus indulgente, de peur que sa colère n'attirât de plus grands maux. Ainsi on recommencera, à Constantinople, à lire votre nom avec le nôtre dans les diptyques sacrés, selon l'antique usage, et nous jouirons d'une paix parfaite. » *Epist.*, LIII, *P. G.*, t. CXI, col. 248-252. Malgré les explications, en somme assez embarrassées, que donne Nicolas dans ses lettres au pape, et malgré la dureté du *tomus unionis*, on peut conclure avec Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. IV, p. 751 : « Le patriarche Nicolas avait inutilement essayé d'arracher l'assentiment du pape Jean X à cette interdiction formelle des quatrièmes noces. Le pape maintint fermement la pratique plus tolérante de l'Église occidentale, et toute l'éloquence byzantine ne put venir à bout de sa décision. »

Écrivant au pape Jean X, Nicolas s'exprimait en ces termes : « [Ce que je demande], ce n'est pas une condamnation de ce qui a été fait, ni l'adresse d'une parole de blâme, mais seulement qu'il soit convenu que cela a été fait par indulgence pour la personne de l'empereur. C'est ce qu'ont d'ailleurs reconnu dans leurs propres lettres ceux qui vivaient alors, je veux dire Sergius (qui, je le souhaite, se trouve dans les rangs des bienheureux pontifes) et ceux qui étaient avec lui. » *P. G.*, t. CXI, col. 249 C. Le cardinal Mai note avec raison, *ibid.*, col. 249-250, que cette phrase est une rétractation de la lettre XXXII à Anastase III.

Sur la demande des empereurs et du patriarche, le pape envoya à Constantinople deux légats, les évêques Théophylacte et Carus. Nicolas, parlant de leur mission au tsar bulgare Syméon, se garde d'entrer dans aucune précision touchant les instructions dont ils étaient certainement porteurs concernant la question générale de la tétragamie, et se borne à mentionner le rétablissement de l'union ecclésiastique : « Dès que le très saint pape de Rome, auquel nous regardons comme un crime de désobéir, eut appris nos calamités, il a envoyé des légats, Théophylacte le premier de ses évêques et un autre évêque nommé Carus, deux hommes qui surpassent les autres en vertu... Ils ont apaisé les scandales excités par les quatrièmes noces, ils ont rendu la paix au clergé; nous avons célébré ensemble, avec une concorde inspirée de Dieu, les saints mystères; bref, l'Église romaine et celle de Constantinople sont tellement unies que rien ne nous empêche plus de participer à leur sanctification et à leur communion. » *Epist.*, XXVIII, *P. G.*, t. CXI, col. 177-180.

Cependant, malgré cette cessation « officielle » du schisme, la division persista entre des groupes plus ou moins nombreux de moines et de clercs : quatre-vingt-dix ans plus tard, sous Basile le Bulgaroctone et Constantin IX (976-1025), il fallut refaire l'union (d'après un scholion qu'on peut lire dans Zachariæ von Lingenthal, *Jus græco-romanum*, t. III, p. 232, ou dans les autres recueils canoniques cités par lui, *ibid.*, p. 227, note) et Cédrénos nous apprend que le patriarche Sisinnios (996-998) « réunit ceux qui étaient divisés à cause de la tétragamie, ὅστις καὶ τοὺς διακρινομένους ἥνωσε διὰ τὴν τετραγαμίαν. » *P. G.*, t. CXXII, col. 181B.

A plusieurs reprises, le Saint-Siège a nettement déclaré, contre les Orientaux, la licéité des quatrièmes noces. Ainsi, Innocent IV, dans sa lettre *Sub catholicæ* au cardinal Othon de Tusculum, 6 mars 1254, § 3, n. 20 : *Quia vero secundum Apostolum, mulier mortuo viro ab ipsius est lege soluta, secundas, et tertias, ac ulteriores etiam nuptias Græci non reprehendant aliquatenus nec condemnent.* Mansi, *Concil.*, t. XXIII, col. 581D. De même, Eugène IV, dans la constitution *Cantate Domino* pour les jacobites, du 4 février 1442, n. 26 : *Declaramus non solum secundas, sed tertias, et quartas, atque ulteriores, si aliquod impedimentum canonicum non obstat, licite contrahi posse. Commendatiores tamen dicimus, si ulterius a conjugio abstinentes in castitate permanserint, quia sicut virginitatem viduitati ita nuptiis castam viduitatem laude ac merito præferendam esse censemus.* Mansi, t. XXXI *b*, col. 1471D : Cavallera, *Thesaurus*, n. 1355. Voir une étude canonique sur la trigamie et la tétragamie dans l'ouvrage de J. Zhisman, *Das Eherecht der Orientalischen Kirche*, Vienne, 1864, p. 135-149. Pour terminer cette question, ajoutons, avec Allatius, *De Ecclesiæ Occidentalis atque*

Orientalis perpetua consensione, Cologne, 1648, l. II, c. VII, col. 604-605, que le schisme auquel mit fin le *tomus unionis* était moins entre Byzance et Rome, qu'entre les deux partis byzantins d'Euthyme et de Nicolas, et que, dans toute cette affaire, l'autorité suprême et la primauté du pape est nettement mise en relief par les actes du Saint-Siège et par le recours des Byzantins aux-mêmes : les lettres de Nicolas le reconnaissent en termes très explicites. Voir art. CONSTANTINOPLE au t. III de ce Dictionnaire, col. 1356-1357.

2° *La politique ecclésiastique de Léon VI en dehors de l'affaire de la tétragamie : la deuxième déposition de Photius* (886). — Un des premiers actes de Léon VI, dès son avènement, avait été la déposition de Photius (la seconde), 7 décembre 886, et son remplacement par le prince impérial Étienne, le plus jeune fils de Basile le Macédonien. Le patriarche Étienne fut sacré aux environs de Noël 886 par Théophane métropolite de Césarée. Hergenröther, *Photius*, t. II, p. 686. Le nouvel empereur avait à se venger de Photius qui pendant les sept dernières années du règne de Basile (879-886) avait été le véritable maître de l'Église et de l'État. Dès la mort de Basile I[er], Léon VI réunit un tribunal pour juger Photius et Théodore Santabarénos, son complice, promu au siège d'Euchaïtes dans le Pont. Ils étaient accusés d'avoir voulu susciter un compétiteur à Léon dans la personne d'un parent de Photius. Celui-ci fut de nouveau destitué et exilé dans un couvent. Théodore, frappé de verges et aveuglé, fut envoyé en Asie, puis à Athènes; il mourut sous le règne de Constantin et de Zoé à Constantinople, où longtemps après son avènement Léon VI l'avait rappelé. Leo Gramm., 1097. Si le procès fait à Photius et à Théodore ne parvint pas à démontrer juridiquement leur projet de détruire la maison macédonienne, l'opinion publique n'en resta pas moins convaincue : Stylianos, évêque de Néocésarée écrivait au pape Étienne, peu après l'avènement de Léon, que le but de Photius et de Santabarénos avait été d'éloigner l'héritier afin de pouvoir prendre en mains l'empire et, soit par eux-mêmes, soit par un autre, toute l'administration. Mansi, *Concil.*, t. XVI, col. 433. Notons cependant que pour un grand nombre de Byzantins cette déposition de Photius sous l'instigation de Stylien Zaoutzès parut une flagrante injustice. *Vita Euthym.*, II, 20-22, C. de Boor, p. 5.

Il se trouva que la vengeance de Léon à l'égard de Photius coïncidait avec le désir du pape Étienne VI de voir destituer le prélat tant de fois condamné. Ce fut Léon qui reçut la lettre adressée sur ce sujet par le pape à l'empereur Basile, où Photius était traité de « prévaricateur », tandis qu'on disait avoir appris avec joie la destination d'un des princes impériaux au sacerdoce. Mansi, t. XVI, col. 423-426; cf. t. XVIII, col. 13. Léon VI convoqua alors, autour de Stylianos Mapa, métropolite de Néocésarée, les évêques, moines et clercs que Photius avait persécutés et leur dit : « Comme vous voyez, je n'oblige plus personne à communiquer avec Photius, puisque je l'ai chassé; au contraire, je vous prie de vous réunir au patriarche mon frère, afin qu'il n'y ait qu'un troupeau. Mais comme il a été ordonné diacre par Photius, si vous ne voulez pas faire cette réunion sans l'autorité des Romains par qui Photius a été déposé, écrivons à l'évêque de Rome pour lui demander dispense et absolution en faveur de ceux que Photius a ordonnés. » L'empereur écrivit donc à Étienne VI, et Stylianos de même au nom des évêques, moines et clercs. La lettre de Stylianos est un aperçu complet de l'histoire de Photius, depuis la condamnation de Grégoire Asbestas. Mansi, *Concil.*, t. XVI, col. 425-435. Elle a en réalité pour but de demander au pape le pardon officiel du peuple de Byzance. « Nous avons vraisemblablement là un écho du procès intenté à Photius au lendemain de la mort de Basile. » Vogt, *Basile I[er]*, p. 236, en note. Il n'y a pas lieu d'insister ici sur ces négociations entre Byzance et Rome, qui durèrent trois années et qui sont, au terme du néfaste épisode de Photius, une solennelle affirmation de la primauté romaine reconnue et exercée en Orient. Voir art. PHOTIUS.

Le patriarche Étienne mourut en 893. L'Église grecque l'a inscrit au nombre des saints et célèbre sa fête le 17 mai. C'est à lui que sont adressées toutes les *Novelles* de Léon VI touchant les matières ecclésiastiques. Antoine Caléas ou Cauléas occupa le trône patriarcal de 893 à 901; Nicolas le Mystique, qui lui succéda en 901, fut exilé en 907, comme on l'a vu dans l'histoire de la tétragamie, pour faire place à Euthyme, 907-912.

II. ŒUVRE JURIDIQUE ET LITTÉRAIRE DE LÉON VI. — Léon VI fut un empereur fort instruit. Disciple de Photius, il avait appris de son maître tout le savoir d'un homme cultivé de son temps : rhétorique, philosophie, théologie, droit, histoire, magie, etc. Il écrit des poésies, compose et prononce des homélies, rédige un traité de tactique. Constantin Manassès, vers. 5330, l'appelle « homme très ami de la sagesse plein de toute connaissance et exercé dans toutes les sciences. » Nicéphore Grégoras, dans le panégyrique de sa première épouse, sainte Théophano, n. 21, Kurtz, p. 40, l. 10-30, loue le mouvement littéraire de ce règne, et on peut voir dans les notes de Kurtz, p. 62-63, les références analogues à Constantin Porphyrogénète, au *De Cerimoniis*, à Skylitzès et à Cédrénos, spécialement au sujet de l'autorité hymnographique de Léon.

Nous nous attacherons surtout à une étude de l'œuvre juridique de Léon VI à cause de ses rapports avec la vie ecclésiastique, puis nous nous bornerons à quelques indications sur son œuvre homilétique et sur son œuvre hagiographique.

1° *Œuvre juridique.* — Basile I[er] avait entrepris une codification nouvelle des lois de l'empire. Léon VI acheva ce recueil et le publia : ce sont les 70 livres des *Basiliques* ou Constitutions impériales. On lui doit aussi un recueil de 113 *novelles*, Νεαραὶ διατάξεις, entre autres celles qui ont pour objet les corporations de Constantinople ou *Livre du préfet*, Λέοντος τοῦ σοφοῦ τὸ ἐπαρχικὸν βιβλίον. *Le livre du préfet ou l'Édit de l'empereur Léon le Sage sur les corporations de Constantinople*, texte grec du *Genevensis 23*, publié pour la première fois par Jules Nicole, avec une traduction latine, des notices exégétiques et critiques, Genève, 1893, traduction française, Genève, 1894.

Les Novelles. — Les *Novelles* constituent le recueil juridique le plus personnel de Léon VI. Le *Codex Marcianus 179* de Venise en contient 113. Elles furent imprimées en 1558 à Paris par Henri Scrimger, avec les corrections de Henri Estienne, et ont été reproduites par Zachariæ von Lingenthal, *Jus græco-romanum*, t. III, p. 65-226, qui y a joint quelques *novellæ Leonis extravagantes*, et par *P. G.*, t. CVII, col. 419-660. Considérées isolément, ces 113 novelles sont les unes antérieures aux *Basiliques* qui les ont utilisées, les autres postérieures. Mais le recueil comme tel, groupant les *Novelles* dans l'ordre où nous les avons, fut fait après la publication des *Basiliques*. C'est alors aussi que fut rédigée la préface, pour indiquer la portée de la législation impériale. H. Monnier, *Les Novelles de Léon le Sage*, Bordeaux et Paris, 1923, p. 2-3, a cherché à préciser la date des *Novelles*. « Si l'on admet, avec Ch. G. E. Heimbach, que les *Basiliques* ont été publiées en 888 ou 889, on placera entre 888 (ou 889) et 894 (ou tout au plus 899) la date de publication du *liber Novellarum*. Léon, en effet, se maria pour la

troisième fois au printemps de 899 : il n'eût certes pas alors permis d'insérer dans le recueil de ses *Novelles* la *novelle* XC qui compare aux pires brutes ceux qui se sont mariés trois fois. Bien plus, j'ai peine à croire que, marié pour la seconde fois à la fin de 894, il eût ensuite permis d'insérer les *novelles* XXII et CVI, qui exaltent les premières noces, et la *novelle* XC qui voit dans le second mariage une insulte au premier. Peut-être même est-il possible de préciser davantage. Les *novelles* LXVIII-LXXIV, LXXVI-CIV, CXI, sont adressées à Stylien; les *novelles* II-XVII, LXXV sont adressées à Étienne, le plus jeune fils de Basile, patriarche de Constantinople. Le destinataire des *novelles* CV-CX, CXII, CXIII n'est pas indiqué. Admettons, avec Beck, que ces *huit novelles* ont été adressées, comme toutes les autres à Étienne ou à Stylien, ce qui est très plausible. On peut alors raisonner ainsi : Les *novelles* adressées à Stylien n'ont pu l'être après le printemps de 896, époque de la mort de Stylien, ni même après le printemps de 894, si l'on pense, et rien n'est plus vraisemblable, que les *novelles* sans inscription destinées à Stylien lui ont été adressées avant son élévation à la dignité de *Basileopator*. Les *novelles* sans inscription adressées à Étienne sont antérieures au 17 mai 893, date de la mort de ce patriarche. On est donc porté à conclure que le recueil des 113 *novelles* a été publié dans le courant de 894, avant le mariage de Léon avec Zoé, la fille de Stylien. Notons, pour terminer sur cette question, que si l'on admet la date de 894 pour la publication du recueil des 113 *novelles*, on sera porté à dater de 892 ou 893 la promulgation du *Livre du Préfet*. »

Il semble bien qu'un groupement par ordre de matières ait présidé au classement. Les *novelles* II-XVII concernent les choses ecclésiastiques; les *novelles* XVIII-XXV le mariage; XXXVI-XLIV les successions; LVIII-LXVIII le droit pénal. Toutefois l'ordre des matières n'est pas toujours suivi avec rigueur : ainsi, le sujet du mariage est repris dans les *novelles* CIX-CXII. Bornons-nous à une brève analyse de la législation concernant les choses ecclésiastiques et de la législation du mariage, pour terminer, en manière de conclusion, par quelques indications générales sur l'ensemble doctrinal que suppose toute l'œuvre juridique de Léon VI.

a) La législation concernant les choses ecclésiastiques. — L'empereur prend soin des *res ecclesiasticæ* (*nov.* IX). Il s'adresse au patriarche, parce que celui-ci est un reflet de la lumière divine et qui illumine le firmament de l'Église (*nov.* V). Au sujet de la liberté religieuse, signalons la *novelle* LV concernant les juifs de l'empire. Léon rappelle que les juifs avaient été autrefois favorisés par Dieu, mais que, pour avoir résisté au Christ, ils sont maintenant dans le malheur. Les anciens empereurs les avaient laissés vivre *more judaico*. Basile les fit baptiser, mais ne pensa pas à abroger les lois anciennes. Léon abroge toute la précédente législation et ne permet plus aux juifs que la foi et la vie chrétiennes. Quiconque serait convaincu d'un retour au judaïsme se verrait appliquer les lois sur les apostats (*nov.* LV), c'est-à-dire la peine de mort, car tel est le châtiment de l'apostasie (*nov.* LXV, *in fine*). « Sur le sens et la portée de la *novelle* LV on ne s'entend pas. Les uns soutiennent que Léon a seulement voulu forcer à vivre en chrétiens les juifs qui avaient reçu le baptême (Zepernik, Baronius, cf. Kaufmann, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. VI, p. 100-105); les autres (Beck, Graetz, Th. Reinach), que Léon a supprimé complètement les lois qui donnaient aux juifs le droit de garder leur religion. J'incline vers cette dernière opinion. Léon, il est vrai, dans les considérants et à la fin de la *novelle*, parle des juifs baptisés sous Basile qui retournaient au judaïsme; mais dans la première partie du dispositif, il a en vue tous les juifs sans distinction puisqu'il abroge toutes les lois qui leur permettaient de vivre comme tels et les soumet tous à la vie chrétienne. La *novelle* LV n'est pas dans l'*Ecloga novellarum Leonis*. Il est probable qu'elle cessa vite d'être appliquée. » H. Monnier, *op. cit.*, p. 58.

Des enfants nés d'un mariage légitime ne sont pas pour le père un obstacle à l'épiscopat (*nov.* II). Le mariage, pour les clercs, doit avoir été contracté avant l'ordination sacerdotale, et la coutume en vigueur est abrogée qui laissait aux prêtres, après leur sacerdoce un espace de deux ans pour se décider ou non au mariage (*nov.* III); il est intéressant de noter au passage que les considérants de cette *novelle* vont directement à souhaiter le célibat ecclésiastique comme plus convenable à la dignité et aux fonctions cléricales et à n'accepter le mariage que comme une tolérance.

Tous les prêtres, même ceux qui ne sont pas attachés à une grande église (nous dirions aujourd'hui à une église paroissiale), peuvent célébrer le saint sacrifice et accomplir les autres fonctions sacrées dans les sanctuaires, les oratoires ou même les maisons privées « où les appellerait le maître de la maison », notamment dans les oratoires funéraires où la non-célébration aux jours anniversaires serait « un grave dommage pour les vivants comme pour les défunts » (*nov.* IV) : considération assez curieuse à noter comme attestation d'une piété byzantine assez rapprochée de notre piété catholique moderne. De même (*nov.* XV) le baptême peut être administré dans les oratoires privés et non pas seulement dans les églises ouvertes au public.

Un moine peut tester des biens qu'il a acquis (*nov.* V). On peut se faire moine dès l'âge de dix ans (*nov.* VI); mais en ce cas il faudra, pour pouvoir tester, attendre l'âge légal. Admis à la cléricature, on ne peut plus rentrer dans l'état laïque (*nov.* VII). Un moine fugitif doit être contraint de retourner dans son monastère (*nov.* VIII). Les moines et les clercs peuvent être tuteurs ou curateurs (*nov.* LXVIII), mais à condition d'être exempts des soucis de l'administration de leurs pupilles. La *nov.* LXXV fixe à 20 ans, au lieu de 25, l'âge minimum du sous-diaconat.

Le dimanche, il faut s'abstenir de toute œuvre servile (*nov.* LIV). La *novelle* LXXXVIII détermine comme fêtes de saints docteurs à solenniser : celles des saints Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze, un autre qui est peut-être Grégoire le Thaumaturge ou Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Cyrille et Épiphane.

La *novelle* LXXXVI ordonne à tous les clercs (évêques prêtres, clercs inférieurs) de s'abstenir des *negotia sæcularia* : « de même que les objets du culte ne peuvent s'employer à de vulgaires occupations. » En conséquence, Léon interdit aux clercs l'*advocatio*, la *sponsio*, la μίσθωσις et autres actes analogues. Si les clercs désobéissent, ils seront la première fois écartés pour un temps des fonctions sacrées et, en cas de récidive, écartés pour toujours comme profanes et indignes. Monnier, *op. cit.*, p. 52 et 137. Il va sans dire que le législateur impérial fait souvent appel aux anciens canons. Quand il punit le faux témoignage des prêtres (*nov.* LXXVI), ils se souvient des « décrets sacrés des hérauts de Dieu, des divins apôtres; » et de même, dans les sanctions prises contre les clercs qui perdent follement leur temps à jouer aux dés : « le première fois ils sont relégués temporairement dans un monastère; la seconde fois, ils sont chassés de l'auguste état ecclésiastique. » (*nov.* LXXXVII).

C'est encore par respect pour les anciennes lois ecclésiastiques, que Léon prohibe la conversion du

sang des animaux en aliments et le commerce de tels aliments (*nov.* LVIII) : le vendeur et l'acheteur de tels aliments « sont soumis à la confiscation de leurs biens, fouettés rigoureusement, honteusement rasés et exilés à perpétuité; les éparques de la ville sont, pour défaut de surveillance, frappés d'une amende de dix livres d'or. »

La *novelle* LXXIII défend aux clercs et aux laïques d'habiter avec des femmes dans les *cœnacula* des églises. Les *novelles* LXXIV et CIX interdisent de bénir les fiancés avant qu'ils aient l'âge du mariage; et la *novelle* LXXXIX ordonne, sous peine de nullité, que les mariages soient bénis. Nous ne mentionnons ici le mariage que pour les rapports avec la loi ecclésiastique formulés par Léon: on rappellera ci-dessous les grandes lignes de sa législation matrimoniale en tant que telle. Notons encore ici que c'est pour faire prévaloir les canons ecclésiastiques que Léon (*nov.* XC) ordonne l'application des peines canoniques aux troisièmes noces; il avoue même ne pas comprendre pourquoi la loi civile ne s'accorde pas sur ce point avec la loi religieuse et laisse impunis ceux qui ne se contentent pas des secondes noces. On sait que de tout cela bientôt Léon ne devait guère se souvenir. La *novelle* XCI supprime le concubinat « pour éviter une offense à la foi comme à la nature. »

Malgré ce fréquent appel aux canons, qui fut toujours de mode à Byzance, Léon n'abdique pas, pour autant, la conception — bien byzantine aussi — de l'excellence de la loi impériale et, dans le début de la *novelle* VII, il déclare sans ambages qu'il donne la préférence à la loi civile sur la loi ecclésiastique, quand celle-là lui paraît plus utile que celle-ci au bien public. Il faut reconnaître, du reste, que des considérations d'un véritable esprit chrétien animent souvent les formules du code. La *novelle* XVII fournit un exemple caractéristique de la manière dont Léon VI raisonne en matière religieuse. Il s'agit des accouchées et des nouveau-nés. Hors du danger de mort, ni le baptême ni la participation aux saints mystères ne leur sont permis. L'accouchée devra attendre quarante jours ses relevailles ou son baptême si elle n'a pas encore été baptisée. Le même délai est imposé pour le baptême du nouveau-né. Toutefois, si l'on veut donner le baptême à partir du huitième jour, Léon ne s'y oppose pas, « car Notre-Seigneur, circoncis le huitième jour, a mis fin à la circoncision et l'a remplacée par l'initiation au baptême qui donne la vie. » Mais s'il y a danger de mort, il faut mettre tout empressement à administrer le sacrement régénérateur, même avant l'expiration du délai indiqué. Et le législateur insiste en des termes exprimant une mentalité chrétienne fort louable. «... Comme le Seigneur notre Sauveur s'est fait homme semblable à nous, participant de notre chair et de notre sang, pour que soient illuminés par la splendeur de sa gloire ceux qui marchent dans les ténèbres, ceux-là, autant qu'ils sont, vont, à mon estime, à l'opposé de sa providence salutaire, qui pensent que la récente accouchée est indigne du baptême, même si la mort est là, prête à saisir la femme, sans attendre le délai de quarante jours qu'ils réclament. De la sorte, ils font que l'accouchée, à cause de son impureté corporelle, sort maintenant de ce monde sans être purifiée, n'ayant pas été initiée et n'ayant pas participé au bain sacré de la régénération. Et ils n'ont pas devant les yeux la grandeur du dommage et du péril que crée l'impiété de leur piété. Une telle absurdité se démontre par son excès même et sans qu'il soit besoin de paroles. Ce Dieu, qui donne le salut par la foi et la régénération dans l'eau et l'esprit, pourra-t-il trouver juste et non affligeant qu'une telle femme s'en aille sans foi et sans régénération et qu'au lieu de trouver place parmi les sauvés, elle soit pour une telle cause rejetée parmi les damnés ? » (D'après la traduction de H. Monnier, *op. cit.*, p. 192).

Même expression du sens chrétien dans la condamnation de la magie et de l'incantation, péchés mignons de la société byzantine, cf. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, p. 320-321, et dont il semble bien que Léon VI lui-même n'ait pas été entièrement exempt. Sa législation, du moins, est formelle; « elle est même, visiblement, chargée de sanctions trop rigoureuses. L'*incantatio*, μαγγανεία, γοητεία, est punie comme l'apostasie, et cela quel que soit le but poursuivi dans l'opération magique. Il n'y a plus à chercher si on y a recours pour obtenir une guérison ou sauver une récolte. Léon rejette la distinction faite jadis entre le bon et le mauvais usage de l'*incantatio*. En soi, la magie est un mal. Se donner aux incantations, c'est se livrer aux démons sinistres; même le bien apparent recherché est un mal réel pour l'âme. » *Nov.* LXV. Monnier, *op. cit.*, p. 54 et 200.

On a écrit, peut-être non sans une pointe d'exagération : « Si Léon VI vivait aujourd'hui il prendrait rang dans l'armée du christianisme social. » Monnier, *op. cit.*, p. 59. Du moins peut-on trouver chez lui les principes essentiels d'une économie politique imprégnée de christianisme. « En effet, comme les économistes de cette école : 1. il est chrétien convaincu, il croit à des lois naturelles établies par la Providence pour gouverner les sociétés. *Livre du préfet*, préface. Tout irait bien, nous dit-il, si l'amour du lucre (*nov.* LVIII), la perversité des hommes (*nov.* XXIII et LXXXIII), la bassesse des âmes (*nov.* LI) ne venaient pas déranger la belle ordonnance divine, en troubler les effets; 2. il admet l'intervention de l'État dans la réglementation du travail; 3. il a le souci de la tradition et le culte du passé (*nov.* XXIV). » *Ibid.*, avec développements auxquels nous renvoyons.

Sociologue chrétien : ce serait beaucoup dire; mais il faut reconnaître que Léon VI aime à se donner des airs de moraliste. Voici, par exemple, comment il expose la nécessité des sanctions sévères : « Certes, si les hommes voulaient cheminer le droit sentier de l'équité, rien ne serait plus heureux et plus salutaire pour eux. Il ne serait pas nécessaire que le législateur montrât la sévérité des lois... Mais la plupart des hommes ne veulent pas entrer dans la voie commode de l'équité, et l'écartent comme laborieuse, âpre et ruineuse. Les hommes s'éloignent des chemins de l'équité pour se porter avidement sur la voie jonchée d'épines denses de l'iniquité. Voyageurs téméraires, ils sont précipités dans les abîmes de la perdition. » *Nov.* LXI, cf. aussi *nov* LI.

L'histoire de sa vie et de son règne a montré que le moraliste fut lui-même, en maintes occasions, du nombre des voyageurs téméraires. A ce titre, il y a intérêt spécial à donner une brève analyse de sa législation matrimoniale.

b) *La législation du mariage.* — Avec l'Église, le législateur des *Novelles* est hostile à toute autre union que le mariage légitime. En dehors du mariage, toutes les relations sexuelles sont répréhensibles (*nov.* LXXXIX), d'où suppression du demi-mariage qu'on appelait le concubinat. Léon enferme les célibataires dans le dilemme suivant : « Ou le désir de la vie matrimoniale vous point, et alors mariez-vous, ou le mariage vous effraie, et alors ne vous mariez pas. Mais si vous restez célibataires, gardez sérieusement le célibat. » (*Nov.* LXXXIX). La *novelle* XCI est encore plus explicite : « Nous ne permettrons pas que la faute du législateur déshonore notre république,... insulte à la nature et à la religion... » Et Léon ajoute cette constatation naïve, qui, sous sa plume, ne laisse pas d'avoir une saveur assez piquante : « Ce n'est pourtant pas bien

difficile de trouver une compagne dans la vie. » Fidèle encore à la doctrine sacrée, le basileus proclame la supériorité de l'état de virginité sur l'état de mariage (*nov.* XXVII). Sur la bénédiction des fiançailles, voir Monnier, *op. cit.*, p. 73-77; sur les empêchements de mariage, p. 78-80. Jusqu'au règne de Léon VI, la bénédiction du prêtre n'avait *jure civili* aucun caractère obligatoire. La *novelle* LXXXIX la prescrit formellement : « ... Nous ordonnons que les mariages soient confirmés par le témoignage d'une eulogie sacrée, faute de quoi, il n'y aura ni mariage ni droits qui en dérivent... » Sur le divorce, voir Monnier, *op. cit.*, p. 83-85. Sur l'ensemble de la législation matrimoniale de Léon VI, voir G. Ferrari, *Diritto matrimoniale secondo le Novelle di Leone il Filosofo*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XVIII, 1909, p. 159-175.

c) Législation sur les mariages successifs. — Ce point mérite une mention spéciale à raison des péripéties de la vie de Léon VI, et surtout de la longue affaire de la tétragamie. « Le droit romain n'avait jamais interdit les seconds et subséquents mariages. Tout au contraire, les lois caducaires, au début du haut empire, avaient voulu que les hommes se remariassent sans délai, après la dissolution de leur première union. Quant aux femmes, on leur donnait, en cas de divorce, un délai de dix-huit mois, et, en cas de veuvage, un délai de deux ans. Les lois caducaires une fois disparues, les noces subséquentes ne sont plus obligatoires, mais elles restent toujours permises *jure civili.* » Monnier, *op. cit.*, p. 86. L'Église byzantine, au contraire, tolérait plutôt qu'elle n'acceptait les secondes noces. Les troisièmes, elle les réprouvait et les punissait. La législation impériale sanctionna cette réprobation écclésiastique. L'impératrice Irène (797-802) avait déjà interdit comme illicites et bestiales les troisièmes et quatrièmes noces. Basile Ier avait soumis le troisième mariage aux peines canoniques et déclaré que le quatrième serait tenu pour nul, les conjoints punis et contraints de se séparer, les enfants tenus pour illégitimes. *Prochiron*, IV, 25. Au moment où il rédigeait et promulguait les *Novelles*, Léon VI partageait ces conceptions sévères du droit byzantin. « On lit dans la *novelle* CVI que la femme qui ne se remarie pas garde l'honneur du premier lit, et, dans la *novelle* XXII, que c'est aux premières noces que vont l'honneur et le respect. Une seconde union souille le lit conjugal. Les animaux eux-mêmes, ou du moins un grand nombre, donnent l'exemple de la fidélité à une première union et, une fois leur femelle morte, gardent un veuvage perpétuel : en quoi les animaux se montrent supérieurs aux hommes pourtant doués de raison (*nov.* XC). Mais il faut bien reconnaître que la nature sans pudeur nous pousse vers le second mariage. Et, puis, comme la loi canonique n'est pas observée, que la loi civile ne la fait pas respecter, d'une seconde union la nature nous précipite vers une troisième. On va ainsi de déchéance en déchéance. » Monnier, *op. cit.*, p. 87-88. En conséquence, Léon renouvelait les prescriptions de Basile Ier et ordonnait l'application des peines canoniques aux conjoints de troisièmes noces. A côté de cette rigueur d'appréciation et de législation sur les secondes, les troisièmes et les quatrièmes noces, il faut noter les réflexions psychologiques de Léon sur le bonheur d'avoir des enfants et l'infortune de ne pas en avoir. « Quoi de plus doux, quoi de plus chaud au cœur de l'homme que la joie qui vient de l'enfant!. . » *Nov.* XXVI. « La paternité est un bienfait de la nature. C'est la nature qui a mis en nous, comme un aiguillon, le désir d'être père : d'avoir des enfants, les élever, cela est pour l'homme une distraction telle qu'elle va jusqu'à l'empêcher de servir entièrement Dieu. » *Nov.* LXVIII. Monnier, p. 93.

2° *Œuvre homilétique.* — La *Patrologia Græca* de Migne, t. CVII, ne reproduit que dix-neuf homélies ou panégyriques de Léon le Sage, d'après le texte des anciens éditeurs du XVIIe siècle. Et pourtant on sait que le basileus législateur s'est acquis dans la littérature byzantine une brillante réputation d'orateur sacré; et du reste ses homélies et ses panégyriques nous ont été conservés en beaucoup plus grande quantité dans de nombreux mss. On croyait donc depuis longtemps inédites la plus grande partie des homélies de Léon le Sage, et c'est encore ce qu'enseignent A. Ehrhard, dans Krumbacher, *Gesch. der byzantin. Litteratur*, 2e édit., p. 168. et les bollandistes dans les deux catalogues des mss hagiographiques grecs de la Bibliothèque nationale de Paris et de la Vaticane, p. 98-100, et p. 12-14. En fait, le moine Akakios avait fait paraître à Athènes, en 1868, un recueil d'homélies de Léon : Λέοντος τοῦ σοφοῦ πανυγηρικοὶ (*sic*) λόγοι, in-8°, XVI-352 p. Sur cette publication voir l'art. de L. Petit dans *Échos d'Orient*, 1900, t. III, p. 245-249.

Les dix-neuf homélies contenues dans *P. G.*, t. CVII, sont consacrées aux sujets suivants : Nativité de la sainte Vierge, Présentation, Annonciation, Noël (3 homélies, les deux dernières seulement en traduction latine), les Rameaux, Vendredi saint (ensevelissement du Christ), Exaltation de la croix, Pâques, Ascension, Pentecôte, Lundi de la Pentecôte (sur le Saint-Esprit), Dormition de la sainte Vierge, Dimanche de tous les saints (*In omnes sanctos*), Décollation de saint Jean-Baptiste, saint Nicolas de Myre, saint Jean Chrysostome; enfin homélie parénétique à tous les fidèles (en latin seulement), « lettre d'un style épiscopal, adressée à tous ses sujets pour les exhorter à vivre chrétiennement », selon la fine remarque de Lebeau, *Histoire du Bas-Empire*, l. LXXII, n. 55. L'édition d'Akakios comprend en outre des homélies : pour le 29 juin (sur saint Paul), p. 63-77; pour le 6 août, Transfiguration (deux homélies), p. 78-88, 88-91 (à noter que le *Parisinus 1201*, fol. 61vo-87 contient ces deux homélies plus une troisième sur le même sujet); pour le 26 octobre deux dicours sur le martyr saint Démétrios, p. 124-135 et 135-137 « le panégyrique est aussi impersonnel que possible », déclare le P. L. Petit, *loc. cit.*, p. 246, en réponse au doute de É. Kurtz, *op. cit.*, p. 54, si ces discours ne renfermeraient pas d'allusion à l'exil de Léon à Thessalonique indiqué par la vie de sainte Théophano, n. 15, l. 21 (deux menus fragments dans *P. G.*, t. CVII, col. 667-668, reproduits d'une citation faite par Allatius, *Contra Hottingerum*, p. 170); pour le 26 octobre, pour la dédicace de l'église Saint-Démétrios au Grand Palais (voir Petit, *loc. cit.*, p. 247); pour le 24 ou le 25 décembre 886, un discours prononcé par Léon à Sainte-Sophie le jour où son frère Étienne fut sacré patriarche, p. 160-163, avec une allusion au mystère de Noël, mais qui peut s'appliquer aussi bien à la vigile qu'au jour même de la solennité; pour le 26 décembre, sur le protomartyr Étienne, p. 175-186; pour le 6 janvier, sur le baptême du Christ, p. 186-189 pour le 1er février, sur le martyr saint Tryphon, p. 209-219 (deux menus fragments dans *P. G.*, col. 667-668, encore d'après Allatius); pour le premier jour du carême, deux discours, p. 231-235, et 236-243; pour la consécration d'une église au monastère de Kauléa, p. 243-248; pour l'inauguration de l'église de l'apôtre saint Thomas, près du port actuel de Koum-Kapou, p. 248-253, pour la fête du même apôtre, et dans son église, un discours qui fut lu par un secrétaire, la présence de l'empereur ayant été empêchée par certaines affaires, p. 253-258, pour le 20 juillet, fête de saint Élie, « discours prononcé lorsque le prince fut délivré de la prison à laquelle son père l'avait condamné », p. 259-262; enfin p. 274-280, pour

une date incertaine, discours d'inauguration du sanctuaire bâti par Stylianos Zaoutzès; on sait que ce personnage mourut au printemps de 896, C. de Boor, *op. cit*, p. 126; ce discours est, au point de vue littéraire, un des plus intéressants du recueil; l'orateur y donne une description assez détaillée de l'architecture et de l'ornementation picturale qui permettrait peut-être d'identifier cette église dont il omet malheureusement de nous dire le vocable.

Le volume du moine Akakios publie parmi les discours de Léon le Sage, p. 190-209, le poème iambique en l'honneur de saint Clément d'Ancyre (début et court fragment dans *P. G.*, t. CVII, col. 665-668), lequel se trouve en effet mêlé aux homélies dans les manuscrits. Si l'on ajoute aux trente-quatre discours renfermés dans le recueil d'Akakios les deux homélies sur l'Annonciation, *P. G.* col. 21-27, et sur les Rameaux *ibid.*, col. 61-74, plus le panégyrique de saint Jean Chrysostome, *ibid.*, col. 227-292, que n'a pas publiés Akakios, on obtient un total de trente-sept discours actuellement édités, sur les trente-neuf qui nous sont connus par les manuscrits. D. Serruys, *Byzantinische Zeitschrift*, t. XII, 1903, p. 167-170, a signalé et sommairement décrit un très beau manuscrit du couvent de Vatopédi (nº *360*), du XIᵉ siècle, « qui devra servir de base à une édition critique des homélies de Léon. » Le manuscrit d'Iviron utilisé par Akakios avait un bon nombre de passages où le texte était mutilé ou illisible; Akakios s'était borné à les signaler par des points de suspension. Le codex *Vatopedinus 360* permettra de combler ces lacunes. « Dans son état actuel, le manuscrit présente 35 discours numérotés de γ à λξ, soit les 34 discours publiés par Akakios, dans l'ordre même de l'édition, plus un autre texte intercalé parmi les précédents. » Serruys, *loc. cit.*, p. 168. La numérotation quaternionaire de seconde main constate la chute d'un quaternion qui devait comprendre les deux premiers discours. Sous le numéro ΙΔ (= 14) le *codex Vatopedinus* présente un texte intitulé : Λέοντος ἐν Χριστῷ βασιλεῖ αἰωνίῳ βασιλέως λόγος ἐπιτάφιος εἰς τοὺς ὧν ἐξ ὀσφύος πρὸς ζωὴν ἐληλύθαμεν = Discours funèbre de Léon, basileus dans le Christ roi éternel, sur ceux du sein desquels nous sommes venu au monde. Ce morceau est l'oraison funèbre de Basile le Macédonien. « Si l'on se rappelle que les relations entre Basile et son fils avaient été longtemps tendues et par moments tragiques, on ne s'étonnera pas que l'auteur de l'épitaphios ait renoncé à faire une synthèse historique et se soit borné aux développements oratoires. Son œuvre n'ajoutera aucune donnée importante à celles que nous a conservées la vie de Basile par Constantin Porphyrogénète. Mais au point de vue littéraire, il peut être intéressant de savoir ce qu'était devenu l'épitaphios à une époque où l'éloquence religieuse pénétrait tous les genres. » D. Serruys, *loc. cit.*, annonçait en 1903 son dessein de publier ce texte. Voir sur le *codex Vatopedinus* une note dans le *Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, t. I, 1896, p. 30.

H. Monnier, *Les novelles*, p. 213, formule sur les homélies de Léon VI ce jugement d'ensemble : « Les *orationes* que Léon a presque toutes prononcées luimême *in ecclesia*, ne sont pas sans mérite. L'auteur n'y a pas dépouillé ses défauts ordinaires : il est verbeux, diffus, πολυλόγος, monotone, déclamateur; mais il apparaît bon théologien et possède, comme il convient à tout basileus, une solide connaissance des Écritures. A côté de discussions subtiles et de développements fastidieux, on remarque de belles et émouvantes effusions. » Voir aussi l'appréciation de Scipion Maffei, dans *P. G.*, t. CVII, col. 133-134, qui trouve à bon droit exagérés les termes de Combéfis (*Auctarium novum*) parlant des *disertissimæ orationes a Leone vere sapiente æternæ memoriæ monumento relictæ*. Voir aussi Fleury, *Histoire ecclésiastique*, l. LIV, 47, qui à son tour exagère en sens inverse quand il écrit : « Ces discours ne sont que des déclamations de sophiste qui montrent plus de vanité que de piété. » Plus équitable, H. Monnier conclut, *l. c.* : « On pourrait, je crois, composer une anthologie édifiante et même éloquente avec des extraits des sermons sur la vierge Marie, la Nativité et la Résurrection du Christ, sur l'Esprit-Saint, la Pentecôte, l'Exaltation de la croix. »

Au point de vue théologique, les deux homélies pour la Pentecôte et pour le lundi de la Pentecôte, *P. G.*, t. CVII, col. 120-132 et 133-157, sont les plus importantes. Voir les notes et appréciations de Combéfis, col. 121-122, et de Scipion Maffei, col. 131-134 et *passim*. Sur la procession de l'Esprit Saint la doctrine de l'impérial orateur est nettement celle de Photius. La première des deux homélies l'affirme déjà, col. 129 C, en déclarant que ceux-là seuls honorent véritablement le Saint-Esprit, qui non seulement « n'innovent en rien au sujet de sa nature », mais encore « qui ne rapportent point à un double principe » son origine. Mais c'est surtout le discours du lundi de la Pentecôte qui aborde pour ainsi dire *ex professo* la question théologique de la procession *ex solo Patre*, notamment par la réfutation de l'argument fondé sur la parole du Sauveur, Joan., XVI, 15, *de meo accipiet*, col. 144-152. Sur la fin de cette discussion, l'orateur s'aperçoit lui-même que son sermon dégénère en controverse, car il s'écrie par manière de transition : *At hæc quidem extra viam, ut dici solet, ad novitatem arguendam.*

La mariologie occupe dans les homélies de Léon le Sage une place qui mérite d'être signalée. H. Marracci (1604-1675), qui publia à Rome en 1651 une traduction latine des discours et fragments de Léon VI concernant la sainte Vierge, sous ce titre : *Leonis imperatoris cognomento Philosophi seu Sapientis* Mariale, *quo ejusdem Leonis de Maria Deipara virgine vere aurea ac disertissima monumenta, ex græcis mss codicibus eruta, latine reddita notisque illustrata*, avait déjà, dans sa *Bibliotheca Mariana*, consacré des pages très élogieuses à la piété de l'impérial écrivain envers Marie. Dans sa *Polyanthea Mariana*, la section V *Familia Mariana* a un quatrième livre sur les *Cæsares Mariani;* au chapitre VIII de ce livre, rempli par les *Cæsares Mariani* dont l'initiale est L, Léon VI occupe le paragraphe II qui dans l'édition de Migne, *Summa aurea de laudibus B. V. M.*, Paris 1862, t. X, tient deux colonnes et demie, col. 1463-1465. Marracci motive ce rang d'honneur donné à Léon VI parmi les propagateurs du culte de Marie, par cette déclaration : *Scripsit græce de Conceptione, Nativitate, Præsentatione, Annuntiatione, Partu, Purificatione et Assumptione sanctissimæ Virginis orationes disertissimas, doctissimas pientissimasque, quibus se ejusdem sanctissimæ Virginis amatorem fervidum oratoremque eximium luculentissime declaravit, ibid.*, col. 1463. Son *Mariale Leonis* contient la version latine des homélies répondant aux sujets indiquées par cette énumération, sauf celle sur la Conception que dans sa préface il regrette de n'avoir pu trouver. A ce recueil d'homélies mariales, Marracci ajoute en appendice quatre *fragmenta Mariana* extraits de la lettre à Omar (de laquelle on dira un mot ci-dessous), d'un discours pour le Vendredi saint (*P. G.*, t. CVII, col. 76-88), et d'un discours pour Pâques (*P. G.*, col. 96-113). Pour résumer la doctrine mariale de Léon VI, Marracci énumère toute une litanie de titres donnés à la Vierge par l'impérial prédicateur conformément à un usage spécialement consacré dans l'homilétique byzantine.

« ... Hanc appellabat Cœlum cœlo honoratius, Causam, communis instaurationis, fœderis et sanctimoniæ Arcam

honestissimum Thalamum, divinissimum Thronum, omnis virginitatis Imaginem, peccatorum Refugium et Præsidium, Candelabrum perpetuo lumine collustratum, Tegumentum, Perfugium et Anchoram, quæ totum mundum continet et servat, divinum gloriæ Dei Templum, Sponsam Regis æterni, Tabulas nostræ libertatis, Manifestationem magni mysterii, Œconomiam Dei ad homines attemperationis, Matrem Patris omnium, Correptionem errati Evæ, Hilaritatem ineffabilem, Habitaculum gloriæ, Virginem æternam, Gaudium commune generis nostri, Propitiatorium sacratissimum, Locum implentis omnia, Domum sedentis super Cherubim, Radicem Dei progerminatricem, Lætitiam humani generis, Originem lucri, Gloriationem salutis nostræ, et facilius arbitrabatur cœli sidera oratione complecti quam Virgineæ gloriæ magnitudinem metiri. » *Summa aurea, l. cit.*, col. 1464.

Il est aisé de reconnaître l'analogie de ces appellations avec les invocations de nos *Litaniæ Lauretanæ*. La Vierge transportée aux cieux, dit encore l'impérial panégyriste, est devenue pour les mortels une échelle leur permettant l'ascension du ciel; bien qu'éloignée de la terre lors de son Assomption, elle ne nous a pas retiré sa bienfaisance, mais du haut du ciel elle nous garde sous les ailes de son patronage. Là où Marie est présente, le mal ne peut se trouver; là où brille sa splendeur, la tristesse et l'adversité ne sauraient trouver place; aucun bien qui ne nous soit procuré si Marie le veut; aucune force ennemie qui ne soit repoussée par son secours. Les chœurs angéliques se font une joie de chanter les louanges de Marie, les esprits célestes n'ont rien de plus à cœur que de bénir la Mère de leur Roi et de se prêter à ses ordres, assurés que ce ministère rejaillit à la gloire du Fils. *Ibid.* Voir aussi, dans le *Mariale Leonis imperatoris*, les *Notæ* qui terminent le volume, *passim*, et spécialement l'*Index rerum magis notabilium* où l'on trouvera un grand nombre d'utiles références.

3° *L'œuvre poétique et hymnographique de Léon VI.* — On a vu que le recueil de discours publié par le moine Akakios, ainsi que le *codex Vatopedinus 360*, renferment un assez long poème en l'honneur de saint Clément d'Ancyre, évêque et martyr († 312), fêté le 23 janvier. Les reliques de ce saint étaient conservées dans l'église de Saint-Constantin où fut ensevelie Théophano, première épouse de Léon VI, Kurtz, *op. cit.*, p. 64 : d'où cette contribution poétique au culte du martyr d'Anatolie. Le poème, en vers iambiques trimètres (édition d'Akakios, p. 190-209; on en trouvera le début dans *P. G.*, t. CVII, col. 668 A : Ἀθλητικοὺς ἀγῶνας εὐφημεῖν θέλων, avec un court fragment), est la légende du martyr versifiée, avec une invocation au saint — Le t. CVII de *P. G.*, col. 309-314 (cf. Christ et Paranikas, *Anthologia græca carminum christianorum*, Leipzig, 1871, p. 48-50), reproduit d'après d'anciens éditeurs un poème acrostiche alphabétique de 24 strophes (chacune commençant par une des lettres de l'alphabet) en vers anacréontiques intitulé Ὠδάριον κατανυκτικὸν où, selon la traduction latine qui résume le contenu, *Canticum compunctionis ex meditatione extremi judicii*, l'analogie avec notre séquence *Dies iræ* s'impose de par le choix même du sujet; il faut noter toutefois, comme spéciale au poète byzantin, du moins d'après les manuscrits utilisés par Matranga et que reproduit Migne (cf. Christ-Paranikas, p. 49, n. 54), la filiale invocation à la sainte Vierge qui, par quatre fois au cours de la petite ode, et une dernière fois encore à la strophe finale, vient rassurer l'âme chrétienne contre les frayeurs du dernier jour.

L'hymnographie liturgique grecque attribue à Léon le Sage les compositions suivantes : 1. plusieurs idiomèles : les tropaires Σύ μου σκέπη pour l'Exaltation de la croix, 14 septembre; Δεῦτε πιστοί, au IIIe dimanche de Carême; Κύριε, aux vêpres du vendredi qui précède le dimanche des Rameaux; Δεῦτε λαοί, aux vêpres de la Pentecôte, etc.; onze ἑωθινὰ ἀναστάσιμα sur le mystère de la résurrection du Christ, *P. G.*, t. CVII, col. 300-308; et en général les autres compositions qui dans les recueils liturgiques sont attribués Λέοντι τῷ δεσπότῃ. — Signalons encore, avec A. Papadopoulos-Kérameus, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, t. IV, 1899, p. 352, un Κανὼν δεσποτικός, ποίημα Λέοντος τοῦ δεσπότου, canon à Notre-Seigneur, dont l'*incipit* semble indiquer le caractère pénitentiel que les Grecs appellent si volontiers κατανυκτικόν : Τῆς μετανοίας Ἰησοῦ φιλάνθρωπε, et aussi, dans le même recueil, t. II, 1894, p. 548, une Εὐχὴ εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν κατὰ ἀλφάβητον Κυροῦ Λέοντος τοῦ σοφοῦ, incip. Ἀναμάρτητε Κύριε, δέομαι, τὰς ἐμὰς ἁμαρτίας ἐξάλειψον. Voir C. Émereau, *Hymnographi byzantini*, dans *Échos d'Orient*, 1924, t. XXIII, p. 285, s. v. *Leo Sapiens*. — Sous le titre de Λέοντος τοῦ φιλοσόφου καρκίνοι, Allatius, *Excerpta varia græcorum sophistarum*, Rome, 1641, p. 398, a publié vingt-six de ces vers, assez en honneur chez les versificateurs byzantins, qui ont la particularité de pouvoir être lus de droite à gauche comme de gauche à droite, et qui sont connus sous le nom bizarre de Καρκίνοι, « crabes ou écrevisses »; ces vers sont reproduits dans *P. G.*, t. CVII, col. 665-666, où l'on fait remarquer qu'ils pourraient être aussi bien de Léon le philosophe, contemporain du basileus Léon le Sage. Notons-y les 4e et 5e vers, intéressants à cause de la mention de Photius et de Léon.

4. Σοὶ τῷ φωτὶ σοφὸς ἴτω Φώτιος.
5. Νῷ ἐλατὰ μὴ ὀνητὰ σοφὸς ἄτη νοήματα Λέων.

Voir S. Pétridès, Les καρκίνοι dans la littérature grecque, dans *Échos d'Orient*, t. XII, 1909, p. 90.

4° *Autres écrits.* — La confusion était facile entre Léon le Sage et Léon le Philosophe, tous deux disciples de Photius, tous deux assez brillants représentants du savoir encyclopédique de leur époque. Voir Krumbacher, *Geschichte der byzantin. Litteratur*, 2e éd., Munich, 1897, p. 722. Elle a été faite pour un certain nombre d'épigrammes, *P. G.*, t. CVII, col. 663-666, et surtout pour l'Ἀπολογία Λέοντος τοῦ φιλοσόφου *in qua Christum veneratione prosequitur, gentilium vero doctrinam suggillat*, col. 659-663, qui est de Léon le Philosophe et non de Léon le Sage. Krumbacher, *ibid.* Des confusions ont été également possibles, soit avec ce Léon le Philosophe, soit avec un autre contemporain, Léon Katakylas, Krumbacher, p. 723, soit avec un Léon *Magistros* distinct ou non des précédents; voir G. Montelatici, *Storia della letteratura bizantina* Milan, 1916, p. 124, pour l'attribution de divers écrits poétiques, hymnographiques, philosophiques, magiques, etc. Voir les *Oracula Leonis imperatoris cognomine sapientis, cum figuris et antiqua græca paraphrasi*, reproduits par *P. G.*, t. CVII, col. 1121-1168. Voir aussi, dans un recueil peu connu de *Varia græca sacra* (textes théologiques inédits du IVe au XVe siècle), publié par A. Papadopoulos-Kérameus, Saint-Pétersbourg, 1909, p. 213-253, (cf. p. 298-302) un véritable traité d'ascétique en trois livres, sous ce titre : Λέοντος ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστοῦ βασιλέως Ῥωμαίων Οἰακιστικὴ ψυχῶν ὑποτύπωσις, que l'on pourrait traduire : *Leonis in Christo Deo fidelis imperatoris Romanorum gubernatoria animarum conformatio*. Cf. *Byz. Zeitschrift*, t. XX, 1911, p. 260.

Migne a reproduit, d'après les premiers éditeurs Meursius et Lami, la *Tactica Leonis imperatoris sive de re militari liber*, *P. G.*, t. CVII, col. 669-1120. Contrairement à l'opinion commune jusqu'alors, en 1893 et 1894, Zachariæ von Lingenthal soutint, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. II, p. 607, et t. III, p. 437-440, que la *Tactique* était l'œuvre de Léon l'Isaurien et non celle de Léon le Sage; Krumbacher, *op. cit.*,

p. 258 et 636, incline vers cette opinion de Zachariæ von Lingenthal. Mais plus récemment, dans la même revue, t. XII, 1903, p. 585-592, M. Mitard, *Études sur le règne de Léon VI*, I. *La Tactique de Léon*, concluait que la *Tactique* est, sinon peut-être de Léon VI lui-même, du moins de l'un de ses contemporains qui l'a placée sous le nom du basileus. (En 1758. Joly de Maizeroy en donna une traduction française.) Notons-y seulement ici des usages bien dignes d'une armée chrétienne : le chant du *Trisagion* par les soldats après le repas du soir (*Tactica*, Constit. XI, n. 21, col. 797C); l'institution de chanteurs militaires pour rappeler aux soldats « les récompenses de la foi en Dieu, les bienfaits impériaux, les succès antérieurs, » mais aussi « que c'est la lutte pour Dieu, pour son amour et pour toute la nation, pour leurs femmes, pour leurs enfants, pour leur patrie, que la mémoire est éternelle de ceux qui se conduisent bravement dans les combats pour la liberté de leurs frères, que c'est une guerre entreprise contre les ennemis du Christ, que nous avons, nous, pour ami le Dieu qui tient en son pouvoir le destin de la guerre... » (Constit. XII, n. 72, col. 828); la veille de la bataille, à la nuit, doivent se faire « des prières prolongées, la bénédiction des prêtres doit descendre sur tous les combattants, pour les persuader tous en actes et en paroles qu'ils ont Dieu pour allié, et les faire ainsi marcher au combat avec éclat et avec ardeur, λαμπροὺς καὶ προθύμους : le jour de la bataille, avant tout, il faut que l'armée soit pure. » (Constit. XIV, n. 1, col. 848).

Plus importante, à notre point de vue théologique, est l'*Epistola Leonis Imperatoris Augusti cognomento Philosophi ad Omarum Saracenorum regem de fidei christianæ veritate et mysteriis et de variis Saracenorum hæresibus et blasphemiis*, reproduite en traduction latine dans *P. G.*, t. CVII, col. 315-324, d'après l'édition lyonnaise de 1501. Malgré le doute que pourrait créer la coïncidence historique de relations plus ou moins certaines entre le kalife Omar (710-717) et l'empereur Léon III l'Isaurien (cf. *Byzantinische Zeitschrift*, t. V, p. 277, n. 2), un critique comme A. Ehrhard, dans Krumbacher, *Geschichte der byzantin. Literatur*, 2ᵉ éd., 1897, p. 168, admet sans discussion l'attribution à Léon VI de la lettre à Omar publiée sous son nom. C'est un bref exposé de circonstance touchant la doctrine de la christologie, de la Trinité, du culte de la Croix, avec une mention finale de certaines erreurs musulmanes, notamment sur le mariage et sur le fatalisme. Voir *P. G.*, t. CVII, col. 324.

Concluons par la question que se pose tout lecteur de la vie et des écrits de Léon VI : Pourquoi a-t-il été appelé *Léon le Sage* ou *le Philosophe ?* Ce nom lui demeure spécial dans l'histoire byzantine. En 1084, Alexis Iᵉʳ Comnène, au début de la *novelle de Sponsalibus*, cite une ordonnance τοῦ σοφωτάτου βασιλέως κυρίου Λέοντος, et un peu plus loin τὸ διάταγμα τοῦ φιλοσοφωτάτου βασιλέως, *Synopsis minor*, p. 171. En 1092, même mention de Léon ὁ φιλοσοφώτατος. En 1166, Manuel Comnène rappelle de même des règles τοῦ μακαρίτου βασιλέως κυρίου Λέοντος τοῦ σοφοῦ. Sage et philosophe : c'est encore l'appellation que lui donne Balsamon, dans un commentaire sur le canon 53 du concile *in Trullo*, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 700 C, 701 A. — « Pourquoi Léon VI fut-il appelé σοφός? Doit-il ce surnom à sa conduite ? Le doit-il à ses écrits ? » demande H. Monnier, *op. cit.*, p. 211. Et nous citons la réponse qu'il fait à la question ainsi posée, car elle résume toute l'œuvre de Léon VI. « Il est malaisé de croire que sa vie publique ou privée ait valu à Léon VI l'admiration ou même l'estime des Byzantins. Il fut un chef de gouvernement indolent et faible. Peu soucieux d'exposer sa personne aux hasards et aux périls de la guerre, il abandonna à ses généraux le soin de défendre l'empire, de guerroyer les Bulgares, les Lombards, les Sarrasins et les pirates de tout acabit qui infestaient la mer Egée. Sa collaboration militaire a tout au plus consisté dans la rédaction d'un traité de tactique. Au reste, Léon n'était pas un méchant homme. Pendant ses vingt-cinq ans de règne, il donna de fréquents exemples de clémence et des preuves d'une bonté d'autant plus méritoire qu'elle était sans beaucoup d'illusions (Cf. *nov.* XL). A l'approche de la mort, il put, en toute vérité, rappeler aux sénateurs assemblés près de son lit qu'il avait gouverné avec douceur. Il aimait la justice, bien que plus d'une fois sa justice fut prompte au point d'oublier toute forme légale et de ressembler à une vengeance. Mais ce n'est ni sa douceur ni sa justice qui lui ont valu d'être appelé le Sage. Ce n'est certes pas non plus d'avoir été marié quatre fois. L'histoire de ses deux derniers mariages est mêlée à de graves scandales que l'Église grecque eut, comme on sait, beaucoup de peine à oublier. Ce n'est pas non plus d'avoir introduit quelques réformes dans les administrations civile, militaire, ecclésiastique, notamment en remaniant la division des thèmes, en établissant, d'accord avec le patriarche Nicolas Mysticus, un nouvel *ordo thronorum* pour les métropoles et les archevêchés (voir les *Notitiæ episcopatuum* reproduites par *P. G.*, t. CVII, col. 329-417). Ce n'est pas non plus d'avoir fait compiler les *Basiliques* et d'avoir écrit de nombreuses novelles. Léon en est bien l'auteur, mais ces novelles ne sont ni fort originales ni très substantielles et la plupart eurent peu de succès. Cujas a même soutenu que, à l'exception de celles qui statuaient sur des objets entièrement nouveaux, elles n'avaient jamais été appliquées. Cujas certainement avait tort. Mais il est vrai qu'un grand nombre de novelles léoniennes vieillirent vite à la traversée des âges et de bonne heure tombèrent en désuétude... Il faut donc chercher ailleurs les causes du renom de sagesse attribué à Léon VI. Les trouverons-nous dans ses œuvres théologiques ?... Selon Krumbacher, *Gesch. der byz. Litter.* p. 168, et d'autres savants, c'est à ses écrits théologiques que Léon doit d'être appelé sage et philosophe. D'après Zepernik, dans son édition de l'ouvrage de A. Beck, *De Novellis Leonis Augusti et Philosophi eorumque usu et auctoritate liber singularis*, Halle, 1769, p. 239, c'est à son érudition; d'après Fleury, *Histoire eccl.*, l. LIII, 50, à son amour pour les lettres. Toutes ces manières de voir sont soutenables. Je me refuse pourtant à les adopter. J'incline à penser, avec Lebeau, *Histoire du Bas-Empire*, l. LXXII, n. 55, que si Léon VI fut appelé très sage, très philosophe, la cause en est dans ces *oracula*, dans ce don prophétique que de bonne heure la tradition lui attribua. Il fut le basileus σοφώτατος ou φιλοσοφώτατος, non parce qu'il avait été orateur, législateur, argumentateur, versificateur, mais parce que ses sujets qui croyaient à la magie et aux magiciens le crurent quelque peu sorcier. » — L'opinion de Lebeau semble un peu moins nuancée. Après avoir rappelé qu'au dire des chroniqueurs byzantins Léon mourant aurait prédit à son frère Alexandre que celui-ci n'avait plus que treize mois à vivre, le consciencieux écrivain ajoute : « Les Grecs de ce temps-là paraissent fort prévenus en faveur du talent prophétique de Léon; à les entendre, il avait prédit presque tous les événements de son règne et même ceux des temps postérieurs; et c'est peut-être principalement pour cette raison qu'ils lui ont donné le nom de Sage et de Philosophe, qu'on peut d'ailleurs lui refuser avec justice. » N'en déplaise à Lebeau et tout en réduisant à leurs justes limites les mérites littéraires de Léon VI, ceux-ci nous semblent mieux expliquer le renom de sagesse ou de philosophie que lui a décerné la postérité. Les éloges d'un Combéfis ou d'un Marracci, malgré l'exagération

des formules, permettent de penser que l'érudition, la rectitude de jugement, la piété attestées par l'œuvre législative et littéraire de Léon VI doivent lui donner quelque droit à l'estime sinon à l'admiration. Scipion Maffei, lui-même, dont l'orthodoxie doctrinale était scandalisée par les deux homélies sur le Saint-Esprit, reconnaissait du moins que, si l'erreur doctrinale au sujet de la troisième personne de la Trinité enlevait à Léon le titre de Sage, ce titre cependant lui avait été mérité par son multiple savoir et par les sciences diverses qu'il avait ardemment cultivées. *P. G.*, t. CVII, col. 131, alinéa final.

Mêlé à l'histoire de l'Église au IXe siècle et au commencement du Xe par l'affaire de la tétragamie, Léon VI, on l'a vu, y joue plutôt le rôle de partisan de l'intervention du pape en Orient, et donc de sa primauté; de même, dans la seconde déposition de Photius, c'est la cause de Rome qu'en fait il sert en même temps que la sienne propre. Sa théologie sur la procession du Saint-Esprit est directement influencée par la doctrine photienne. Mais pour le reste, et notamment pour les accents de sa piété envers Jésus-Christ et envers la sainte Vierge, l'œuvre de Léon VI peut être dite catholique et mérite considération. En définitive, par le saisissant mélange des faiblesses de sa vie morale avec la très réelle piété de ses sentiments, de ses prédications, de ses écrits, Léon VI le Sage demeure un des plus typiques représentants de ce qu'on l'on pourrait appeler l'âme byzantine.

I. Sources. — Outre les histoires byzantines, qui ont raconté les règnes de Michel III, de Basile Ier, de Léon VI et de Constantin Porphyrogénète, et dont les données sont souvent très diversement appréciables, trois documents sont importants pour la vie de Léon VI et spécialement pour sa politique ecclésiastique : les deux premiers, savoir la biographie de l'impératrice sainte Théophano par un hagiographe contemporain et le panégyrique de la même sainte Théophano par Nicéphore Grégoras, ont été édités par Édouard Kurtz, *Zwei griechische Texte über die hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI*, dans *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, VIIIe série, t. III, n. 2, Saint Pétersbourg, 1898, avec des notes fort utiles; le troisième est la biographie du patriarche Euthyme par un contemporain, éditée par C. de Boor, *Vita Euthymii, Ein Anecdoton zur Geschichte Leo's des Weisen (886-912)*, Berlin, 1888, et accompagnée d'une admirable étude historique; bien que le manuscrit soit incomplet d'un quaternion aux chapitres XVII-XVIII, ce document capital a considérablement modifié l'histoire de l'affaire des quatrièmes noces, dont on ne connaissait guère les détails jusqu'alors que par le très partial récit du patriarche Nicolas le Mystique, *Epist.*, XXXII, *P. G.*, t. CXI, col. 196-220.

Pour les œuvres mêmes de Léon VI, il n'y a à citer, comme recueils imprimés, que le t. CVII de la *Patrologia Græca* et le volume publié par le moine Akakios : Λέοντος τοῦ σοφοῦ πανηγυρικοὶ (*sic*) λόγοι, Athènes, 1868, celui-ci à utiliser prudemment d'après les indications de L. Petit, *Échos d'Orient*, t. III, 1900, p. 245-249, et de D. Serruys, *Byzantinische Zeitschrift*, t. XII, 1903, p. 167-170; plus le traité ascétique Οἰακιστικὴ ψυχῶν ὑποτύπωσις, édité par A. Papadopoulos Kérameus, *Varia græca sacra*, Saint-Pétersbourg, 1909, p. 213-253, cf. p. 298-302; plus aussi le *Livre du Préfet*, édité par J. Nicole, Genève, 1893 et 1894. Pour l'indication des manuscrits, voir Fabricius, Krumbacher, Monnier, dans les ouvrages mentionnés ci-dessous.

II. Travaux. — Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca*, t. VII, p. 693-713; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e éd., Munich, 1897, p. 168-169 (par A. Erhhard, *Theologie*) et p. 721 (par Krumbacher), à compléter par le *Generalregister* des tomes I-XII (1892-1903) de la *Byzantinische Zeitschrift*, Leipzig, 1909, s. v. *Léon VI*, p. 276; H. Monnier, *Les novelles de Léon le Sage : Introduction, droit public, droit pénal, les personnes, les biens*, dans *Bibliothèque des Universités du Midi*, fasc. XVII, Bordeaux 1923; *La novelle L de Léon le Sage et l'insinuation des donations*, Extrait des mélanges P. F. Girard, Paris, 1912.

L'ouvrage de N. Popov, *L'empereur Léon VI le Sage et son règne au point de vue de l'histoire ecclésiastique* (en russe), Moscou, 1892, in-8°, LV, 310 p., nous est malheureusement demeuré inconnu; voir une recension par Th. Uspensky dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. II, 1893, p. 632-634, et une analyse un peu plus étendue dans la revue *Bogoslovskij Vestnik* de Moscou, septembre 1893, p. 338-350; M. Mitard, *Études sur le règne de Léon VI*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XII, 1903, p. 585-594, avait annoncé une étude d'ensemble qui ne paraît pas avoir été terminée. Pour l'affaire de la tétragamie, le chapitre consacré à ce sujet par Charles Diehl, *Figures byzantines*, Ire série, c. VIII : « Les quatre mariages de Léon le Sage », p. 181-215, offre, malgré des apparences « littéraires » et malgré l'absence totale de références permettant un recours parallèle aux sources, une utilisation généralement exacte des documents, surtout de la *Vita Euthymii*. De même, une bonne mise en valeur de ce document capital dans une étude de M. Jugie, *La vie et les œuvres de saint Euthyme patriarche de Constantinople*, en introduction à un recueil d'homélies mariales de ce personnage, dans Graffin-Nau, *Patrologia Orientalis*, t. XVI, fasc. 3, 1922, p. 463-478.

S. Salaville.

16. LÉON DE SAINT-JEAN, carme chaussé de la réforme de Touraine, littérateur, philosophe, théologien, orateur et écrivain mystique (1600-1671). — Léon de Saint-Jean (Jean Macé) naquit à Rennes, le 9 juillet 1600, d'une famille des plus distinguées de la ville. A l'âge de seize ans il entra au couvent des carmes chaussés de sa ville natale, et y fit sa profession, le 25 décembre 1617. Il étudia la philosophie et la théologie sous la direction du P. Antoine de Saint-Martin et se fit remarquer par la sagacité de son esprit, l'étendue de son savoir et de grands talents littéraires. Il n'était pas encore prêtre et déjà il émerveillait le public par les discours qu'il prononça. Religieux fervent et zélé autant que doué de sagesse et de prudence dans le gouvernement, il passa successivement par toutes les charges, excepté celle du généralat. Il fut prieur à Angers et ensuite à Paris au couvent des Billettes, couvent qu'il avait acquis en 1633. Aux chapitres provinciaux de 1635 et 1644, il fut élu provincial de la province de Touraine; il fut honoré du titre de provincial de Terre Sainte ; en 1644 également, il fut nommé visiteur apostolique de France et, en 1660, le chapitre général de Rome l'élut premier assistant du général, office qu'il occupa pendant six ans. Prédicateur de la cour, sous Louis XIII et Louis XIV, il devint l'ami et confident du cardinal de Richelieu qu'il assista durant sa dernière maladie et à la mort. Le cardinal Mazarin et beaucoup d'autres personnages illustres, ainsi que les savants de France et de Rome l'honorèrent de leur amitié et de leur confiance. Il mourut à Paris au couvent des Billettes, le 30 décembre 1671.

Profondément pénétré de la doctrine mystique du vénérable Frère Jean de Saint-Samson, dont il fut un des meilleurs disciples, il était, après le P. Philippe Thibault, une des plus solides colonnes de la jeune réforme des carmes de Rennes, dite aussi de Touraine, réforme caractérisée par sa vie intérieure très intense. Non seulement il inculquait cette admirable doctrine à ses confrères, mais il la répandait aussi dans le grand monde et dans la masse des fidèles au moyen de ses nombreux écrits et de son « éloquence vraiment géniale »; celle-ci fut toutefois entachée « d'un goût souvent déplorable. » Parmi ses sermons, on cite surtout, au point de vue mystique : *La France convertie...*, *Octave à l'honneur du B. S. Denis l'Aréopagite*, Paris, 1661. D'après le témoignage de Henri Bremond, le P. Léon était « un des plus excellents parmi les encyclopédistes dévots, d'une belle intelligence, originale et puissante. » Tour à tour encyclopédiste, littérateur, philosophe, théologien, orateur, écrivain ascétique et mystique, le P. Léon fut plus érudit que profond, « plus spéculatif peut-être qu'il ne convient

à un contemplatif »; toutefois il mériterait qu'on l'étudiât. A côté des 14 livres touchant l'ordre du Carmel, l'auteur en édita 12 qui traitent de la théologie, 10 d'ascétique et de mystique, 8 d'histoire, 6 de pédagogie, d'éloquence, des sciences préparatoires et de philosophie; enfin il y a 12 volumes de sermons, de panégyriques et d'oraisons funèbres, parmi lesquels il nous faut faire remarquer le panégyrique du roi saint Louis et les oraisons funèbres du cardinal de Richelieu, du cardinal Mazarin et du vén. P. Antoine Yvan, fondateur des religieuses de Notre-Dame de la Miséricorde. Contentons-nous d'énumérer ici ses principales œuvres encyclopédiques, théologiques, ascétiques et mystiques selon l'ordre chronologique de leur première édition et d'après la liste dressée par l'auteur lui-même (on retrouvera cette liste complète chez Cosme de Villiers). 1° *Les sept colonnes de la Sagesse incarnée, qui soutiennent le temple des sept principales vertus de la divine eucharistie contre les hérétiques*, Poitiers, 1629, in-8°. — 2° *La réponse de celui qui est attendu, ou Apologie contre l'Anti-Léon de Daniel Couppé ministre*, ibid., 1630, in-8°. — 3° *L'entrée du Ciel trois fois ouverte à saint Paul dans lequel on propose des maximes générales de la Vie morale, spirituelle et mystique dans l'esprit et la vérité*, Paris, 1633, in-8°. — 4° *Avant-goût du Paradis ou Méditations sur l'amour divin*, Paris, 1634 et 1640, in-8°; 1653. in-16. — 5° *Encyclopædiæ præmessum*, Paris, Jean Guillemot, 1635, in-4°; cet ouvrage parut également en français, d'abord en 5 opuscules, puis en 2 volumes, Paris, 1654 et 1679. — 6° *La constance de l'esprit*, Paris, 1636. — 7° *Disciplina prudentiæ*, Paris, 1637. — 8° *Avis sincères et charitables de François Irénée sur les questions de la prédestination et de la fréquente communion*, Paris, 1643, in-8° et in-4°. — 9° *L'économie de la vraie religion chrétienne, catholique, dévote, par un raisonnement naturel, moral, politique*, Paris, 1643; parut également en latin : *Œconomia veræ religionis christianæ, catholicæ, mysticæ, lumine naturali, morali et politico adornata*, Paris, 1644, in-4°. — 10° *Instruction catholique pour distinguer infailliblement la vérité du mensonge en matière de religion*, Poitiers, 1647, in-4°. — 11° Cinq opuscules édités séparément à Paris en 1647, in-12 : *De l'attention à la sainte Messe; Principes de perfection; Philosophie chrétienne; Oraison mystique; Formulaire des supérieurs*. — 12° *Théologie mystique*, Paris, 1654, 2 vol. in-8°. — 13° *La conduite générale de la théologie mystique*, Paris, 1656, in-12°. — 14° *Jésus-Christ en son trône établissant la vraie religion, la morale chrétienne et la théologie mystique*, 1657; le titre de ce livre, intéressant surtout au point de vue mystique, diffère quelque peu de celui que donne Cosme de Villiers, où l'année 1665 est indiquée comme date de sa publication. — 15° *Studium sapientiæ universalis*, 3 vol. in-fol; autre encyclopédie dont le t. I, Paris, 1657, traite de sciences profanes et les deux autres, Lyon, 1664, de sciences religieuses. Ce même ouvrage parut également en français sous le titre de : *Académie des sciences et des arts*, Paris, 1679, 3 vol. in-12°. — 16° *Medulla sapientiæ universalis*, sorte d'introduction à l'ouvrage précédent, Paris, 1667, in-fol. — 17° *Instructio catholica adversus heteredoxos*, 1661. — 18° *Aurum optimum*, 1669, in-8°, n'est autre que les quatre évangiles en un seul et qui peut-être est à identifier avec *La vie de Jésus-Christ, tirée des quatre évangiles*. — 19° *La Verge et la Manne; ou Traité du gouvernement des âmes qui ont été appelées dans différents états et exercées par des voyes extraordinaires*. — 20° *De theologiæ christianæ ortu, progressu, variisque ætatibus et incrementis diatriba*. Paris, in-fol. — 21° *L'Alliance de la Vierge touchant les privilèges du S. Scapulaire des Carmes*. En 1752 cet opuscule avait déjà eu une quarantaine d'éditions à Paris et ailleurs et avait été traduit en latin.

Enfin il faut remarquer que le P. Léon avec la permission de l'auteur édita le ms. de Théophile Raynaud, S. J., au sujet du scapulaire sous le titre de *Scapulare Partheno-Carmeliticum illustratum et defensum*, Paris, 1663, in-8°, œuvre qui eut plusieurs éditions. Il est fort regrettable que le P. Léon se soit permis de telles libertés, que l'auteur, le P. Raynaud lui-même, répudia l'ouvrage (cf. *Opera omnia*, t. XX, p. 70, n. 72) parce que le P. Léon avait poussé l'interpolation jusqu'à omettre des passages entiers, d'en ajouter d'autres de son propre fonds, voire même jusqu'à changer le titre de l'ouvrage. C'est donc à tort que, même de nos jours, certains s'obstinent à alléguer cette œuvre ainsi interpolée de Raynaud comme une autorité dans la question du scapulaire de Notre-Dame du Mont Carmel; aussi il serait fort intéressant de retrouver le ms. original de l'œuvre de Raynaud.

Il faut encore signaler comme ayant de l'importance pour l'étude du mouvement religieux en France, l'histoire de la réforme des carmes de Touraine : *Delineatio observantiæ carmelitarum Rhedonensis in provincia Turonensi in qua carmeliticæ historiæ compendium Turonensis provinciæ, status, conventuum fundationes et instaurationes designantur*, parut anonyme à Paris, 1645. De la p. 218 il appert que le P. Léon y travailla onze ans (de 1634 à 1645).

Daniel de la vierge Marie, *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1091[b]-1092[a], n. 3848; Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 235-246, n. 40, où l'on trouvera une excellente bibliographie; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. I, Paris 1924, p. 266-267; t. II, 1923, p. 389-393.

P. Anastase de S. Paul

1. LÉONARD DE GIFFON. — Léonard Rossi naquit à Giffoni près de Salerne. Après son entrée dans l'ordre franciscain, il devint maître en théologie à l'Université de Cambridge. Le 5 juin 1373, il assista comme provincial de Naples au chapitre célébré à Toulouse et fut élu ministre général. Wadding, *Annales ordinis Minorum*, ad an. 1373, n. 19-23. En 1374, il approuva le mouvement de réforme franciscaine que dirigeait alors en Ombrie le B. Paoluccio da Trinci. Wadding, *loc. cit.*, ad an. 1374, n. 20-23. Pendant son administration, il décréta que personne ne pouvait être promu aux grades s'il n'avait étudié la *Somme* d'Alexandre de Halès. H. Lippens, O. F. M., *Une nouvelle recension du Catalogus Generalium Ministrorum Ord. Fr. Min.*, dans l'*Archiv. Franc. Hist.*, Quaracchi, 1922, t. XV, p. 346. Lorsqu'éclata le grand schisme d'Occident (1378), il semble avoir décliné les honneurs de la pourpre que lui offrait Urbain VI et passa bientôt au parti de Clément VII qui l'éleva au cardinalat le 16 décembre 1378. Ce fut le commencement de ses longues infortunes. La reine Jeanne de Naples ayant été vaincue par Charles de Durazzo, allié d'Urbain VI, Léonard de Giffon fut saisi à Naples, en 1381, et jeté en prison. N. Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, Paris, 1896, t. II, p. 13-14. Pendant sa captivité, il rédigea l'opuscule suivant, encore inédit : *Liber Soliloquiorum animæ pænitentis ad Deum*. Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores*, Rome, 1806, p. 488. Libéré en 1386, il vint à la cour d'Avignon en mai 1387. Peu après, il fut un des trois cardinaux chargés par Clément VII d'examiner l'affaire de l'Université de Paris contre Jean de Monzon, O. P. Ce dernier fut condamné à la cour pontificale le 27 janvier 1389. Denifle-Chatelain, *Chartularium Univ. Parisiensis*, t. III, p. 506-512, Sous le pontificat de Benoît XIII, en 1395, Léonard de Giffon intervint dans la controverse lulliste. Chargé d'examiner les registres de Grégoires XI, il constata

officiellement que la célèbre bulle, *Conservationi puritatis catholicæ fidei*, du 25 janvier 1376, qui aurait condamné vingt ouvrages de Raymond Lulle, ne s'y trouvait pas. *Acta Sanctorum*, juin, t. v, Anvers, 1709, p. 721-723. La même année, il composa « un mémoire plein d'arguments à faire valoir contre les voies de concile et de compromis et surtout contre la voie de cession. » N. Valois, *Op. cit.*, t. III, p. 44. Le texte de cet écrit est conservé dans le ms. *988*, f° 136-151, de la bibl. de Grenoble, Plus tard, à la fin de 1398 ou au début de 1399, voyant que Benoît XIII ne tenait pas ses engagements, il rédigea contre lui un traité sévère qui peut se lire dans le ms.. *lat. 1480*, f° 159-170, de la Bibliothèque nationale de Paris, Valois, *op. cit.*, t. III, p. 193, mais il ne persévéra point dans cette attitude et se réconcilia avec Benoît XIII le 29 avril 1403, ainsi que les autres cardinaux qui s'étaient soustraits à son obédience sous la pression de Charles VI, roi de France. N. Valois, *ibid.*, p. 332. Léonard de Giffon mourut à Avignon après le 17 mars 1407.

Outre les écrits déjà mentionnés, les bibliographes anciens lui attribuent un commentaire sur les sentences et un volume de sermons. Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Paris, 1512, f° 138. Mais le principal ouvrage de Léonard de Giffon est un commentaire monumental sur le Cantique des cantiques conservé à la Bibl. Laurentienne de Florence sous la cote *Plut. 28. dext. cod. 1.* L'auteur le composa dans les dernières années de sa vie, f° 214 : *Laborem hunc subii in ætate jam veteri, senili et gravida multis languoribus.* L'ouvrage comprend 143 cantiques ou chapitres. Il n'appartient pas rigoureusement à l'exégèse mais à la dogmatique et à la mystique. Presque tous les grands problèmes christologiques y sont traités. Léonard de Giffon soutient la thèse que le Verbe se serait incarné même sans le péché d'Adam; il a de belles élévations sur la sainte Vierge, la passion et saint François. Saint Antonin de Florence connut cet ouvrage et le loue à juste titre, *Chronicorum opus*, part. III, tit. XXIV, c. 8, édit. de Lyon, 1586, t. III, p. 773 : *Vidi aliquantulum hinc inde quamdam expositionem super Cantica Canticorum, magnum volumen per modum lectionum; distinctus autem est totus liber in centum et quadraginta cantica id est sententias ejus, unde et continet multa copiose et profunde. Illud opus composuit magister Leonardus de Ciphono, generalis ipsius ordinis.* Cet ouvrage établit que la pensée franciscaine était encore d'une remarquable puissance à la fin du XIVe siècle.

Analecta Franciscana, Quaracchi, 1897, t. III, p. 574-575; Bandini, *Catalogus codicum latinorum Bibl. Mediceæ-Laurentianæ*, Florence, 1777, t. IV, p. 374; Eubel, *Bullarium Franciscanum*, Rome 1902-1904, t. VI, p. 470, 503-504, 508, 510, 511, 526, 535 537-538, 544-545, 556, 573, 582-584, 587-588; t. VII, p. 213, 263, 269, 288, 292, 300, 328, 336.

E. LONGPRÉ.

2. LÉONARD DE PORT-MAURICE (Saint), frère mineur réformé (1676-1751), né le 20 décembre 1676, se nommait au siècle Paul Jérôme Casanova. Pieusement élevé dans une famille chrétienne, il avait treize ans quand il partit pour Rome, où l'appelait un de ses oncles, qui, voyant les heureuses dispositions de l'adolescent, lui fit suivre les cours du Collège romain et de la Minerve. A dix-huit ans, il entrait chez les mineurs réformés et recevait leur habit le 2 octobre 1697. Ordonné prêtre, le P. Léonard était chargé d'enseigner la philosophie, mais des crachements de sang le contraignirent bientôt à descendre de sa chaire de lecteur. Après cinq ans de maladie, il obtenait sa guérison, à la suite d'un vœu fait à la sainte Vierge, de se consacrer à la conversion des pécheurs, si elle lui rendait la santé. Il était si pleinement exaucé, qu'il put, pendant près d'un demi-siècle, se livrer sans repos au travail fatigant des missions. Il le fit avec un succès merveilleux, parcourant l'Italie et ne s'arrêtant que pour venir mourir à Rome, le 26 novembre 1751.

Au milieu de ses travaux évangéliques, saint Léonard trouvait encore le temps d'écrire des opuscules de piété et de nombreuses lettres de direction. Son premier traité est consacré au chemin de la croix, dont il était un fervent apôtre : *Via sacra spianata ed illuminata, dopo la dichiaratione di Clemente XII intorno alla via crucis, con istruzioni per praticare con frutto un si santo esercizio*, Rome, 1731. Il publia ensuite le *Manuale sacro, ossia metodo di varie divozioni proprie di una religiosa, che aspira alla perfezione*, in-8°, Rome, 1734, 1735; Jesi, 1735; *Direttorio della confessione generale*, Rome, 1737; *Discorso mistico morale per unire in sacra lega tutti i confessori affine di essere uniformi nell'amministrazione del sacramento della penitenza*, Rome 1737, 1739, avec une addition, *Ricordi lasciati dopo le sacre missioni; Il tesoro nascosto, ovvero pregio ed eccellenza della S. messa*, dédié à Clément XII, Rome, 1737. En dehors de ces opuscules, le saint avait écrit de nombreux sermons de mission et de carême, qui furent publiés après sa mort, *Opere sacre morali*, Venise, 1756; *Prediche quaresimali*, 4 in-8°, Assise, 1856; *Collezione completa delle opere del B. Leonardo da Porto Maurizio, tratte fedelmente dagli originali esistenti nell'archivio della Postulazione*, 13 in-12, Rome, 1853-1854, 5 in-8°, Venise, 1869; le P. Salvator d'Ormea, éditeur de cette collection, la faisait précéder de la vie du bienheureux; elle fut traduite en français par le chanoine Labis, *Œuvres complètes...*, 8 in-12, Tournai, 1858-1861. Charles Sainte-Foi en donnait également une traduction, 3 in-8°, Paris. 1858. Au volume de *Correspondance* de cette collection, il faut joindre quatre-vingt-six lettres de direction adressées à une noble dame romaine, Hélène Colonna, éditées par le P. Joseph de Rome, *Soavità di spirito di S. Leonardo da P. M. manifestata in ottantas ei sue lettere*, Rome, 1872; *La direction d'une âme*, Vanves, 1893, traduction du P. Jules du Sacré-Cœur. Il serait fastidieux d'énumérer les éditions séparées des opuscules et leurs traductions. « Dans sa prédication, saint Léonard apparaît plutôt sous un aspect sévère; c'est l'ambassadeur de Dieu chargé de réveiller les peuples assoupis; il lui fallait bien tonner contre les vices de ses contemporains et gémir sur leur endurcissement. Sa correspondance le dépeint tel qu'il était dans sa vie intime, guide sûr et dévoué, mystique profond, mais opposé aux folles rêveries, cœur ouvert, ami fidèle s'associant à toutes les joies, compatissant à tous les deuils, et, par-dessus tout, saint et sanctifiant, entraînant les autres à sa suite vers les cimes du Calvaire. » Pie VI le béatifiait en 1796; Pie IX le canonisait en 1869. Sa vie avait été écrite au lendemain de sa mort, par le P. Raphaël de Rome, in-4°, Rome, 1754; Venise, 1756; le P. Joseph Marie de Masserano, postulateur de la cause, publiait les *Gesta, virtù e doni...*, in-4°, Rome 1796, et un *Ristretto della vita*, *ibid*. Les écrivains postérieurs se sont inspirés de ces ouvrages et du procès de canonisation.

Benedetto Spila de Subiaco, *Memorie storiche della provincia riformata romana*, Rome, 1890, t. I, p. 250, 584; Léopold de Chérancé, *S. Léonard de Port-Maurice*, Paris, 1903.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

3. LÉONARD DE SAINT-MARTIN, carme déchaussé flamand, exégète du XVIIIe siècle. — Léonard de Saint-Martin, dans le siècle François

Martin de Mulié, fils de Martin de Mulié et d'Isabelle Houtave, naquit à Courtrai, en Flandre, le 25 octobre 1716. Après d'excellentes études, à l'âge de dix-huit ans il entra au couvent des carmes déchaussés de Saint-Albert à Louvain, et y fit sa profession religieuse l'année suivante, 23 octobre 1735; il fut ordonné prêtre en 1739. Il remplit les charges de prieur du séminaire des missions (Placet) de Louvain (1751-1757), de définiteur provincial, de vicaire provincial (19 août 1779-1781) et de provincial de la province flandro-belge (1781-1784). Pendant vingt et une années il fut lecteur d'Écriture sainte consacrant à l'exégèse le meilleur de son temps. En 1793, malgré son grand âge, le P. Léonard était en pourparlers avec les évêques de Gand et de Bruges, pour la fondation d'un saint désert au lieu dit Papinglooveld, situé partie sur le territoire de la ville d'Eecloo et partie sur celui de la commune de Maldegem; mais l'invasion française anéantit pour toujours le projet. Enfin il mourut à Gand, à l'âge de quatre-vingts ans, le 8 mars 1796.

Il a publié des œuvres scripturaires, qui furent très estimées au XVIIIe siècle. Notamment : 1° *Examina scripturistica*, 11 vol. in-8°, Gand, 1764-1772; 2e édit. revue, corrigée et augmentée, 11 vol. in-8°, Gand, 1778 sq. Après une introduction générale, l'auteur y commente successivement tous les livres de l'Écriture sainte, puisant ses commentaires aux saints Pères et aux exégètes, ses devanciers; il s'attache principalement au sens littéral. — 2° *Summa scripturistica tripartita*, 4 vol. in-8°, Gand, 1774-1776. Le t. Ier contient la *Prima pars* ou synopsis de toute la sainte Écriture; le t. II comprend la *Prima secundæ* dans laquelle sont résolues les principales difficultés de l'Ancien Testament; tandis que celles du Nouveau Testament le sont dans le *Secunda secundæ* ou t. III; le tome IV est divisé en deux parties : la *Tertia pars* donne la solution des antilogies apparentes; et le *Supplementum* est une chronologie depuis la création jusqu'à la mort de saint Jean l'Évangéliste. — En outre le P. Léonard composa en flamand deux traités ascétiques : le premier sur *la foi et l'espérance*, Gand, 1790, in-24, de VIII-210-6 p., et le second sur *la charité*, Gand, 1788, in-24, de 89-6 p. Enfin après l'avoir augmentée et annotée, il publia en flamand en deux t. in-8°, l'*Histoire de Gand*, de Jean-Liévin Roothaese, curé de Belcele (†1763), Gand, 1781. On lui doit encore une relation manuscrite de son voyage à Rome (1791), où il assista au chapitre général de 1791.

Nécrologe du couvent des carmes déchaussés de Gand; Goyens, *Authores prætermissi in bibliotheca carmelitana* (de Cosme de Villiers), p. 9 *a*, Ms de la bibl. de l'Université de Gand; Barthélemy de S. Ange et Henri du S. Sacrement, C. D., *Collectio scriptorum O. Carm. exc.*, Savone, 1884, t. II, p. 247-248 ; François De Potter *Geschiedenis der stad Kortrijk*, (*Histoire de la ville de Courtrai*), Gand, 1873-1876, t. IV, p. 272-275.

P. ANASTASE DE S. PAUL.

LEONARDELLI Bonaventure, moraliste, né à Trente en 1673, entré dans la Compagnie de Jésus en 1698, enseigna la philosophie à Dillingen, à Ingolstad, la théologie à Trente et mourut à Augsbourg en 1757. Il a publié d'importants ouvrages de théologie morale : *Confessio et communio examini theologico subjectæ*, Trente, 1726; Augsbourg, 1730; *Institutio practica ordinandorum*, Trente, 1730; *Decisiones practicæ casuum conscientiæ*, Augsbourg, 1734-1739; *Septem gratiarum rivi seu septem sacramenta*, Augsbourg, 1745.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1700 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édition, t. IV, col. 1649.

P. BERNARD.

1. LÉONCE DE BYZANCE, théologien byzantin du VIe siècle. — I. Vie. — II. Œuvres (col. 401). — III. Doctrine (col. 403).

I. VIE. — La tradition byzantine, qui a si fort estimé l'autorité de Léonce de Byzance, ne nous a transmis sur sa vie que sa profession de moine. C'est comme moine aussi que le présente la suscription manuscrite de son premier et principal ouvrage. Outre cela, lui-même nous apprend que, jeune homme, il tomba dans le nestorianisme et en fut retiré, avec la grâce de Dieu, par un cercle d'hommes instruits et qu'il composa ses ouvrages assez longtemps après sa conversion, *P. G.* t. LXXXVI *a*, col. 1357-1360; c'est tout ce que nous savons directement sur lui. Loofs, le premier, a réussi à répandre plus de lumière sur la vie et les œuvres de cet écrivain, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*. I Teil, *Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz*, Leipzig, 1887, dans *Texte und Untersuchungen*, t. III, fasc. 1 et 2. L'ensemble de ses conclusions a été généralement adopté.

L'examen des ouvrages authentiques de Léonce oblige à placer leur composition entre 529 et 543. L'auteur a donc vécu sous Justin et Justinien. Or, parmi les nombreux personnages du nom de Léonce que l'on rencontre dans les documents afférents à cette époque, quatre seulement ont chance de coïncider avec notre auteur. Le premier est l'un de ces moines scythes qui, au début du règne de Justin, bataillent pour imposer la formule : « Un de la Trinité a été crucifié. » Il fait partie de la députation envoyée à Rome dans ce but en juin 519. Voir HORMISDAS, t. VII, col. 171 sq. Le second participe à la conférence de 531 entre catholiques et sévériens sous le titre : *Leontius, vir venerabilis, monachus et apocrisiarius patrum in sancta civitate constitutorum*, Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 818 A, en compagnie d'un *dominus vir venerabilis Eusebius presbyter et cimeliarcha sanctissimæ majoris ecclesiæ*. *Ibid.*, col. 817 A. Le troisième est présent au concile présidé par Mennas en 536, avec la désignation : Λεόντιος μοναχὸς καὶ ἡγούμενος καὶ τοποτηρητὴς πάσης τῆς ἐρήμου. *Ibid.*, col. 911 A. Il s'y trouve en compagnie des moines Domitien et Théodore, les futurs évêques d'Ancyre et de Césarée que leur origénisme allait rendre fameux. Le quatrième enfin est ce moine, Βυζάντιος τῷ γένει, qui vint à Constantinople avec saint Sabas en 531, y controversa en faveur du concile de Chalcédoine, mais, reconnu par le grand abbé pour origéniste, fut chassé de son entourage, trouva alors accueil auprès de l'influent πάπας Eusebios, retourna plus tard à la Nouvelle-Laure où il parut un des principaux chefs de la secte. Voir Cyrille de Scythopolis, *Vita Sabæ*, dans Cotelier, *Ecclesiæ græcæ monumenta*, Paris, 1677, t. III, p. 344-345, 361-366. Loofs a identifié ces quatre personnages avec notre écrivain. W. Rügamer, qui paraît le seul à l'avoir combattu, *Leontius von Byzanz*, Wurzbourg, 1894, p. 49-72, regarde comme douteuse la première identification pour plusieurs raisons dont la plus sérieuse est l'absence de la formule : *unus de Trinitate crucifixus est*, dans les œuvres de Léonce, et nie catégoriquement la quatrième : il lui paraît impossible qu'un origéniste comme celui de la *Vita Sabæ* ait pu jouir de tant de considération chez les écrivains ecclésiastiques orthodoxes. Cette dernière identification semble pourtant devoir être conservée, car elle paraît inséparable des deux précédentes, et s'accorde de plus avec la polémique de notre auteur contre Théodore de Mopsueste, que les origénistes combattaient avec ardeur et dont ils allaient provoquer la condamnation comme revanche de la leur. L'objection de W. Rügamer ne fait pas une insurmontable difficulté, car d'une part, comme le fait observer Loofs,

Byzantinische Zeitschrift, t. v, p. 190-191, Cyrille de Scythopolis a pu charger la peinture qu'il nous donne du moine origéniste et, d'autre part, les écrits de Léonce ont une teinte origéniste si peu marquée que la tradition byzantine, frappée surtout du mérite de sa christologie, a pu n'y faire aucune attention. L'identification avec le moine scythe s'impose moins. Outre que les rapprochements de textes sur lesquels on l'appuie sont trop peu caractéristiques pour la conclusion qu'on en veut tirer, elle est, du point de vue chronologique, malaisément compatible avec la quatrième identification. On est assez surpris de voir le Léonce de la querelle théopaschite, qui se trouve encore à Rome en août 520, être du nombre des moines qui entrent avec Nonnos dans la Nouvelle-Laure après la mort de l'abbé Agapet, laquelle survint en 519, surtout si l'on considère que Nonnos avait hâte, une tentative antérieure le prouve, de rentrer dans le couvent d'où Agapet l'avait chassé. Cf. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten*, Munster, 1899, p. 35. On ne voit pas bien, du reste, quelles raisons auraient pu séparer Léonce de ses compagnons scythes avec qui il avait toujours marché d'accord.

De ces traits épars, puisés à diverses sources, on peut tracer de notre auteur la biographie suivante : Léonce est né à Byzance, dans la seconde moitié du vᵉ siècle. Il fut entraîné en sa jeunesse vers l'hérésie nestorienne, d'où le tira, par la grâce de Dieu, un cercle d'hommes instruits. Il entra, ou avant, ou après sa conversion à l'orthodoxie, dans la Nouvelle-Laure, aux environs de Jérusalem, avec Nonnos, le chef des origénistes et quelques autres moines en 519-520. Il accompagna saint Sabas dans son voyage à Byzance en 531, où il fit de la controverse chalcédonienne, mais où le grand abbé reconnut aussi qu'il était origéniste et le chassa de son entourage. Il prit part dans la capitale, aux côtés d'Hypatios d'Éphèse, à la conférence tenue alors par ordre de Justinien entre sévériens et catholiques. Il demeura à Constantinople pendant que saint Sabas retournait en Palestine, assista probablement au concile de 536 contre les monophysites, et favorisa, par ses relations avec le πάπας Eusebios, l'ascension à l'épiscopat des origénistes Domitien et Théodore Askidas. On le retrouve dans la Nouvelle-Laure en 538, puis de nouveau à Byzance où il meurt en 542.

II. Œuvres. — Depuis Loofs, on ne retient comme écrits authentiques de Léonce, parmi tous ceux placés sous son nom, que trois ouvrages seulement : *Libri tres adversus nestorianos et eutychianos*, *P. G.*, t. lxxxvi *a*, col. 1267-1396; *Solutio argumentorum Severi* ou *Epilysis*, *ibid.*, t. lxxxvi *b*, col. 1915-1946; *Triginta capita adversus Severum*, *ibid.*, col. 1901-1916. Ces ouvrages n'ont été connus longtemps que par la traduction latine du savant jésuite François Torrès, faite sur un manuscrit aujourd'hui perdu et publiée dans le t. iv, des *Antiquæ lectiones*, de H. Canisius, Ingolstadt, 1603, p. 1 sq., d'où elle passa dans les grandes collections patristiques. Cette version est reproduite par Migne. Le texte grec a été publié pour la première fois par Maï, d'après le ms. grec du Vatican *2195*, *Spicilegium romanum*, Rome, 1844, t. x, sauf pour les *Triginta capita* déjà publiés dans la *Patrum doctrina*, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. vii, Rome, 1833.

1° *Libri tres adversus nestorianos et eutychianos*, dans *Spicil. rom.*, t. x, part. II, p. 1-39; 66-94; 94-127. Cet ouvrage est le premier en date de notre auteur. Il l'a composé, nous apprend-il, à la prière d'hommes amis de Dieu, et studieux des dogmes divins, assez longtemps après sa conversion. Le premier de ces livres est dirigé à la fois contre les nestoriens et les eutychiens. Comme leurs erreurs reposent sur la confusion commune qu'ils font de nature ou *ousie* avec personne ou *hypostase*, la distinction que Léonce établit entre ces deux notions lui sert à combattre ensemble les uns et les autres. La division primitive en chapitres, annoncée par l'auteur, n'est pas dans les éditions, Junglas la signale dans le ms. *Phill. 1484*, voir *Leontius von Byzanz*, Paderborn, 1908, p. 22. Le deuxième livre est dirigé contre certains chalcédoniens qui se sont laissés entraîner à l'erreur des aphthartodocètes. Il est composé sous forme de dialogue entre un orthodoxe et un aphthartodocète. Le troisième est la réfutation de ceux qui font semblant de recevoir le concile de Chalcédoine et sont nestoriens. L'auteur remonte à l'origine de la secte, s'en prend surtout à Théodore de Mopsueste dont il relève les erreurs, et donne un certain nombre de citations des Pères nestoriens. Chacun de ces livres est suivi dans la version de Torrès d'un recueil de témoignages des Pères. Le texte grec de ces divers florilèges n'a pas été édité. Maï et Migne à sa suite, se sont contentés de produire quelques citations que ne contenaient point les collections des Pères et des conciles; Migne les a accompagnées de la version de Torrès. Le florilège du second livre n'est connu que par la traduction du savant jésuite. Cf. Junglas, *op. cit.*, p. 24-39. Voir aussi A. Casamassa *I tre libri di Leonzio Bizantino contro i nestoriani e i monofisiti*, dans le *Bessarione*, 1921, t. xxv, p. 33-46, qui signale, à bon droit, plusieurs interpolations.

2° L'*Epilysis* est une suite de l'ouvrage précédent, en particulier du premier des *tres libri*. Sa place dans le ms. du Vatican est immédiatement après ce premier livre. Maï a suivi cet ordre, *Spicil. roman.*, t. x, part. II, p. 40-65. L'*Epilysis* est une réplique à de nouvelles attaques dirigées contre l'orthodoxie, composée sous forme de dialogue. Léonce y suit l'ordre de son contradicteur et fait suivre chaque objection de sa réponse, *P. G.*, *t. cit.*, col. 1916 CD. Il y avait là aussi une division primitive en chapitres aujourd'hui disparue, col. 1936C. Chaque chapitre était sans doute formé par une ἀπορία, suivie d'une ἐπίλυσις, ce qui donnerait en tout neuf chapitres d'étendue fort inégale.

3° Les *Triginta capita adversus Severum* formèrent d'abord une seconde partie de l'*Epilysis* à la suite de laquelle ils se trouvent dans le ms. du Vatican et dans Torrès. Maï ne les a pas publiés dans le *Spicilegium romanum*, parce qu'il les avait déjà publiés dans la *Scriptorum veterum nova collectio*, t. vii, p. 40-45. Le titre complet, dans Torrès, est : *Dubitationes hypotheticæ, et definientes contra eos qui negant esse in Christo post unionem duas veras naturas.*

Le texte grec des œuvres de Léonce est très dégradé, ce qui, ajouté au style concis et à la pensée subtile de cet écrivain, en rend par endroits l'intelligence difficile. Le besoin d'une édition critique, tenant compte de la version de Torrès, se fait vivement sentir. On possède déjà une bonne édition des *Triginta capita* dans la *Doctrina Patrum de incarnatione*, éditée par Diekamp, Munster, 1907, p. 155-164.

Léonce de Byzance paraît avoir composé ces ouvrages durant le séjour qu'il fit dans la capitale de 531 à 538, où, au témoignage de Cyrille de Scythopolis, qui n'y voit qu'une feinte, il combattit pour le concile de Chalcédoine. Les *libri tres* sont dus aux instances qui lui furent faites de mettre ses controverses par écrit. Les deux ouvrages contre Sévère cadrent bien avec la présence de ce monophysite dans la capitale en 535 et 536.

4° *La « Grundschrifthypothese » de Loofs.* — Il y a dans la *Doctrina Patrum de Verbi incarnatione*, outre les *Triginta capita adversus Severum*, plusieurs autres fragments attribués à Léonce de Byzance, l'un avec la suscription : ἐκ τῶν Λεοντίου, les autres avec celle-ci : ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου. Voir ces textes dans Maï, *op. cit.* p. 1-73 (Migne les reproduit, col. 2009-

2016), ou mieux dans l'édition critique de la *Doctrina Patrum* de Diekamp, Münster, 1907, où l'index alphabétique des auteurs cités permet de les retrouver aussitôt. Cette édition contient le c. XVI, non édité par Maï, où se trouve un autre fragment de Léonce : ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου, p. 111, XVI. Le premier fragment ἐκ τῶν Λεοντίου reproduit assez fidèlement un passage de l'*Epilysis*, *P. G.*, col. 1932 AB. Tous les autres ont leur réplique dans le *De sectis*, mais avec de telles variantes, que Loofs en a conclu qu'ils appartenaient à un écrit fondamental de Léonce, intitulé Σχόλια, d'où proviendraient le *De sectis*, le *Contra monophysitas*, l'*Adversus nestorianos*, et où l'*Epilysis* et les *Triginta capita* auraient eu leur place. Loofs appuie son sentiment sur un autre fragment attribué à Léonce et qu'on ne trouve dans aucun écrit connu de cet auteur. Il est publié dans Maï, *op. cit.*, p. 52-54, en note, et reproduit dans Migne, *P. G.*, *t. cit.*, col. 2004-2009. Cette *Grundschrifthypothese* a rencontré dans Junglas un sérieux contradicteur. Cet érudit a réussi à identifier tous les membres du dernier fragment (au nombre de dix-huit). Il en indique l'origine dans les *Libri tres* de Léonce, sauf pour les deux derniers,col. 2009 C 5 et C 16, dont il fixe la source dans le commentaire d'Ammonius Hermas sur l'*Isagoge* de Porphyre. Quant aux autres fragments dont Loofs tire argument, Junglas y voit une retouche et un résumé des passages correspondants du *De sectis*, lequel lui paraît être l'ouvrage original. Cette réponse n'est pas décisive, et c'est le seul point faible de sa réfutation, victorieuse pour tout le reste. Mais comme ce point faible touche au cœur du sujet, *adhuc sub judice lis est*. Voir Junglas, *op. cit.*, c. I, § 1.

5° *Ouvrages supposés*. — Les autres ouvrages qui se trouvent dans la Patrologie de Migne, t. LXXXVI, sous le nom de Léonce de Byzance ou Léonce de Jérusalem, doivent être considérés tout au moins comme douteux. Ce sont : 1. *Adversus fraudes apollinaristarum*, col. 1947-1976. Cet écrit, dont l'importance est très considérable, voir ici t. I, col. 1506 appartient probablement à un auteur plus ancien que Léonce. — 2. *Contra nestorianos*, col. 1399-1767. — 3. *Contra monophysitas*, col. 1769-1901. — 4. Λεοντίου σχολαστικοῦ βυζαντίου σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου, τοῦ θεοφιλεστάτου ἀββᾶ καὶ σοφωτάτου φιλοσόφου. Cet ouvrage appelé encore *De sectis*, qui a été anciennement le plus estimé des écrits de Léonce, est postérieur d'un demi-siècle à ses écrits authentiques. Junglas, *op. cit.*, p. 15-24, identifie avec beaucoup de vraisemblance ce Théodoore, abbé et philosophe, avec Théodore de Raithu, et pense que le Léonce des Σχόλια, qui n'est sûrement pas l'auteur des *Tres libri*, est un des élèves de ce savant personnage, qui a recueilli par écrit ses leçons orales, ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου, Junglas, *op. cit*, p. 15-24. — 5. *Joannis et Leontii collectanea de rebus sacris*, col. 2017-2100. Cet écrit est généralement reconnu aujourd'hui pour une œuvre de saint Jean Damascène. Voir K. Holl, *Die sacra Parallela des Johannes Damascenus*, Leipzig, 1896, dans *Texte und Untersuchungen*, Neue Folge, t. III, fasc. 1; cf. t. V, fasc. 2, p. XII sq. Voir également A. Ehrhard, *Zu den « sacra Parallela » des Johannes Damascenus*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. X, p. 394-415. — 6. *Leontii Byzantii sermones*, col. 1976-2004. On n'en connaît pas encore l'auteur. Le *Contra monophysitas*, le *Contra nestorianos* et le *De sectis*, s'ils ne sont pas des fragments remaniés d'un *Grundschrift* de Léonce aujourd'hui perdu, ont tout au moins été composés sous l'influence de cet auteur dont ils reproduisent la christologie. Nous ne pensons pas cependant devoir les utiliser, comme Rügamer l'a fait, pour exposer la doctrine de notre écrivain. Nous ne ferons appel pour cela qu'à ses œuvres reconnues authentiques.

III. DOCTRINE. — *I. PHILOSOPHIE.* — Léonce de Byzance fait servir, plus largement qu'on n'avait fait avant lui, les enseignements de la philosophie à l'exposition du dogme. Ses développements dépassent parfois les besoins de sa controverse. Nous nous bornerons ici aux données qui intéressent le théologien.

1° *Anthropologie*. — L'anthropologie joue dans la christologie de Léonce, un rôle de premier plan, car elle est presque tout dans sa façon d'entendre et d'exposer le mystère de l'union des deux natures dans le Christ. L'homme est un composé de corps et d'âme. Outre la définition qui convient à tout corps, τὸ τριχῇ διαστατὸν, Léonce applique aussi au corps humain, la définition fournie par Aristote : σῶμα φυσικὸν ὀργανικὸν δυνάμει ζωὴν ἔχον, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 1281 C. Le corps a des parties semblables et des parties dissemblables; ces dernières, parmi lesquelles on peut nommer la tête, les mains, les pieds, se composent d'os, de chair, de nerfs, lesquels sont constitués des quatre éléments qui, à leur tour, sont composés de matière et de forme. Col. 1296 D. C'est tout ce que l'on rencontre d'hylémorphisme chez notre auteur. Quant à l'âme, Léonce écarte la définition qu'en avait donnée le Stagyrite, ἐντελέχεια πρώτη σώματος φυσικοῦ, etc... Cette définition avait déjà été repoussée par Némésius d'Émèse, qui caractérise l'âme par les notes suivantes : οὐσία ἀσώματος, ἀθάνατος, ἀεικίνητος, αὐτοκίνητος, *P. G.*, t. XL, col. 536-537. Léonce, à son tour, définit l'âme : οὐσία ἀσώματος αὐτοκίνητος, et lui applique par voie de conséquence l'immortalité et l'incorruptibilité, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1281 C. Tout lien est donc rompu entre les deux définitions du corps et de l'âme, et dans leur notion n'entre plus le rapport de l'un à l'autre. Les parties de l'âme, sont une essence raisonnable, οὐσία λογική, et une qualité incorporelle, ποιότης ἀσώματος. Elles comprennent divers genres de facultés : τὸ ἡγεμονικὸν, τὸ θυμικὸν, τὸ ἐπιθυμικὸν, avec leurs subdivisions. Léonce ne veut pas examiner la question si ces choses sont dans l'âme comme de vraies parties ou seulement comme des puissances. Col. 1296 CD. La volonté n'est point indiquée ici, au moins directement, parmi les puissances, mais il est parlé ailleurs de la volonté libre qui est présentée comme le pouvoir de se décider entièrement de soi-même pour l'un ou l'autre de deux partis, provenant de la ψυχὴ λογική. Col. 1332 D. L'union de l'âme et du corps n'a pas pour résultat de constituer une substance. Tous deux sont des parties parfaites, des substances complètes. Si on peut les dire imparfaits, ce n'est pas en considérant leur mode d'être, κατὰ τοῦ εἶναι λόγον, col 1280 D, et la définition de leur substance, πρὸς ὅρον τῆς ὑπάρξεως, ni non plus en ce sens qu'ils doivent essentiellement appartenir l'un à l'autre et dans leur nature même dépendre l'un de l'autre, κατά τὸν τοῦ πῶς εἶναι θατέρου λόγον. Col. 1281 B. Considérés en eux-mêmes, l'âme et le corps sont des êtres complets, οὐκ ἀτελῆ καθ' ἑαυτά, mais ils sont incomplets, si on les considère par rapport à l'hypostase du tout dont ils sont les parties. Col. 1281 C. Par son union au corps, l'âme ne perd point sa perfection, elle demeure invisible et immortelle. Col. 1281 A. L'âme toute seule, sans le corps, est capable de souffrir et souffre en effet, parce qu'elle a reçu pour son utilité des puissances passives qu'elle garde même après la mort, col. 1284 CD; elle ressent en outre les passions corporelles à cause de son union au corps et à cause de la propriété des lieux où elle demeure, mais cette seconde passivité a sa source dans la première. Col. 1284 D-1285 A. Semblablement, l'âme est circonscrite en elle-même en raison de son être, τῷ λόγῳ τῆς ὑπάρξεως, et de plus est circonscrite d'une seconde manière, parce qu'elle vit dans un corps circonscrit. Col. 1285 A. Dans l'homme, ni

l'âme ni le corps n'ont l'être, τὸ εἶναι, séparément l'un de l'autre. Col. 1280 B. Ce qui dans l'homme accomplit l'hypostase, c'est la vie mutuelle, ἀλληλοῦχος ζωή, de l'âme et du corps. C'est là leur façon d'avoir l'être commun. Col. 1288 D. L'union de l'âme et du corps ne correspond point à une exigence, à une inclination de l'âme, elle n'est pas un effet naturel, mais une œuvre de la puissance de Dieu, et même aucune nature n'a par essence l'inclination à s'unir à une autre nature, et la mixtion des éléments eux-mêmes se fait par la raison divine plus puissante que toute nature. Col. 1940 B. C'est ce qui fait qu'à considérer l'homme en lui-même, on ne peut l'appeler *une* nature. Col. 1289 D. On le voit, Léonce a du composé humain une conception toute platonicienne.

2° *Métaphysique*. — 1. Οὐσία, φύσις, εἶδος. — Οὐσία (substance). Ce terme a deux emplois : *a)* Il désigne d'abord ce qui est commun à toutes les substances, et reçoit cette définition simple (ἁπλῶς ὁριζόμενοι) : ce qui indique l'existence de quelque chose, τήν τινος ὕπαρξιν δηλοῦν, et non pas ce qu'une chose est ou comment elle est, τὸ ὑπάρχειν τούτων δηλοῦν οὐ τὸ τί αὐτῶν ἢ τὸ πῶς, et à cette définition participe tout ce qui a nom de substance : Dieu, l'ange, l'homme, l'animal, la plante. Col. 1921 C, Ὕπαρξις et ὑπάρχειν désigne ici l'*esse per se* des substances, comme le précise encore un autre terme, donné comme l'équivalent de οὐσία : πρᾶγμα ὑφεστός, chose existante, ou plus littéralement, *subsistante*. Et ainsi, οὐσία s'oppose à συμβεβηκός, accident, qui a l'être dans un autre et n'est pas considéré en lui-même, ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται. Col. 1278 D. Il y a des accidents séparables et des accidents inséparables, χώριστα, ἀχώριστα, col. 1945 B; des qualités attachées à la substance et d'autres qui lui surviennent, ποιότητες οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις. Col. 1277 B. L'accident n'a pas d'existence proprement dite, d'existence substantielle, il est ἀνυπόστατος. Col. 1277 D. — *b)* οὐσία désigne en outre la nature particulière de chaque être; c'est son emploi le plus fréquent, et il est alors synonyme parfait de φύσις. Les choses qui caractérisent la φύσις constituent l'οὐσία, col. 1945 B; ainsi l'ousie de l'homme est marquée par τὸ ζῶον, τὸ λογικόν, τὸ θνητόν, τὸ τῶν ἐναντίων ἀνὰ μέρος δεκτικόν, *ibid.*, et ce sont également les propriétés substantifiques, οὐσιόποιοι ἰδιότητες, comme λογικόν, ἄλογον, ζῶον, ἄζωον, et autres, qui sont présentées comme donnant la définition de la φύσις, col. 1928 C; aussi, les ὁμοούσια sont dits être de même nature, et les ἑτεροούσια être de différente nature, col. 1908 D; du reste, la synonymie est formellement indiquée en plusieurs endroits, col. 1273 A; 1280 A; 1309 AB. On trouve également, col. 1901 B, ὕπαρξις employé comme synonyme d'οὐσία en ce second sens.

Φύσις (nature). — Ce terme vient de πεφυκέναι et signifie premièrement la disposition apportée par la naissance. De cette définition nominale découle une première propriété, l'impossibilité de recevoir en même temps des contraires. Col. 1944 AB. Φύσις comporte l'idée d'être, τὸν τοῦ εἶναι λόγον ἐπιδέχεται. Col. 1280 A. C'est dire qu'un accident ne peut pas être φύσις. Le nombre de ceux qui participent à une nature ne fait rien à sa définition. Col. 1917 AB. Mais donner un nombre aux natures, c'est indiquer leur hétérogénéité : c'est ainsi que l'homme, le cheval, le bœuf sont *trois* natures. La nature par elle-même ne marque pas la division, mais seulement la différence. Col., 1920 D, 1921 A.

Εἶδος (espèce). — Une nature n'est jamais bornée à une personne, col. 1941 C; c'est ce qui fait qu'il y a deux aspects dans la φύσις. Elle signifie, en premier lieu, l'essence ou les éléments constitutifs d'une substance, puis à cause de la pluralité des individus qui ont même nature, elle signifie l'universel par rapport à ces individus et s'appelle alors εἶδος (espèce), εἶδος λόγον ἐπέχει, col. 1280 A; et elle le signifie non pas seulement quand les individus semblables entre eux ne possèdent qu'une seule nature, mais même lorsqu'ils sont constitués de plusieurs. Ces deux sens, physique et logique, de φύσις permettent à Léonce de dire de l'homme, à la fois qu'il est une nature et qu'il est deux natures, une nature à cause de la communauté spécifique, deux natures à cause des éléments intrinsèques, âme et corps, qui le constituent et qui, tous deux, sont des ousies complètes et de soi indépendantes l'une de l'autre. Col. 1289 D, 1292 A.

2. Ὑπόστασις. — Le propre de l'hypostase, c'est de désigner quelqu'un, τόν τινα δηλοῖ, col. 1277 D, et d'une manière plus précise ce qui est divisé, τὸ διῃρημένον, col. 1921 A et qui existe à part soi, τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑπάρχον. Col. 1945 A. Il a pour synonymes πρόσωπον (personne), ἄτομον (individu), ὑποκείμενον (sujet), col. 1305 C, μερικόν, τὸ ἐπὶ μέρους (particulier), ἴδιον (propre). Col. 1289 D. Être celui-ci ou celui-là est signifié par la définition propre et distincte de l'hypostase, τὸ δ'εἶναι τόνδε ἢ τόνδε ἐν τῷ ἰδίῳ καὶ ἀφωρισμενῷ τῆς ὑποστάσεως ὅρῳ σημαίνεται. Col. 1928 B. Voici la définition de l'hypostase : les hypostases sont des choses identiques quant à la nature et différentes par le nombre, τὰ κατὰ τὴν φύσιν μὲν ταὐτά, ἀριθμῷ δὲ διαφέροντα, ou bien des choses composées de natures diverses, qui possèdent ensemble et les unes dans les autres, la communauté de l'être, ἢ τὰ ἐκ διαφόρων φύσεων συνεστῶτα, τὴν δὲ τοῦ εἶναι κοινωνίαν ἅμα τε καὶ ἐν ἀλλήλοις κεκτημένα, sans cependant compléter mutuellement leur substance, οὐχ ὡς συμπληρωτικὰ τῆς ἀλλήλων οὐσίας. L'exemple donné est celui de l'homme, où l'âme et le corps ont une commune hypostase, une nature propre et une notion différente, ὧν κοινὴ μὲν ἡ ὑπόστασις, ἰδία δὲ ἡ φύσις, καὶ ὁ λόγος διάφορος. Col. 1280 AB. Ce qu'ajoute hypostase à nature, ce n'est pas de rendre différent, mais distinct, non pas de faire autre, ἀλλοῖον mais un autre, ἄλλον. Col. 1917 B. C'est le propre de l'hypostase de faire ἄλλον καὶ ἄλλον. Col. 1925 A. Conformément à la définition donnée plus haut, une chose ne peut être distincte d'une autre en qualité d'hypostase, ἄλλος ἀπὸ ἄλλου, que si elle lui est consubstantielle ou en est séparée de telle sorte qu'elle n'existe point en commun ni n'est composée avec elle, κεχωρισμένος τοῦ συνυφεστῶτος καὶ συγκειμένου. Col. 1917 C. L'existence à part soi, καθ'ἑαυτό, apparaît donc comme la raison propre de l'hypostase. Mais chaque hypostase est caractérisée par quelque chose de proprement distinctif qui s'ajoute aux propriétés substantielles, οὐσιόποιοι. Col. 1928. Chaque singulier a la nature commune selon la similitude de son espèce, et une hypostase propre qui sépare ce qui est propre à ce singulier de l'élément commun au moyen des signes et des propriétés distinctives, τοῖς ἀφοριστικοῖς σημείοις τε καὶ ἰδιώμασιν. *Ibid.* Ces caractères de l'hypostase ont raison d'accident, qu'ils soient séparables ou inséparables, col. 1945 B, c'est, par exemple, la figure, la couleur, la taille, le temps, le lieu, les parents, l'éducation, la manière de vivre, et ce qui découle de tout cela : l'ensemble de ces choses ne pouvant se vérifier que dans un seul homme, à savoir tel homme, τοῦ τινὸς δηλονότι. Col. 1945 BC. Les ἰδιώματα qui distinguent le propre du commun dans l'humanité du Sauveur n'exercent leur rôle diviseur que vis-à-vis des autres hommes, et aucunement vis-à-vis du Verbe. Col. 1917 C.

3. Φύσις et ὑπόστασις comparées. — La distinction établie entre ces deux notions est le pivot de la christologie de notre auteur. C'est de la confusion

de φύσις ou οὐσία avec ὑπόστασις ou πρόσωπον que sont nées les grandes hérésies trinitaires et christologiques; car d'une substance en Dieu Sabellius concluait à une hypostase, et de trois hypostases Arius concluait à trois substances; semblablement Nestorius de deux natures dans le Christ concluait à deux hypostases, et Eutychès d'une seule hypostase à une seule nature. Col. 1276 C. *Nature* et *hypostase* sont, vis-à-vis l'un de l'autre, selon les Pères, comme le commun. et le propre. Col. 1909 B. L'hypostase est nature; mais la nature ne suffit pas pour faire une hypostase. La nature marque l'idée d'être, l'hypostase l'idée d'être à part soi, καθ' ἑαυτὸν εἶναι; la nature marque l'idée d'espèce, l'hypostase désigne quelqu'un; la nature porte le caractère de l'universel, l'hypostase sépare du commun le propre. Col. 1280 A. Il y a des noms de nature, ainsi le nom d'*homme*, qui convient à chaque individu de l'espèce, et des noms d'hypostase, comme Pierre, Paul, qui désignent un seul. Col. 1912 A. Quand des choses sont séparées et par la nature et par l'hypostase, comme ce cheval, ce bœuf et cet homme, la nature indique proprement non la division, mais la différence, et l'hypostase indique proprement la division et non la quiddité, τὸ τί, du sujet. Col. 1921 A. L'hypostase peut recevoir des contraires à la fois, ce que la nature ne peut faire que successivement. Col. 1944 AB. L'hypostase n'indique pas simplement ou principalement le parfait, mais l'existant à part soi, et secondairement le parfait; la nature n'indique aucunement ce qui existe à part soi, mais seulement le parfait; car les ἰδιώματα qui concourent à la raison d'hypostase font que chacun est distinct d'autrui, τινὰ ἀπό τινων ἕκαστον εἶναι ποιεῖ; mais ceux qui concourent à la raison de nature ne rendent pas quelqu'un mais seulement quelque chose distinct d'autre chose, οὐ τόν τινα μέν · τὶ δὲ ἀπό τινος εἶναι ποιεῖ col. 1945 A.

4. Ἐνυπόστατον. — Entre l'ἀνυπόστατον qu'est l'accident, d'une part, et l'hypostase, de l'autre, il y a un milieu qui est l'ἐνυπόστατον. Aucune nature n'est ἀνυπόστατον, toute nature est subsistante de quelque façon, mais toute nature n'est pas hypostase, car elle peut être seulement ἐνυπόστατον; l'ἐνυπόστατον signifie une substance, mais une substance qui n'est pas quelqu'un, qui fait seulement partie de quelqu'un. Col. 1277 CD. Les substances qui s'unissent ainsi en une hypostase sont des substances complètes qui, hors l'union, sont hypostases chacune séparément : ainsi l'âme et le corps, qui sont une seule hypostase durant la vie, sont deux hypostases après la mort, tant que le corps n'est pas dissous, et si l'homme ressuscite aussitôt, de deux hypostases il se fait une seule hypostase sans changement. Col. 1941 D-1944 A.

5. Ἕνωσις. — La composition, l'union est ou substantielle, ou par juxtaposition, ou par mixtion, ou par amas, ou par adaptation, ou par agglutination ou par confusion, ou par pétrissage. Col. 1925 C. Outre ces unions physiques, Léonce nomme aussi les unions morales, κατ' ἐνέργειαν, ἢ εὐδοκίαν, ἢ ἄλλην τινὰ τοιαύτην σχέσιν, col. 1300 B, κατὰ γνώμην, col. 1297 D, etc. Léonce établit deux sortes d'union et de division substantielles : il y a des choses unies par les espèces et divisées par les hypostases, et des choses divisées par les espèces et unies par les hypostases (exemple : l'âme et le corps dans l'homme); les choses unies par les espèces et divisées par les hypostases ont ce double rapport ou simple ou composé. Dans la composition qui se fait selon la substance, ou bien les éléments qui s'unissent gardent la raison propre de leur substance, ou bien ils se confondent et perdent leur propriété respective. Dans le premier cas, il résulte un seul être des deux, ceux-ci gardant la différence de leurs substances dans l'identité de l'unité. On en voit un exemple parmi les vivants dans l'homme ordinaire, ὁ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος, et, parmi les corps simples ou physiques, dans le rapport mutuel d'êtres susceptibles d'avoir une existence propre et d'être *autohypostases*. Ainsi, dans le flambeau, autre est la matière inflammable, autre chose la flamme : mais existant l'une avec l'autre et l'une dans l'autre, elles ne font toutes deux qu'un flambeau. Col. 1304 BC. Dans le second cas, où les substances, en s'unissant, s'altèrent mutuellement et perdent leurs propriétés, il y a mixtion et confusion des hypostases et des natures, et alors ne sont plus conservés ni le propre de l'hypostase ni le commun de la nature, mais c'est tout autre chose qui résulte; cela a lieu par exemple dans la fonte des métaux. Voir tout le développement sur l'ἕνωσις, col. 1301 D-1306 B. Il y a donc deux sortes d'unions substantielles, l'une où les substances qui s'unissent perdent leurs propriétés et deviennent une autre substance, l'autre où les substances qui s'unissent conservent leurs propriétés, mais possèdent la communauté de l'être, et *consubsistent*. Le type de cette seconde union est dans la composition de l'âme et du corps. C'est elle que Léonce affirmera dans le Christ en l'appelant ἡ κατ' οὐσίαν καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος ἕνωσις. Col. 1300 A. Elle seule est une véritable et réelle union, tenant le milieu entre l'union morale, qui laisse subsister les hypostases, et l'union de confusion qui détruit les natures.

II. Théologie. — 1° *Christologie.* — 1. *Union christologique* « in fieri ». — *a) Termes et causes de l'union.* — Les termes de l'union sont Dieu le Verbe et la nature humaine, non pas la nature humaine en général, mais une nature humaine singulière qui a tous les caractères de l'espèce. Col. 1917 AB. La cause finale de l'économie est notre complète guérison : c'est pour cela que le Verbe a pris une nature humaine complète. S'il n'avait pris que la chair, notre salut serait encore en péril. Col. 1324 D. Comme c'est l'âme surtout qui avait besoin de purgation, elle a dû être prise elle aussi, *ibid.*, et ainsi le Verbe s'est uni substantiellement ὅλον... ἄνθρωπον, τὸν ἐκ σώματος λέγω καὶ ψυχῆς λογικῆς τε καὶ νοερᾶς συγκείμενον, guérissant le semblable par le semblable, τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἀνακαθαίρων. Col. 1925 A. La matière de la chair a été prise du sein de la vierge Marie. Col. 1352 D. Dans l'efficience de l'union, Léonce distingue entre l'acte par lequel le Saint-Esprit a formé dans le corps de Marie le corps de l'Homme-Dieu, et l'union elle-même par laquelle le Verbe s'est uni la nature humaine dans l'unité de sa personne, et leur attribue à tous deux des effets différents. Col. 1351-1352.

b) Moment de l'union. — L'union a commencé quand a commencé l'humanité du Sauveur. Col. 1937 A. Le Verbe n'a pas attendu le complet achèvement de son temple pour l'habiter, mais dès le premier commencement de l'ineffable économie, il s'est entouré de sa demeure. Il n'y est pas entré du dehors, une fois son corps formé, mais il s'en est revêtu lui-même. Col. 1352 D-1353 A. Le corps du Sauveur a été formé dans le sein de la Vierge peu à peu et selon le progrès naturel des autres enfants. Col. 1928 C. Un point curieux de la christologie de Léonce est l'hypothèse de la préexistence de la nature humaine du Christ. Il s'élève contre ceux qui avancent, comme raison de l'unique hypostase du Sauveur, le fait que son humanité n'a pas été formée avant l'union, et qu'ainsi elle n'a jamais présubsisté, μηδὲ προϋφεστάναι, mais a toujours subsisté dans le Verbe, ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστῆναι. Pour lui, ce n'est ni au temps, ni au lieu, ni à l'imperfection du corps qu'il faut regarder pour expliquer l'unité du Christ, mais seulement au mode de l'union. Ce n'est pas pour une raison d'impos-

sibilité, mais seulement pour une raison de haute convenance qu'il faut rejeter la formation préalable de l'humanité du Sauveur. Il ne convenait pas que cette humanité fût un seul instant privée de sa divinité. Col. 1944 CD. En un mot, Léonce conçoit fort bien qu'un homme préexistant soit assumé par une personne divine, et qu'ainsi de deux hypostases, il ne se fasse qu'une seule hypostase, selon l'exemple apporté plus haut de l'âme et du corps, qui, après la mort sont deux hypostases et à la résurrection redeviennent une hypostase. Il a malheureusement omis de marquer la situation respective et le rapport mutuel des deux éléments dans la constitution de l'unique hypostase. Le sentiment de saint Jean Damascène est tout opposé. Selon lui, il est impossible que ce qui a déjà subsisté à part soi reçoive un autre principe de subsistance. *P. G.*, t. xciv, col. 669 A.

c) Mode de l'union. — C'est là le cœur de toute la controverse avec les hérétiques. Col. 1380 B. Il y a trois manières de comprendre l'union : celle qui divise, celle qui confond, celle qui unit. — *a.* Celle qui divise, consiste dans un simple rapport moral, σχετική τις οὖσα, col. 1940 D; σχετική τε καὶ γνωμική, col. 1380 D 6-7; κατ'ἐνέργειαν, ἢ εὐδοκίαν, ἢ ἄλλην τινὰ τοιαύτην σχέσιν, col. 1300, n'unit pas les natures dès le commencement, supprime toute communication entre elles; de sorte qu'il subsiste deux espèces absolument séparées, n'ayant entre elles que l'union de dignité, de pensée et de volonté, ἀξίᾳ καὶ γνώμῃ καὶ ταυτοβουλίᾳ, qui cache la séparation et trompe les ignorants. Col. 1940 CD. Une semblable union, qui ne lie pas ensemble les réalités et ne les amène pas à l'identité, ἡ μὴ τὰ πράγματα συνδέουσα καὶ εἰς ταὐτὸν ἄγουσα, ne mérite pas d'exprimer cette union surnaturelle qui est dans le Christ. Col. 1300 C. Une union selon la dignité n'est pas une union réelle, autrement tous ceux qui ont part à la dignité divine, seront mis en identité avec la substance divine, et en chaque saint, il y aura deux natures, οὐ γὰρ πραγμάτων ἕνωσις ἡ τῆς ἀξίας ἕνωσις. Col. 1330 CD. — *b.* La seconde opinion, tout à l'opposé, confond et détruit tout. Elle forme et imagine quelque chose de bâtard, ἕν τι πρᾶγμα νόθον, ne gardant en aucun des éléments unis ce qui lui est propre, mais concédant que ceci est cela et cela ceci, et par suite qu'il n'y a plus ni ceci ni cela. Col. 1940 D-1941 A. — *c.* La troisième union, qui se tient dans le milieu, ni ne confond ni ne divise. Elle sait que les éléments unis n'ont subi aucune diminution dans leur ἰδιότης, qui demeure immuable, et cependant ils deviennent communs et appartiennent à un seul, en vertu de cette même union substantielle, de telle sorte que ce qui appartient proprement à chacun devient commun au tout, ὡς εἶναι τὰ μὲν κυρίως ἴδια θατέρου κοινὰ τοῦ ὅλου. Col. 1941 A. Cette union est plus *une* que celle qui divise, plus *riche* que celle qui confond, parce qu'elle ne fait les éléments unis ni identiques l'un à l'autre, ni étrangers l'un à l'autre. Si cette union n'aboutit ni à l'identité absolue ni à la diversité absolue, en quoi donc y a-t-il identité et en quoi différence ? Il y a identité, répond Léonce, dans l'hypostase et différence dans la nature, à l'encontre de ce qui a lieu dans la Trinité ou l'identité est selon la nature, et la différence selon l'hypostase. Si les adversaires veulent mettre en Jésus-Christ l'identité dans la nature, ils devront mettre la différence dans l'hypostase et enseigner en lui deux hypostases. S'ils disent malgré cela, qu'il n'y a qu'une nature et qu'une hypostase, comment pourront-ils sauvegarder dans l'union l'immutabilité et l'inconfusion des éléments unis ? Col. 1941 BC.

2. *Union christologique « in facto esse » ou Constitution du Christ.* — Les nestoriens exprimaient le résultat de l'union en affirmant qu'il y a dans le Christ deux natures et deux hypostases, et les monophysites en disant qu'il n'y a qu'une nature. Léonce combat les uns et les autres et accentue la définition du concile de Chalcédoine en affirmant qu'il y a dans le Christ deux natures et une hypostase. Il faut parler de l'incarnation en sens inverse de la Trinité, dit-il en empruntant un mot de saint Grégoire le Théologien. Or, pour la Trinité, on dit : trois hypostases et une nature; il faut donc dire pour l'Incarnation : deux natures et une hypostase. Col. 1941 B.

a) Dyophysisme ou affirmation des deux natures. — L'union se fait des deux natures, divine et humaine, mais comme c'est une union qui ne confond point, les deux éléments restent unis, distincts et dans la pleine possession de leurs propriétés respectives. S'il en était autrement, si les éléments unis disparaissaient par l'union, il n'y aurait plus d'union, car union et unis sont corrélatifs et l'union suppose les termes de l'union εἰ τὰ ἡνωμένα παύεται, καὶ ἡ ἕνωσις ἅμα παύεται. *Trig. capita*, ix, col. 1904. La conservation des deux natures demande le maintien absolu de leur essence propre, τὴν ἑαυτῶν φυσικὴν ἰδιότητα, sinon, elles se confondent et produisent une substance nouvelle différente de l'une et de l'autre. Col. 1305 BC. Les deux parties du Christ, qui sont la divinité et l'humanité, demeurent donc sans confusion. Col. 1297 B. Comme l'âme humaine par l'union au corps, d'invisible et immortelle qu'elle est ne devient pas visible et mortelle, ainsi le Verbe n'est pas devenu visible et mortel, quoique étant dans un corps visible et mortel. De part et d'autre, les propriétés sont sauvegardées, et chez l'homme ordinaire subsistant d'une âme et d'un corps, et chez le Sauveur subsistant de la divinité et de l'humanité. Col. 1281 A. Pareillement, le Verbe est par nature incorruptible, immuable, impassible, et le demeure même dans le corps. Comme il n'a pas subi la circonscription en créant le monde, il ne l'a pas subie non plus en s'unissant à l'homme. Col. 1284 BC. La communication des propriétés qui découle de l'union ne supprime pas la raison propre de la propriété de chacun dans l'identité,τὸν ἴδιον λόγον τῆς θατέρου ἐν ταὐτῷ ἰδιότητος. Col. 1289 C. A s'en tenir aux choses, et non aux mots, beaucoup de monophysites, ceux du parti de Sévère, professaient au fond la même doctrine, à savoir la conservation de la divinité et de l'humanité dans l'union sans changement ni confusion, mais ne voulaient point qu'on parlât de deux natures autrement que pour former le Christ, et non point pour exprimer le Christ une fois formé. C'était là, pour eux, diviser le Christ. Pour signifier la formation du Christ, on pouvait et on devait dire ἐκ δύο φύσεων, mais pour signifier le Christ après l'union, il ne fallait plus parler que d'une nature, μία φύσις. Léonce est un ardent partisan des deux natures, et la plus grande partie de sa polémique y est consacrée. Il prouve la double nature par la synonymie qui existe entre οὐσία et φύσις, en vertu de laquelle on devra reconnaître dans le Christ deux natures dès là qu'on lui reconnaît deux homoousies diverses, avec le Père et avec nous. *Trig. capita*, xxi, col. 1908. Cette synonymie doit être d'autant plus reçue qu'elle est déjà communément en vigueur pour le dogme de la Trinité. A changer le sens des termes, il n'y a plus moyen de conduire aucun raisonnement. Col. 1924 AB. Léonce le prouve encore par la différence qu'il est nécessaire d'admettre entre la divinité et l'humanité, et qu'on ne peut affirmer que si elles sont deux natures, car la différence est entre natures. *Trig. capita*, i, xxiii, col. 1901, 1909; par la dualité des propriétés, admise par

Sévère, qui entraîne la dualité des natures, *ibid*, x, col. 1904, par l'emploi de l'expression ἄλλο καὶ ἄλλο appliquée au Christ, et qui ne peut signifier que la diversité des natures. *Ibid.*, xii, xiii, col. 1904. Le nombre, du reste, n'a pas le pouvoir diviseur que lui attribue Sévère. Par lui-même, il ne divise ni n'unit, il exprime purement la pluralité et se dit aussi bien des choses jointes et continues que des choses séparées et divisées. Qu'il y ait division ou non, cela ne dépend pas du nombre lui-même, mais des choses nombrées. Imposé aux natures, il indiquera non leur division et leur séparation, mais leur diversité; imposé aux hypostases, il indiquera non la diversité, mais la division. Col. 1920-1921; cf. *Trig, capita*, xxx, col. 1913.

b) Monohypostasisme ou affirmation de l'unique hypostase. — Ce qui résulte de la divinité et de l'humanité est un : ἓν μέν τι τούτων εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα, qu'on l'appelle personne, hypostase, individu, sujet, ou comme on voudra. Col. 1305 C. Le terme préféré et généralement employé est celui d'hypostase, que Léonce oppose habituellement à φύσις. Δύο φύσεις, μία ὑπόστασις, telle est sa formule. Cette unique hypostase est signifiée par le nom de Christ, qui n'est pas un nom de nature et ne correspond point à une définition, comme homme, cheval, bœuf, mais un nom d'hypostase, comme Pierre, Paul. Col. 1912 A, 1928 A. Le caractère de l'hypostase, c'est de distinguer le propre du commun dans la même nature, et non pas de distinguer les natures entre elles : il lui appartient au contraire de les unir. L'hypostase du Verbe dans la Trinité résulte d'une propriété qui le distingue du Père, et par là il est un autre que le Père, mais cette propriété ne le distingue pas de la chair. C'est une autre propriété, à savoir la propriété de la nature divine, qui, l'unissant au Père, le distingue de la chair. Ainsi, il est manifeste qu'il y a dans le Christ deux natures et une hypostase, car la propriété d'hypostase qui le distingue du Père l'unit à la chair, comme la propriété de nature qui l'unit au Père le fait différer d'avec la chair. *Trig. capita*, xxv, col. 1909. A l'acéphale qui veut l'embarrasser en lui demandant si l'humanité du Christ n'avait pas ses propriétés qui le séparaient du commun : Si fait, répond-il, mais cela, seulement par rapport à la famille humaine dont il était par le corps, et non par rapport au Verbe, comme également les *idiomata*, qui le séparent comme Fils et Verbe du commun de la divinité, n'exercent point ce rôle vis-à-vis de son humanité. Ces propriétés-ci le distinguent du Père et du Saint-Esprit; celles-là le distinguent de sa mère et des autres hommes. Les unes et les autres, en le séparant des autres personnes divines et des autres personnes humaines, font en lui la communauté et l'union. Il possède ainsi l'homoousie avec les personnes divines et les personnes humaines, en ayant, quant à lui-même, l'hétérousie dans ses propres parties, uni de la sorte en lui-même par les propriétés et divisé par les natures, réalisant en lui-même des rapports opposés à ceux qui l'unissent aux personnes divines et aux personnes humaines, puisque vis-à-vis d'elles, il a identité de nature et diversité d'hypostase et qu'en lui-même il y a diversité de nature et identité d'hypostase. *Epilysis*, col. 1917 CD.

Cette analyse de la constitution du Christ se précise encore. Le Christ, enseigne Léonce, le Christ, comme étant un tout composé de parties, tient, à cause de ces parties, le milieu entre les termes (τὰ ἄκρα) auxquels il est comparé, c'est-à-dire au Père et à nous, tout entier hypostase vis-à-vis du Père avec son humanité à cause de sa divinité, tout entier hypostase par rapport à nous avec sa divinité à cause de son humanité, ayant en lui-même des rapports de distinction et d'union opposés à ceux qu'il a vis-à-vis du Père et de nous, auxquels le relie la convenance des parties. Col. 1289 A. Ces passages, surtout le dernier inclineraient à faire penser que pour Léonce, la divinité et l'humanité entrent à part égale dans la constitution de l'hypostase du Christ. Cette impression naît aussi çà et là, par exemple, quand il dit que le Sauveur *subsiste* ἐκ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος, col. 1281 A, quand il montre la divinité et l'humanité comme συμπληρωτικὰ τοῦ προσώπου τῆς κατὰ Χριστὸν ὑποστάσεως, col. 1289A, et en général, par la façon dont il compare l'hypostase du Christ à celle formée chez les autres hommes par l'âme et le corps (Voir plus loin). On traduirait assez exactement la pensée de Léonce par la formule suivante : L'homme en Jésus (c'est-à-dire son humanité individuelle) est autre et distinct par rapport aux autres hommes, ἄλλος ἀπὸ ἄλλων, et à ce titre hypostase par rapport à eux, mais il n'est pas tel par rapport au Verbe; semblablement, le Verbe par rapport au Père et au Saint-Esprit, est ἄλλος ἀπὸ ἄλλων, et à ce titre hypostase vis-à-vis d'eux, mais il n'est pas tel vis-à-vis de l'humanité de Jésus. La raison en est que, tandis que la nature par elle-même n'entraîne pas division, mais dit seulement différence, l'hypostase, elle, n'indique pas différence, mais seulement distinction et division : elle distingue et sépare entre eux les ὁμοούσια par les propriétés, mais unit entre eux les ἑτεροούσια par la communauté de l'être. Ainsi la divinité et l'humanité du Christ le distingueront hypostatiquement par leurs propriétés respectives de ses ὁμοούσια divins et humains, mais, unies entre elles par la communauté de l'être, συνυφεστῶτα, ne feront qu'une seule hypostase. On voit donc pourquoi la nature humaine du Christ n'est pas une hypostase. Pour être une hypostase, c'est-à-dire d'une manière absolue ἄλλος ἀπὸ ἄλλου, elle devrait ou bien être ὁμοούσιος au Verbe, comme elle l'est aux autres hommes, ce qui est manifestement impossible, ou bien ne pas consubsister avec lui. C'est ce dernier point qui fait sa différence des autres hommes et qui l'empêche d'être comme eux une hypostase.

En tout ceci, rien n'apparaît encore de la prépondérance ontologique du Verbe dans la constitution de l'unique hypostase du Christ, car ce qu'on vient de dire de l'humanité du Sauveur peut s'appliquer aussi, *mutatis mutandis*, au Verbe lui-même : il n'y a que cette différence que le Verbe présubsistait à l'union, circonstance étrangère, selon Léonce, à la nature de l'union hypostatique. Il ne faudrait pas cependant en conclure que notre auteur établit une égalité parfaite entre les deux composants de l'hypostase du Christ. A la vérité, Léonce insiste avec force sur la réalité, l'intégrité des deux natures et leur distinction, mais il n'oublie pas que la subsistence commune aux deux parties du Christ, c'est la subsistence du Verbe, car il admet que l'humanité du Christ subsiste dans le Verbe, ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστῆναι; remarquons qu'il ne dit pas seulement ἐν τῷ Χριστῷ. De même, c'est en vue de l'humanité du Christ qu'il expose sa théorie de l'ἐνυπόστατον, et il n'applique jamais cette notion au Verbe : le Verbe ne peut avoir cessé d'être hypostase, il l'est seulement devenu d'une nouvelle manière. De plus, Léonce tient que ce n'est pas seulement une nature humaine qui est née de Marie, nature dès le premier instant unie au Verbe, c'est le Verbe lui-même qui est né une seconde fois, car il tient pour impie la parole de Diodore : Καὶ δύο γεννήσεις ὁ Θεὸς Λόγος οὐχ ὑπέμεινε, τὴν μὲν πρὸ αἰώνων, τὴν δὲ ἐν ὑστέροις καιροῖς. Col. 1388 B. Il n'y a pas eu seulement concours de deux natures, mais prise de possession hypostatique de l'une par l'autre. Ainsi donc, un point capital demeure qui émousse et redresse

ce qui pouvait paraître exagéré dans la conception christologique de Léonce : c'est que la communauté d'être, la subsistence commune ne vient point d'une source commune, mais que la source unique en est la propre subsistence du Verbe.

c) Les formules christologiques. — *a. La formule* ἐκ δύο φύσεων. — Léonce ne repousse pas cette expression, mais il ne veut pas qu'elle signifie l'exclusion de l'autre formule ἐν δύο φύσεσιν. Au contraire puisque les sévériens reconnaissent la permanence et la distinction de la divinité et de l'humanité après l'union, il en tire argument pour appuyer l'affirmation chalcédonienne des deux natures. *Trig. capita*, III, IV, V, VI, col. 1901, 1904. Cette formule ἐκ δύο φύσεων, il faut l'entendre ou des principes du Christ ou de ses parties. Si on l'entend des principes, il vaut mieux dire ἐκ δύο ὑποστάσεων, car ces principes sont pour sa divinité, son père, et pour son humanité, sa mère; et alors il est clair qu'il n'est pas les principes dont il est, bien qu'il soit ce qu'ils sont. Si on l'entend des parties, comment les parties ne sont-elles pas dans le tout ? ou le tout dans les parties ? Si les parties ne sont pas dans le tout et le tout dans les parties, il reste que ou bien rien n'existe de tout cela, ou bien que la divinité et l'humanité du Christ sont dans un autre que dans le Christ et que le Christ est ailleurs que dans sa divinité et son humanité : ce qui détruit non seulement la substance de son humanité, mais encore celle de la divinité du Verbe. *Trig. capita*, XXVIII, col. 1912.

b. La formule δύο φύσεις κατ'ἐπίνοιαν. — Les monophysites voulaient bien accepter les deux natures, mais seulement par la pensée, et non en fait, dans la réalité. Dans la réalité, ils n'en admettaient qu'une seule. Léonce explique en quel sens les Pères se sont servis de cette ἐπίνοια. Selon eux, ce n'est pas les natures, mais la division des natures, qui est dans la pensée; car, dès que les natures se présentent à la pensée, aussitôt les noms les divisent. Cette expression τῇ ἐπινοίᾳ se dit par opposition à τῇ ἐνεργείᾳ, en acte, dans la réalité. Les Pères, repoussant au loin la division des natures κατ'ἐνέργειαν affirment, d'une part, l'existence des deux natures κατ'ἐνέργειαν, et acceptent d'autre part leur division κατ'ἐπίνοιαν, en ce sens que ce qui n'est pas divisé dans la réalité, la raison le divise, à cause de la permanence sans changement des éléments unis après l'union, de leur différence et de leur ἰδιότης. Col. 1932 C. On peut accepter la division des natures κατ'ἐπίνοιαν, car elle n'entraîne aucunement le nombre des hypostases, tandis que la division κατ' ἐνέργειαν signifie la pluralité des hypostases. Col. 1933 B.

c. La formule : μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. — Cette formule a trois sens : un premier sens, dit κατὰ ἀντιστροφήν, qui comporte une interversion des termes : μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη = σεσαρκωμένη τοῦ Θεοῦ Λόγου φύσις (ἐστί) μία, c'est-à-dire la φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου demeure toujours, même σεσαρκωμένη, une seule nature, sans corps, γυμνὴ σώματος, comme demeure une seule nature l'airain travaillé d'une statue; un second sens, qui entraînerait un changement de substance, κατὰ τροπὴν οὐσίας, à savoir, la φύσις du Verbe serait devenue de chair, restant *une* en changeant d'essence, comme il n'y a toujours qu'une nature quand, par exemple, l'eau passe à l'état de pierre; un dernier sens enfin qui oblige à ne plus regarder le Verbe comme existant à part soi seulement, mais à le voir désormais avec la chair qu'il a prise. Les deux premiers sens contiennent l'erreur d'Apollinaire et d'Eutychès, le troisième est orthodoxe, mais alors oblige à confesser les deux natures. *Trig. capita*, XVII, col. 1905. On sent bien que la formule en question ne plaît point à Léonce : elle heurte trop son dyophysisme. La μία φύσις du Verbe est μία φύσις avec le Père, non avec la chair. Et si le Verbe n'est pas une même nature avec la chair, ni la chair une même nature avec le Verbe, il est clair que cette négation d'unité entraîne la dualité des natures. *Ibid.*, XXIV, col. 1909. Affirmer une seule nature, en maintenant la permanence et la distinction de la divinité et de l'humanité après l'union, c'est faire une confusion en niant qu'on fait une confusion, tout comme les nestoriens, en disant que les hypostases sont unies, font une division en niant qu'ils font une division. Col. 1933 D-1936 A. Il n'y a que trois cas où l'on puisse parler de μία φύσις : s'il s'agit d'*une* espèce; s'il s'agit d'un individu qui participe à *une* espèce; si de plusieurs espèces diverses, il s'est formé par confusion une seule espèce différente des premières. Or aucun de ces trois cas ne convient au Christ. Col. 1922 B.

d. Une dernière formule chère aux monophysites était μία φύσις Χριστοῦ σύνθετος. Comment cette nature composée, demande Léonce, sera-t-elle distincte de la nature simple du Verbe, si elle ne signifie qu'une seule nature ? *Trig. capita*, XIV, col. 1904-1905. D'ailleurs, si σύνθετος ne désigne qu'une nature, celle du Verbe, ce terme est superflu, μία φύσις suffit bien. S'il en désigne deux, pourquoi donc combattre les « deux natures » ? Et s'il ne désigne ni l'*une* nature, ni les deux natures, on obtient alors une nature confuse semblable à celles des hybrides ou des monstres. *Ibid.*, XV, col. 1905; cf. XIX, col. 1908. L'expression μία φύσις Χριστοῦ σύνθετος désigne ou la nature de la composition, ou celle des composants, ou ce qui résulte de la composition et des composants. Dans le premier cas, on rend compte de l'union, non des termes unis. Dans le second, comme il y a deux composants du tout qui est le Christ, et qu'ils demeurent sans changement, il y a donc deux natures, et non pas une seule. Dans le troisième, ce n'est pas le nom de « nature » qui convient au résultat de la composition, c'est celui d'hypostase. Car la nature du Christ selon qu'il est semblable à sa mère ne peut être consubstantielle au Père, et réciproquement. On ne peut donc parler ni de μία φύσις Χριστοῦ, ni de φύσις Χριστοῦ σύνθετος, et le nom même de « Christ » indique non pas nature, mais hypostase. Col. 1925 D-1928 A. Ce que Léonce critique, ce n'est pas le terme et l'idée de σύνθετος, c'est son emploi avec φύσις. Au contraire, lui qui aime à concevoir le Christ comme un tout dont les deux natures sont les parties, ne peut qu'accepter volontiers des expressions comme ὑπόστασις σύνθετος, Χριστὸς σύνθετος.

d) Comparaison de l'âme et du corps. — La conception qu'a Léonce de l'union christologique est calquée de très près sur celle qu'il a de la composition de l'âme et du corps dans l'homme. Notons tout de suite et une fois pour toutes que cette comparaison anthropologique se tire du composé humain considéré, non pas comme espèce, car alors elle aurait lieu entre hypostase et nature, mais considéré comme subsistant. L'homme auquel est comparé le Christ est non pas celui qu'est le Christ, seulement nature, mais celui que nous sommes, ὁ καθ'ἡμᾶς ἄνθρωπος, comme dit Léonce. La ressemblance, entre cet homme, l'homme-hypostase, et le Christ, va très loin chez notre auteur. L'homme est un composé de deux substances tout à fait différentes, indépendantes quant à leur essence l'une de l'autre, capables d'être hypostases l'une et l'autre, complètes et distinctes, qui unies, demeurent distinctes et complètes, et qui, par leur union, ne constituent point une seule substance, mais seulement une seule hypostase. Dans

cette hypostase, l'âme est substance parfaite τελεία, le corps est substance parfaite. Si on peut les dire imparfaits ἀτελῆ, c'est seulement en les rapportant au tout, c'est-à-dire à l'homme dont ils sont les parties. Il en est ainsi de l'union christologique. Le Christ est un composé dont le Verbe et l'humanité sont les parties, parties complètes, distinctes, parfaites dont le résultat est une seule hypostase, et non point une nouvelle substance. Ni d'un côté, ni de l'autre, les propriétés respectives des composants n'ont subi de détriment. Le Verbe est à son humanité ce que l'âme est au corps. De même que l'âme demeure invisible et immortelle dans son union au corps visible et mortel, de même le Verbe en s'unissant à son humanité. Et de même que l'âme, quoique étant substance parfaite, n'est pas à elle seule l'homme parfait, ainsi le Verbe, quoique parfait, n'est pas à lui seul, le Christ parfait. Col. 1280-1281. Le Christ, c'est les deux natures, divinité et humanité, comme l'homme, c'est les deux natures, âme et corps.

Les sévériens prétendaient épuiser la comparaison : puisqu'on dit de l'homme qu'il est une nature, bien qu'il ait deux natures, ainsi doit-on dire du Christ qu'il est une nature. Si on ne veut pas dire que le Christ est une nature, alors ce n'est pas deux, mais trois natures qu'il faut enseigner dans le Christ, le Verbe, l'âme et le corps. — Si l'on peut appeler l'homme *une nature*, répond d'abord Léonce, ce n'est pas en regardant sa constitution intrinsèque, mais en considérant le type spécifique unique identique en tous les hommes et réalisé intégralement en chacun d'eux. Et comme il n'y a pas d'espèce *christique* (χριστότης), on ne peut dire du Christ qu'il est une nature. Cette argumentation se trouve aussi chez plusieurs Pères postérieurs, notamment chez saint Jean Damascène. Voir ci-dessus, t. VIII, col. 732-733. Mais qui ne voit que le fait pour le composé humain d'appartenir à une collectivité d'êtres semblables ne constitue en vérité, qu'une différence accidentelle avec le composé christologique et n'affaiblit en rien le fond de la comparaison ? Quant à l'autre membre de l'objection, qui concerne les trois natures, Léonce le repousse en disant que l'âme et le corps ne sont pas des parties du Christ, mais les parties d'une partie à savoir de la nature humaine qu'il suffit de nommer elle seule pour désigner en même temps tout ce qu'elle contient. Diviser et subdiviser les parties est contraire à la brièveté dogmatique, vain et ridicule. Col. 1289-1297. La ressemblance des deux compositions, anthropologique et christologique, se poursuit dans les rapports qui naissent respectivement de l'une et de l'autre. Comparez l'âme à une autre âme, l'âme à son corps et l'homme au corps et à l'âme. L'âme comparée à une autre âme lui est unie par l'identité d'essence, et en est distincte par la raison d'hypostase; comparée à son corps, elle en est séparée par la différence de nature, et lui est unie par l'identité d'hypostase; l'homme, comparé à un corps sans âme, ou à une âme sans corps, est tout entier complètement séparé d'eux, mais rapporté à l'âme et au corps, ses propres parties, il fait avec eux quelque chose de commun. Ainsi le Verbe, comparé au Père, lui est uni par l'identité de nature et en est distinct par la raison d'hypostase; comparé à la chair, il en est distinct par la diversité de nature et lui est uni par l'identité d'hypostase; et le Christ comparé au Verbe et à nous, comme un tout composé de parties, tient le milieu entre ces deux termes, tout entier hypostase vis-à-vis de son Père avec son humanité à cause de sa divinité, tout entier hypostase vis-à-vis de nous avec sa divinité à cause de son humanité, ayant en lui-même des rapports inverses de ceux qui le relient au Père et à nous, puisque, vis-à-vis du Père et de nous, il est uni par la nature et divisé par l'hypostase, et qu'en lui-même, il est un quant à l'hypostase et divisé quant à la nature. Col. 1288-1289.

La composition christologique que présente Léonce apparaît donc comme calquée sur la composition anthropologique. Ce n'est pas qu'il n'y ait entre elles quelque différence. Tout d'abord, le Verbe est de tout point parfait et source de perfection, l'âme ne l'est qu'au sens de substance complète. Col. 1281 CD. De plus, le Verbe a préexisté à l'humanité; Léonce ne dit pas clairement si dans l'homme, une partie préexiste à l'autre, mais il exclut formellement cette circonstance de la comparaison. Col. 1280 D. Enfin, parce que le Verbe est essentiellement impassible, il demeure étranger aux passions de l'humanité; tandis que l'âme, parce qu'elle est déjà passible en elle-même, ressent en outre les passions corporelles. Mais ces différences, qui tiennent uniquement à la condition des parties, accompagnent seulement l'union hypostatique, et sont en dehors de son essence. Le seul détail qui établirait une différence intrinsèque entre les deux compositions, est celui-ci, que l'hypostase humaine est accomplie par la vie mutuelle de l'âme et du corps, ἣν ἡ ἀλληλοῦχος ζωὴ ἀπετέλεσε. Mais Léonce ne fait que le signaler en passant, sans songer à le relever, plus occupé à justifier l'emploi de la comparaison anthropologique qu'à en indiquer les limites. Notons, pour finir, que si notre auteur a pu pousser si loin cette comparaison, c'est à sa conception toute platonicienne du composé humain qu'il le doit. Quand, plus tard, au temps d'Anastase le Sinaïte, l'anthropologie aristotélicienne aura prévalu chez les théologiens orthodoxes, l'analogie de l'âme et du corps n'aura plus auprès d'eux la même faveur.

3. *Effets et conséquences de l'union christologique.* — *a) La communication des idiomes* (ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων). — La communication des idiomes consiste, selon Léonce, dans l'appellation, la désignation du tout par l'une de ses parties, et réciproquement dans la désignation des parties par le tout. « Selon les Écritures et les pensées des Pères, souvent nous appelons le tout par la partie et les parties par le nom du tout, comme par exemple en nommant le Verbe (qui est une partie, au lieu du Christ qui est le tout) Fils de l'homme, et en confessant que le Seigneur de gloire a été crucifié. Mais cependant nous ne supprimons point par cette communication des idiomes l'essence propre de la propriété de chaque partie dans l'identité. Car cela nous est connu par la propriété des noms, puisque, tandis que c'est dans l'hypostase que nous contemplons cette communication des idiomes, c'est dans la différence des natures que nous reconnaissons la propriété, ἰδιότης, que chaque partie a dans la communauté. » Col. 1285 C. Léonce nous montre le fondement de cette communication dans l'hypostase qui est unique et non dans la nature qui demeure diverse. Il y a, nous dit-il, cette différence entre les propriétés de la nature et celles de l'hypostase, « qu'aux premières participent proprement les choses de même substance, tandis qu'aux autres participent même des choses d'essence différente, une fois qu'elles sont unies dans la communauté d'être. Cela a lieu dans l'Emmanuel. Comme il n'y a en lui qu'*une seule hypostase* de la divinité et de l'humanité, ce qui est dit appartenir à l'hypostase est commun à toutes deux; mais comme il n'y a pas en lui qu'*une seule nature*, ces propriétés ne lui appartiennent pas comme propriétés de nature : car, bien que tout soit dit appartenir au même comme à un seul, cependant ce n'est pas sous le même rapport ni comme au sujet d'une seule nature. Ainsi, le même est visible et indivisible, mortel et immortel, palpable et impalpable, non pas sous le même rap-

port ni par la même raison. Comme il n'y a qu'un seul et même sujet, tout est dit comme d'un seul, et par suite, est dit d'une seule hypostase et personne; mais comme tout n'est pas dit κατὰ τὸ αὐτό mais κατὰ ἄλλο καὶ ἄλλο, à cause de cela, tout n'est pas dit comme d'une seule et simple nature, mais est dit de natures diverses et unies et gardant dans l'union leur propre essence naturelle, τὴν φυσικὴν ἑαυτῶν ἰδιότητα. » Col. 1945 CD. Ainsi donc, l'hypostase s'approprie les propriétés qui appartiennent aux deux natures, non pas à la manière d'une nature, mais à sa manière propre d'hypostase, c'est-à-dire de tout composé de parties distinctes et inchangées consubsistant ensemble, le propre des parties devenant le propre du tout. Cette communauté des parties dans le tout donne lieu en outre entre les parties elles-mêmes à une communication mutuelle de leurs propriétés respectives, non pas certes immédiatement de partie à partie, et *ratione naturæ*, mais par l'intermédiaire du tout et *ratione hypostaseos*. Par l'hypostase en effet, ces parties s'appartiennent mutuellement et donc aussi ont en commun dans l'hypostase leurs propriétés. Dès lors, il pourra se faire qu'un attribut d'une partie soit dit d'une autre partie, non pas directement en tant qu'elle est nature, *per appellationem formalem et in sensu formali*, comme dit l'École, mais en tant qu'elle appartient à l'hypostase et sert à la désigner, ou *per appellationem materialem et in sensu identico*. Des propriétés même opposées, comme πάθος et ἀπάθεια, sont ainsi échangées et vont mutuellement de l'une à l'autre partie, ἀντιπεριχωρεῖν καὶ ἀντικατηγορεῖσθαι θατέρου. Col. 1320 B. Ces expressions sont mises par Léonce dans la bouche des monophysites acéphales, mais il n'y contredit pas, et relève seulement l'inconséquence par laquelle ces derniers prétendent supprimer l'une des propriétés de la nature humaine. Cette communication des idiomes n'est possible que dans l'union substantielle, οὐσιώδης : elle seule, en maintenant la propriété des parties, les rassemble dans le tout, et ainsi ce qui est propre à chacune devient commun au tout, comme ce qui est commun au tout devient propre à chacune, parce que chacune des parties du même être identique conserve son ἰδιότης sans confusion. Il n'y aurait pas, en effet, d'ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων. si en chacun des éléments unis ne demeurait son ἰδιότης, immuable même dans l'union. Col. 1941 A. L'union que préconisent les nestoriens, celle qui divise, διαιρετική, empêche d'une manière absolue la communication des idiomes, en séparant les natures par les hypostases. Col. 1305D. Les hypostases, en effet, retenant chacune pour elle les propriétés respectives des natures, ne peuvent admettre entre elles que des rapports moraux. Quant à l'union qui confond, συγχυτική, elle supprime la communication des idiomes, en supprimant la source même de ces idiomes, l'essence propre, ἰδιότης, de chaque nature. Col. 1941 A. Elle la rend encore impossible par le fait que c'est ici la μία φύσις qui doit endosser les attributs contraires de la divinité et de l'humanité. Or la φύσις est incapable d'avoir à la fois des attributs contraires. Par contre, c'est une chose qui convient à l'hypostase. Seule donc, l'union οὐσιώδης, et proprement unitive, κυρίως ἑνωτική, rend possible la communication des idiomes, en en posant la condition dans l'intégrité de la double nature, et le fondement dans l'identité de l'unique hypostase.

b) La filiation naturelle du Christ. — La doctrine de Léonce sur la filiation naturelle du Christ met en pleine lumière la prépondérance et la plénitude hypostatique du Verbe, Fils de Dieu, dans le composé christologique. « Dans le Christ, déclare Léonce, en vertu de l'union du Verbe avec la nature humaine, il n'y a en vérité et on ne peut nommer qu'un seul Fils. » Col. 1353 A. Notre auteur relève comme une impiété la doctrine de Diodore disant que le fils de Marie n'est Fils de Dieu que par grâce. « L'homme né de Marie, disait Diodore, est fils par grâce : Dieu le Verbe l'est par nature : d'un côté, c'est par grâce et non par nature, de l'autre, c'est par nature et non par grâce. Au corps pris parmi nous, ἐξ ἡμῶν, il suffira de la filiation selon la grâce, de la gloire, de l'immortalité, parce qu'il a été le temple du Verbe : qu'on ne l'élève pas au-dessus de sa nature, et que le Verbe ne reçoive pas d'outrage au lieu de la reconnaissance que nous lui devons. » Col. 1388 A. La pensée de Léonce se précise encore quand il enseigne que l'humanité du Sauveur possède une participation directe à la filiation naturelle du Verbe et que cela est nécessaire pour le distinguer des saints. « Puisque unique est la filiation d'où provient toute filiation participée, il est nécessaire que l'homme qu'ils nous façonnent participe ou à la filiation naturelle ou à celle qui vient de la grâce : et donc, ou bien qu'ils l'unissent à l'Unique Engendré, par cette raison que l'union κατ' οὐσίαν fait appartenir réciproquement à chacune de snatures ce qui appartient à l'autre, ὡς τῆς ἑνώσεως τῆς κατ' οὐσίαν ἀντιδιδούσης τὰ τῇ θατέρᾳ φύσει προσόντα τῇ θατέρᾳ, ou bien, repoussant la piété, qu'ils le rangent ouvertement avec les autres dans le même ordre. » Col. 1301 BC. Comme on le voit, la filiation naturelle du Christ, ou la participation de son humanité à la filiation naturelle du Verbe, est une des applications de l'ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων, fondée sur l'unité d'hypostase.

c) L'adoration du Christ. — Léonce voit dans l'adoration donnée au Christ la preuve de sa filiation naturelle, même comme homme, par rapport à Dieu. « Comment donc, dit-il, alors que toute la créature raisonnable et heureuse, tant angélique qu'humaine, est remplie de la grâce de l'Esprit déifiant et adoptant, seul, celui qui est né de la Vierge, est-il appelé dans l'Écriture Dieu Fils de Dieu, et est-il adoré par toute créature raisonnable ? » Col. 1301 A. Il est clair qu'il s'agit ici d'une adoration spéciale à Dieu et donc de latrie. Notre auteur ne considère pas la question si l'on adore en particulier l'humanité du Christ. Ce qu'on adore, c'est l'hypostase, c'est celui qui est né de Dieu et qui est aussi né de Marie. Il est à remarquer seulement qu'il adresse aux nestoriens le reproche d'anthropolatrie. Il les appelle « disciples de l'anthropolatrie de Nestorius. » Col. 1273 C; cf. col. 1380 D. La raison en est que ces hérétiques, en distinguant dans le Christ deux hypostases, les unissaient par l'identité de l'honneur et de l'adoration. Aussi les accuse-t-il d'introduire une quatrième personne dans la sainte Trinité, col. 1368 B, de mettre leur espérance dans un homme et d'adorer la créature au lieu du Créateur. Col. 1385 CD. Et comme les nestoriens prétendaient justifier l'adoration du Christ hypostase humaine en disant qu'il était le temple de la divinité et que l'adoration, par suite, allait à la divinité, il leur reproche de faire de lui une idole animée où habite la Trinité, comme si la Trinité enseignait la κτισματολατρεία. « Ce n'est pas Dieu fait homme, mais un homme honoré de l'appellation de Dieu, que tu enseignes qu'il faut adorer (λατρεύειν), en rapportant au Christ l'adoration des croyants, de telle manière que l'honneur qu'on lui rend remonte à la Trinité, comme celui de l'image va au roi. » Col. 1372 CD. C'est-à-dire que les nestoriens accordaient la latrie au Christ-homme et la rapportaient à la Trinité. Ce cas de latrie relative, peut-être unique dans la littérature théologique byzantine, s'explique par la logique du système nestorien qui voulait établir l'unité du Christ sur la seule

identité d'honneur et d'adoration avec le Verbe dans la distinction des hypostases. Cette identité d'honneur entraînait la latrie pour l'homme uni au Verbe.

d) Condition de l'humanité du Christ en vertu de l'union. — *a. L'âme de Jésus.* — Léonce de Byzance enseigne que, par l'effet de l'union hypostatique, l'âme du Sauveur fut dès le début dans la gloire. « Comment a-t-il souffert, dit-il, s'il n'a pas souffert comme nous ? Et il n'a pas souffert comme nous s'il n'est pas resté ce que nous sommes ? Et il n'a été glorifié en aucune sorte, *s'il n'a reçu selon la chair ce qu'il possédait toujours selon l'esprit.* » Col. 1321 D. C'est-à-dire qu'il n'y eut rien pour l'âme dans la glorification finale du Sauveur : elle avait déjà tout le bien qu'elle pouvait avoir : la glorification ne put atteindre que la chair. Entre Léonce et l'aphthartodocète avec lequel il discute, il y a accord sur l'état de l'âme, et le débat ne porte que sur les conditions de la chair. A l'âme Léonce accorde la participation à tous les biens du Verbe. « L'humanité (du Sauveur), tout en restant dans sa nature propre et tout en ayant les facultés et les opérations du corps, sans en excepter les infirmités communes qui n'ont rien de répréhensible, et en possédant en sa perfection l'intégrité de notre nature, a participé à tous les biens qui viennent du Verbe; ou plutôt, parce qu'elle possède dans le Verbe la source même des biens, elle épancha d'elle-même comme d'une source tous les biens du Verbe, à cause du Verbe. » Col. 1336 D-1337 A.

Ces biens, Léonce les énumère plus loin quand il distingue entre l'opération du Saint-Esprit formant le corps de l'Homme-Dieu dans le sein de la vierge Marie et l'union substantielle elle-même du Verbe avec le corps et l'âme en unité d'hypostase. « La propriété du corps, dit-il, ne dépend pas de l'union du Verbe, mais de l'opération du Saint-Esprit, qui le forma et le façonna sans le concours initial de l'homme; quant à *l'impeccabilité*, quant à la *totale sainteté* et totale unification et fusion de l'humanité avec le Verbe tout entier, qui l'a prise, de telle sorte qu'il n'y ait et qu'on ne nomme qu'un seul Fils, et qu'apparaissent les marques évidentes de la Filiation parfaite, c'est l'*union innée du Verbe avec la nature humaine* qui produisit tous ces effets, auxquels s'ajoutait la *béatitude comme une chose inséparable*, puisque l'union elle-même est indissoluble. » Col. 1352 A. Tout à fait explicite donc est chez Léonce l'affirmation de la béatitude de l'âme du Sauveur dès le premier instant de son existence. Nous venons de voir que Léonce attribue à l'humanité du Christ, en vertu de l'union, l'impeccabilité et la totale sainteté. C'est dire qu'elle fut transcendante et ne fut pas acquise à la manière des autres hommes. Aussi le voyons-nous s'élever contre l'impiété de Théodore de Mopsueste enseignant que Jésus connut le tumulte et le trouble des passions de l'âme, qu'il dut appliquer sa raison à la victoire sur le plaisir et que, par suite, il fut purifié peu à peu par le progrès des vertus et devint plus apte de jour en jour à recevoir les biens que Dieu allait lui départir. XXXIII et XXXIV, col. 1373 C. Léonce reproche aussi à Théodore d'ôter la science au Sauveur, et note cette inconséquence qui lui fait dire que le Christ est plein d'ignorance, mais sans péché : alors que l'ignorance provient du péché, comme du ruisseau le fleuve. XXXII, col. 1373 C. Le témoignage de notre théologien sur l'état de béatitude et de science parfaite où fut toujours l'âme du Sauveur en vertu de l'union apparaît ainsi l'un des plus précieux de la tradition byzantine à cause de son caractère explicite et de son ancienneté. Voir M. Jugie, *La béatitude et la science parfaite de Jésus viateur dans Léonce de Byzance*, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. X, 1921, p. 548 sq. Cf. cependant sur cet article, P. Galtier, *L'enseignement des Pères sur la Vision béatifique dans le Christ*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XV, 1925, p. 54-62.

b. Le corps de Jésus. — Les aphthartodocètes ou julianistes, du nom de leur chef Julien d'Halicarnasse, enseignaient, disait-on, que la chair du Sauveur, de par son union avec le Verbe, était impassible et incorruptible. Que si, de fait, elle éprouvait certaines passions et souffrances humaines, celles dites *irrépréhensibles*, πάθη ἀδιάϐλητα, celles-ci ne provenaient pas de la condition normale de la chair assumée, mais de la condescendance du Verbe incarné qui dérogeait, chaque fois qu'il le jugeait bon, aux lois ordinaires de son humanité incorruptible. Cette doctrine, qu'ils croyaient nécessaire pour la dignité du Sauveur, ne les empêchait pas de confesser la consubstantialité du Christ avec nous, par la raison que le Christ ressuscité nous demeure consubstantiel, et, d'autre part, leur permettait d'affirmer encore la réalité des souffrances et de la mort du Rédempteur. Léonce de Byzance repousse lui aussi les passions et souffrances répréhensibles de l'humanité du Christ. Col. 1337 A. Mais pour le reste, il dresse contre la thèse julianiste tout un faisceau d'arguments :

α) D'abord, elle compromet la réalité des souffrances du Christ : « Comment a-t-il souffert, s'il n'a pas souffert comme nous ? Et il n'a pas souffert comme nous, s'il n'est pas resté comme nous. » Col. 1321 D. — β) Elle repose sur une conception confuse de l'union hypostatique, établie comme fondement de l'impassibilité de la chair du Christ : cette union, répond Léonce, ne change rien aux propriétés des natures unies, et la manière dont le corps a été formé ne relève pas d'elle, mais uniquement de l'opération du Saint-Esprit dans le sein de la vierge Marie. S'il en était autrement, si l'union entraînait l'impassibilité de la chair, cette union serait suspendue à chaque fois que le Sauveur éprouverait une souffrance. Col. 1352-1353; 1329 D. — γ) Cette incorruptibilité dont on veut gratifier le Sauveur n'est pas un bien tellement précieux qu'il faille à tout prix l'en honorer, car elle sera à la résurrection le lot commun des bons et des méchants. Bien au contraire, ôter à la chair du Sauveur sa similitude de souffrance avec nous, c'est à la fois détruire son honneur et le nôtre : le sien, car, si c'est par ses souffrances qu'elle glorifie, elle ne nous glorifiera pas si elle n'a pas souffert comme nous; le nôtre, car quel moyen aurons-nous alors de l'imiter ? Col. 1337 AB. — δ) Le naturel est ce qui se produit habituellement, le miraculeux est l'exceptionnel. Or, c'est habituellement que Jésus durant sa vie terrestre a éprouvé les infirmités et les souffrances inhérentes au corps humain, et exceptionnellement qu'il s'y est soustrait. Parmi ces exceptions miraculeuses, Léonce signale la naissance virginale, le long jeûne au désert, la marche sur les eaux, la transfiguration. Col. 1333 D-1336 D. — ε) La loi de la Providence est celle du perfectionnement progressif : l'imparfait d'abord, puis le parfait. Ainsi du Christ : d'abord passible selon sa nature, il reçoit ensuite seulement les dons surnaturels d'impassibilité et d'incorruptibilité. Col. 1333. — ϛ) Ou la chair virginale de Marie dont le Christ a été formé était corruptible, et alors comment a-t-il pu rejeter ce caractère, par une sorte de repentir et de dédain ? ou elle était incorruptible, et alors comment a-t-elle pu engendrer? Col. 1325 C-1329 A. — η) Comme Sévère, Léonce utilise contre Julien l'argument sotériologique : Si, pour sauver mon âme, le Verbe a pris *mon âme*, pour sauver mon corps, il a dû prendre aussi *mon corps*, sauf le péché et ce qui y incline.

Nouvel Adam, ce n'est donc pas la chair d'Adam innocent qu'il a prise, mais celle d'Adam coupable, car il n'est pas venu sauver les justes, mais les pécheurs. Il est venu payer la dette de notre nature, combattre le démon, nous montrer le chemin de la vertu : tout cela, il n'eût pu le faire de la manière qu'il convenait dans une chair impassible et incorruptible. Col. 1348-1349. — θ) Si la chair a été incorruptible dès le premier instant, dès ce premier instant aussi, tout le but de l'incarnation, qui est la restauration parfaite de l'homme, a été atteint : et alors le Christ aurait vécu ici-bas, aurait souffert et serait ressuscité on ne sait pourquoi. Col. 1352 AB. Le julianiste accepte en effet que l'incarnation aurait suffi, mais pense que Dieu a voulu, par tout ce qui a suivi, nous témoigner davantage son amour en même temps que sauvagarder les droits de sa justice. Col. 1324 A. Quant au fait de l'incorruption de la chair du Christ, dont les aphthartodocètes faisaient argument, Léonce répond que la passibilité et la corruptibilité de la chair du Christ étaient suffisamment prouvées par les passions et par la mort : la corruption eût suivi, sans l'intervention de la puissance du Verbe : l'incorruption doit donc s'expliquer par un miracle, et non par une loi naturelle régissant la chair du Christ, λόγῳ θαύματος, ἀλλ οὐ νόμῳ φύσεως. Col. 1348 AB.

Pour finir, Léonce adresse ses lecteurs aux traités des Pères dont il s'est servi, dit-il, pour composer son ouvrage et dont il va produire plusieurs témoignages. Il avertit que s'il se rencontre des oppositions de langage parmi les Pères, il ne saurait y avoir de contradiction véritable, puisque c'est le Saint-Esprit qui parlait en eux. Ces antilogies sont facilement résolubles soit par les divers sens des termes : *corruptible, incorruptible*, soit en les rapportant aux divers moments de la vie du Christ, soit même en voyant dans l'union au Verbe le gage certain de l'incorruption future de la chair du Christ. Les citations patristiques qui suivent, au nombre de vingt-sept, ne se trouvent que dans la version de Torrès, *Bibliotheca Vet. Patrum*, t. VI, Cologne, 1618, p. 474-475. Les écrivains orthodoxes qui après Léonce se sont occupés de cette question n'ont fait que reproduire son enseignement. Voir art. GAÏANITE *(Controverse)*, t. VI, col. 1002 sq., et JULIEN D'HALICARNASSE, t. VIII, col. 1931 sq.

4. *La Mère de Dieu.* — C'est dans le IIe des *Tres libri*, dirigé contre les aphthartodocètes, que Léonce nous parle de la vierge Marie. Elle est bien pour lui la Mère de Dieu. L'apthartodocète et lui sont d'accord pour l'appeler Θεοτόκος. Col. 1325 C; 1329 A; 1352 D. Il met parmi les impiétés de Théodore de Mopsueste et de Nestorius le refus qu'ils font de donner ce titre à la vierge Marie. Col. 1364 D; 1368 B; 1376 D; 1377 A. Que Léonce entende le « théotocos » dans un sens pleinement orthodoxe, cela apparaît en ce qu'il reproche à Diodore de nier les deux naissances de Dieu le Verbe. Col. 1388 B : là est, en effet, la pierre de touche qui fait discerner le juste emploi de cette expression. Marie est donc Mère de Dieu. Elle l'est vraiment, car le Saint-Esprit lui a apporté, outre « la pureté de l'âme et la sanctification du corps », la fécondité miraculeuse, col. 1328 B, et c'est bien d'elle que la matière du corps du Christ a été prise, ἐκ δὲ τῆς Θεοτόκου ἡ ὕλη τῆς οὐσίας προσείληπται. Col. 1352 D. Elle reste aussi vraiment vierge, car, prodige merveilleux, ni l'enfantement n'a détruit la virginité, ni la virginité n'a empêché l'enfantement, οὔτε τοῦ τόκου τὴν παρθενίαν λύσαντος, οὔτε τῆς παρθενίας ἐμποδὼν τῇ κυοφορίᾳ γενομένης, col. 1328 D; le Christ est sorti des entrailles de la Vierge en laissant intacte la fleur de la virginité, τοῦ τῆς παρθενίας ἄνθους ἀδιαφθόρου συντηρηθέντος. Col. 1336 C. Quant à la sainteté de Marie, elle fut au-dessus de celle de tous les hommes : « La Vierge, dit Léonce, n'avait rien de plus que nous, si ce n'est sa sainteté, » οὐδὲν τῆς παρθένου προὐχούσης ἡμῶν, πλήν γε μόνης τῆς ἁγιότητος. Col. 1329 A. Mais comme ailleurs Léonce dit que le Saint-Esprit survenant en Marie, lui apporta la pureté et la sanctification de la chair, καθαρότητος... ὑπῆρχεν αὐτῇ τῆς κατὰ ψυχὴν καὶ ἁγιασμοῦ τοῦ κατὰ τήν σάρκα, col. 1328 B, il n'est possible de rien tirer de notre auteur sur la sainteté initiale de la Mère de Dieu.

2° *Sotériologie.* — 1. *État initial de l'humanité et chute.* — Le premier homme, Adam, a été créé dans un état d'innocence et d'immortalité. Son corps pourtant n'était pas incorruptible, mais devait entretenir son incorruption par l'usage du fruit de l'arbre de vie. Col. 1348. L'homme est déchu de ce premier état par sa faute et a mérité son châtiment. Col. 1369. L'ignorance, col. 1373, et la mort, col. 1332, sont les suites du péché. Le péché d'Adam est la racine des maux, col. 1369, et en lui tous les hommes ont péché. Col. 1332 C. Ainsi, aucune âme humaine n'est exempte de péché volontaire ou non volontaire. De plus, même les âmes des saints ont eu des souillures personnelles, au moins par pensées. Seul, Jésus-Christ est pur de tout péché, même de pensée. *Ibid.*, CD. Le péché a été une dette contractée envers Dieu, une victoire du démon sur l'homme, col. 1348 D, et par lui, notre nature a été souillée et rendue malade. Col. 1324-1325.

2. *Divers aspects de la rédemption.* — Dieu aurait pu nous sauver par sa seule volonté et puissance, mais il lui a plu de le faire par charité et par justice, Col. 1324 A. C'est le but unique de l'incarnation. C'est pour Adam coupable qu'il est venu, et non seulement pour Adam, mais pour nous aussi. Col. 1348 C. La sotériologie de Léonce embrasse plusieurs aspects : il y a la dette à acquitter, col. 1348 D; la victoire sur Satan à remporter, col. 1349; la mort à détruire, *ibid.*, notre nature à guérir, col. 1324-25; et la ressemblance divine à nous rendre. Col. 1349. Ce sont ces derniers aspects, et surtout le dernier, qui sont le plus fréquemment et le plus volontiers exposés par notre auteur.

3. *Plan et processus de la rédemption.* — Puisque Dieu ne s'est pas contenté de vouloir pour notre salut, mais a daigné faire quelque chose, il était nécessaire que dans la divine incarnation rien n'outrepassât sa sagesse. S'il a pris notre nature pour la guérir, il a dû la prendre entière et telle que nous l'avons. Il a pris mon âme, intelligente et raisonnable, il a pris mon corps, passible et mortel, afin d'opérer le salut de l'homme tout entier, en guérissant le semblable par le semblable : autrement, ce serait autre chose, à savoir ce qu'il aurait pris, et non pas moi, qu'il aurait sauvé. Col. 1324-1325. L'incarnation donc est notre salut et notre guérison : elle y suffit, à condition de l'entendre *per modum unius* avec toute la suite des mystères du Christ. Car, c'est le moyen qu'il a pris, lui, le sage et l'unique médecin de nos âmes, pour guérir notre maladie en prenant nos infirmités. Col. 1324. Sans la passion du Christ, sans la passibilité qui en est la condition, comment le Christ aurait-il payé pour nous la dette, comment aurait-il réparé notre ruine ? Col. 1348.

Léonce et l'aphtartodocète avec qui il discute, ont une conception différente de la rédemption. Pour ce dernier, tout *est fini* avec l'incarnation : notre nature est guérie, notre salut accompli; le reste est un surcroît de la bonté et de la justice de Dieu. Et c'est pourquoi il établit dès le début l'incorruptibilité de la chair du Christ. Col. 1324. Pour Léonce, au contraire, tout *commence* avec l'incarnation, et c'est pourquoi

la chair du Christ est passible. Pour l'un, il y a manque d'unité dans les œuvres de l'économie, il y a plusieurs actes qui n'ont pas entre eux de lien essentiel. Pour l'autre, tout est ordonné, tout est unifié, il n'y a vraiment qu'un seul acte qui se déroule depuis l'incarnation jusqu'à la glorification suprême de la chair du Christ. La suite et la fin y sont à nous aussi bien que le commencement. Tous les mystères du Christ sont les nôtres, car il a pris notre similitude pour que nous acquérions la sienne. S'il vit sur terre, c'est pour que nous vivions comme lui; s'il souffre, c'est pour guérir par ses souffrances notre maladie, c'est pour payer la dette pour nous; s'il meurt, c'est pour détruire notre mort; s'il ressuscite, c'est pour être les prémices de notre résurrection. Mais s'il a été incorruptible dès le commencement, le commencement seul nous appartient, parce que l'incorruptibilité nous a été acquise du premier coup : à quoi bon alors tout le reste ? Col. 1329, 1352 BC. L'humanité du Christ est donc pour Léonce la source de tous nos biens. En prenant notre nature entière, elle la guérit tout entière, en vertu d'une mystérieuse et divine homéopathie. Léonce précise ce caractère de causalité instrumentale (sans employer ce terme) de la sainte humanité du Christ, quand il dit que cette humanité, en participant à tous les biens du Verbe, les épanche d'elle-même sur les hommes, quand il dit aussi que c'est la chair du Christ qui glorifie, mais qu'elle ne glorifie que ceux avec qui elle a eu communauté de souffrances. Col. 1337 AB. Des sacrements, par où nous est communiquée la grâce de la rédemption, Léonce n'a pas l'occasion de parler. Il signalera seulement d'une manière indirecte la sainte eucharistie. La doctrine de la présence réelle est clairement énoncée. En parlant des nestoriens qui distinguent dans le Christ le Verbe qui sauve et Jésus qui est sauvé : « De qui pensent-ils recevoir dans la communion le corps et le sang, dit-il, de celui qui accorde le bienfait, ou de celui qui le reçoit ? S'ils répondent : du Verbe qui accorde le bienfait, comment peuvent-ils dire cela sans confesser qu'il s'est incarné ? S'ils répondent : de celui qui reçoit le bienfait, alors leur espérance est vaine puisqu'ils professent l'anthropolâtrie. » Col. 1385 C.

4. *État final de l'humanité.* — Tous les hommes ressusciteront, les bons et les méchants. Col. 1941 D, 1337 A. Les bons seront glorieux avec Jésus-Christ, les méchants seront dans l'enfer, âme et corps. Col. 1913 C. Ceux-ci comme ceux-là seront immortels, et n'éprouveront ni la faim, ni la soif, ni le sommeil. Les damnés souffriront cependant, mais d'autres souffrances d'un genre spécial dont la propriété sera d'empêcher la corruption et la mort, à la manière d'une médecine douloureuse. Col. 1327. L'enfer, pour Léonce, est éternel. En effet, il reproche à Théodore de Mopsueste de se moquer du jugement dernier, comme de pures menaces, et appelle ce jugement soutien de ceux qui sont debout, redressement de ceux qui sont tombés, et digne fin du diable. Col. 1368-1369. Il lui reproche pareillement d'enseigner que l'Antéchrist ne serait pas châtié éternellement, mais serait anéanti. Col. 1372 A. La sotériologie de Léonce n'est donc aucunement entachée d'origénisme.

3° *Règle de foi : Écriture, Pères, conciles.* — Léonce tient ouvertement l'Écriture pour inspirée et reproche à Théodore de Mopsueste de s'écarter du nombre des Écritures fixé par Dieu : il indique même les livres rejetés comme apocryphes par cet auteur. Col. 1365-1368. Les interprètes de l'Écriture sont les Pères. La sainte Église continue et continuera à garder sans diminution et sans augmentation le dépôt de la foi transmis par les Pères. Col. 1384 A. Il n'est pas permis, non plus que pour l'Écriture, de supprimer des passages de ceux des Pères qui sont célèbres dans l'Église, et l'on doit plutôt, comme pour l'Écriture, s'attacher à leurs saintes paroles comme à leur pensée, les purifier des fausses interprétations et montrer que les mêmes expressions sont employées différemment par les Pères et par les hérétiques. Col. 1929 AB. Cependant, Léonce reconnaît qu'ils ont parfois, au sujet de l'incarnation, employé une manière de parler simple et libre qu'on ne doit pas garder quand il s'agit de la terminologie dogmatique. Col. 1925 AB. Il ne peut y avoir de contradiction entre les Pères; s'efforcer d'en trouver, c'est aller contre leur gloire, contre celle de saint Paul et contre l'autorité du Saint-Esprit et du Christ qui parlait en cet apôtre. Car, *après les apôtres et les prophètes, Dieu a placé dans l'Église des docteurs... pour l'édification du corps du Christ.* Eph., v, 11-12. Aussi, qui ne reçoit pas ceux des Pères qui sont illustres et célèbres dans l'Église de Dieu, résiste ouvertement à l'ordre établi par Dieu. Col. 1308-1309. Ceux qui sont vraiment Pères de l'Église ne peuvent se contredire entre eux, ni se contredire eux-mêmes. Il faut croire que ce n'est pas eux qui parlaient, mais l'Esprit du Père qui parlait en eux. Col. 1356 A. Le respect de Léonce pour l'autorité des Pères trouve son expression pratique dans l'abondant florilège patristique qu'il nous a transmis. Rien de plus efficace, à son sens, pour convaincre l'adversaire et faire triompher la vérité. Une autorité non moindre est celle des conciles. La décision des conciles ecclésiastiques est pour lui la solution de toutes les difficultés qui divisent les fidèles; qui y résiste ne résiste pas à quelques personnes seulement, mais se révolte contre tout le christianisme. Col. 1929 CD. Parmi les conciles, Léonce défend et honore spécialement celui de Chalcédoine qui a confirmé la foi des conciles antérieurs, et exalté par d'éclatants éloges le destructeur de l'impiété cachée, le vrai *Léon* qui a vaincu le renard Eutychès. Col. 1381 A. C'est le seul mot qu'on rencontre chez notre auteur à l'adresse du magistère romain.

4° *Origénisme de Léonce.* — La tradition manuscrite, en deux endroits, semble indiquer les accointances origénistes de notre auteur et invite à l'identifier avec le Léonce de la *Vita Sabæ.* Deux citations anonymes sont attribuées en note marginale respectivement à l'abbé Nonnos, col. 1276 A et à Évagre, col. 1285 A. Le premier, le chef des moines origénistes de Palestine, serait ainsi pour Léonce θεῖος ἀνήρ, et le second, disciple d'Origène, ἀνὴρ θεόσοφος. Dans quelle mesure la doctrine de notre théologien répond-elle à ces données ? L'origénisme, tel que l'entendaient les théologiens byzantins, a deux dogmes spécifiques : la préexistence de l'âme humaine, et l'ἀποκατάστασις πάντων par le salut des démons. Nous avons vu, pour ce dernier point, que Léonce n'est pas du tout origéniste. Quant au premier, on peut tout d'abord affirmer qu'il ne l'est point au sujet de l'âme du Christ. Il dit, en effet, qu'Origène a eu au sujet du Christ une erreur contraire à celle d'Apollinaire. Apollinaire enseignait que le Christ n'avait pas d'âme raisonnable et que le Verbe en tenait lieu. Or quelle peut être l'erreur contraire à celle-ci, sinon celle condamnée dans le premier édit de Justinien contre les origénistes, à savoir, que l'âme du Sauveur a préexisté au corps et a été unie au Verbe avant l'Incarnation ? Col. 1377 C. Ce jugement de Léonce concorde, du reste, avec son affirmation plusieurs fois répétée, que l'humanité du Christ n'a pas préexisté à l'union. Col. 1937 A, 1944. S'il s'agit, maintenant, non du Christ, mais des hommes ordinaires, on ne peut rien tirer des ouvrages de Léonce

qui permette d'affirmer qu'il admet la préexistence des âmes. Quand on objecte à sa comparaison anthropologique que le Verbe préexiste à son humanité, tandis que l'âme ne préexiste pas à son corps, il se contente de répondre que l'exemple n'est pas pris de ce côté, et qu'il ne saurait y avoir d'exemple parfait. Col. 1280 Et ce qui est frappant, c'est qu'au même endroit il relève et met au point la qualification d'*imparfaite* adressée à l'âme, et ne se met point en peine de ce qu'on dit sur le temps de son existence par rapport au corps. De plus, ce que Léonce enseigne de l'état initial de l'humanité et du péché d'Adam, racine de nos maux, n'est pas compatible avec la théorie des origénistes sur l'état initial des âmes, leur chute et leur exil dans un corps. Il n'y a qu'un point qui, chez Léonce, soit favorable à l'origénisme, c'est sa théorie sur la possibilité de la préexistence de l'humanité du Christ avant son union au Verbe et, par suite aussi, de l'âme avant son union au corps, théorie fondée sur son concept de l'hypostase et de l'union hypostatique. Un autre trait à noter encore, c'est l'admiration que Léonce semble professer pour Origène, quand, parlant des nestoriens qui font valoir en faveur de Diodore une lettre qu'il avait reçue de saint Basile, et aussi d'autres témoignages, il réplique : « Pourtant, ils n'admirent point Origène à qui Grégoire le Thaumaturge a décerné des éloges sans fin. » Col. 1377 C. Et c'est tout l'origénisme qu'on trouve chez notre Léonce. Suffit-il pour que l'on puisse identifier notre Léonce avec celui de la *Vita Sabæ ?* Tout seul, non. Mais il faut y joindre les indications marginales du manuscrit mentionnées ci-dessus, se rappeler la charge à fond exécutée contre Théodore de Mopsueste, que les origénistes palestiniens avaient en spéciale haine, prendre garde à un certain grossissement d'optique et peut-être de partialité chez l'auteur de la *Vita Sabæ* trop mêlé personnellement aux événements qu'il raconte. Tout cela, uni aux circonstances très favorables de temps (Léonce l'origéniste mourut en 542 et Léonce l'écrivain composa ses ouvrages entre 529 et 543), tout cela crée une certaine présomption en faveur de l'identification des deux Léonce.

Conclusion. — On a dit que Léonce de Byzance a été le premier des scolastiques et qu'il a introduit l'aristotélisme dans l'explication du dogme. Cela lui assurerait une place de première importance parmi les théologiens. Ermoni, *De Leontio byzantino*, Paris, p. 2-3. Il y a quelque exagération dans ces appréciations. Il est vrai que Léonce a utilisé bien plus abondamment qu'on n'avait fait avant lui les concepts logiques et spécialement les catégories d'Aristote dans son exposition de la doctrine chrétienne; mais il faut remarquer que, dans les parties vitales de sa christologie, ce n'est point d'Aristote mais plutôt de Platon qu'il dépend. C'est à Platon qu'il emprunte son anthropologie sur le modèle de laquelle il construit sa christologie. Mais Platon non plus, ne suffit pas à rendre raison de la construction théologique de Léonce. Au vrai, Léonce déclare qu'il n'a pas appris la philosophie du dehors, c'est-à-dire celle des païens : il se proclame le disciple des Pères. C'est des Pères, en effet, surtout de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze, qu'il a tiré ses principales notions de métaphysique théologique sur la nature et l'hypostase. C'est à travers les Pères, et ici on peut penser à Némésius d'Émèse, bien que Léonce ne le nomme pas, qu'il a reçu l'anthropologie platonicienne. C'est des Pères aussi qu'il a reçu le terme et l'idée de ἐνυπόστατον, si important dans la solution du problème christologique. Cf. Junglas, *op. cit.*, p. 148-162. Il l'expose toutefois avec une netteté particulière. Son grand, son très grand mérite est d'avoir analysé avec une profondeur, une finesse, une précision inconnue jusqu'alors les concepts de nature et d'hypostase et d'avoir mis en lumière leurs propriétés et leurs rapports mutuels. C'est Léonce qui a conduit le concept d'hypostase jusqu'à sa suprême explication philosophique en en marquant l'essence dans l'existence autonome, εἶναι καθ'ἑαυτό. Il a ainsi donné la raison vraie et dernière pourquoi l'humanité du Christ n'est pas une personne. Rien que pour avoir rendu ce service à la christologie, il a droit à une place d'honneur dans le chœur brillant des théologiens de l'ère byzantine. Il a su de plus faire un tout cohérent et ordonné des matériaux légués par les Pères touchant le mystère du Christ et opérer une synthèse, très satisfaisante pour l'esprit, des apparentes oppositions de la théologie cyrillienne et de la doctrine chalcédonienne. Il est de plus, un polémiste de premier ordre dont le style sobre et plein ne laisse point d'issue à l'adversaire. Ses attaques contre Théodore de Mopsueste ont dû contribuer pour une bonne part à la condamnation de ce docteur au concile de 553. Sa lutte contre les aphthartodocètes est une merveille du genre polémique dialogué et lui a donné occasion d'exposer une sotériologie remarquable pour l'époque par son caractère compréhensif. Le mérite de Léonce a été apprécié et son influence s'est exercée très sérieusement après sa mort. Plusieurs ouvrages composés dans le demi-siècle qui le suivit, le *De sectis*, l'*Adversus nestorianos*, le *Contra monophysitas*, monnayent l'or fin de sa doctrine. La *Doctrina Patrum* cite en entier ses *Triginta capita* contre Sévère, et jusque dans saint Jean Damascène, il n'est pas rare de retrouver trace des explications théologiques du savant moine de Byzance.

Pour les œuvres de Léonce, voir dans le corps de l'article, col. 401 sq. — Anciennes notices ou indications : voir dans Migne, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 1185-1194, qui en indique un grand nombre et en reproduit quelques-unes. Ouvrages récents : Fr. Loofs, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der Griechischen Kirche*. I Teil : *Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz*, Leipzig, 1887, dans *Texte und Untersuchungen*, t. III, fasc. 1 et 2; sur cet ouvrage, L. Duchesne, dans *Bulletin critique*, 1887, t. VIII, p. 381-384; W. Rügamer, *Leontius von Byzanz, ein Polemiker aus der Zeit Justinians*, Wurzbourg, 1894; cf. sur ce livre Loofs, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. V, p. 185-191; V. Ermoni, *De Leontio byzantino et de ejus doctrina christologica*, Paris, 1895; cf. sur cet ouvrage, Loofs, *Byzantinische Zeitschrift*, t. VI, p. 417-419; A. Ehrhard dans *Geschichte der byzantinischen Literatur* de Krumbacher, 2ᵉ édit., Munich, 1897, p. 54-56; Joseph Fessler, *Institutiones Patrologiæ*, édit. B. Jungmann, 1892, t. II *b*, p. 495-506; Bardenhewer, *Patrologie*, Fribourg, 3ᵉ édit., 1911, p. 472 sq.; trad. française, Paris, 1899, t. III, p. 16-20; J. P. Junglas, *Leontius von Byzanz, Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen*, Paderborn, 1908, dans les *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschicte* de Ehrhard et Kirsch, t. VII, fac. 3; F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im VI Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Munster, 1899; Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, Paris, 1912, p. 151-159 et *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes*, Paris, 1921, p. 223-227; voir aussi l'article sur Léonce de Byzance dans *Kirchenlexicon*, t. VII, 1891, col. 1821-1824 (Bardenhewer), et dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XI, 1902, p. 394-398 (Loofs); supplément, t. XXIV, 1913, p. 15 (par le même).

V. Grumel.

2. LÉONCE DE JÉRUSALEM, théologien grec du XIIᵉ siècle. — Né vers l'an 1100 à Stroumnitza en Macédoine, il quitta sa patrie à la mort de son père pour se rendre à Constantinople. Chemin faisant, il prit l'habit au monastère de Ptélédion, dans la banlieue de la capitale; il s'attacha ensuite à l'évêque de Tibériade, qui avait pris logement au monas-

tère d'Auchénolaccos, sur la rive asiatique du moyen Bosphore. Quand vint le moment pour l'évêque de Tibériade de regagner son diocèse, Léonce le suivit, mais comme il était encore très jeune, il se fixa, sur les conseils de son maître spirituel, au monastère de Patmos, où ils avaient tous deux fait escale. Il ne tarda pas à y remplir des fonctions importantes, et il était économe général en 1157, à la mort de l'abbé Théoctiste. Devenu supérieur à son tour, il reçut la prêtrise, et devint bientôt le personnage ecclésiastique le plus important de la mer Égée. Aussi l'empereur Manuel voulut-il profiter du passage de Léonce à Constantinople pour lui confier la succession du métropolitain de Russie, Clément, qui venait de mourir (1174). Léonce refusa; il fit de même pour l'archevêché de Chypre; mais le patriarcat de Jérusalem étant devenu vacant par la mort de Nicéphore, Léonce accepta d'en devenir titulaire. Jérusalem étant alors occupée par les Latins, le nouveau patriarche ne put prendre possession de son poste, bien qu'il se fût rendu dans la ville sainte, et, sur l'invitation de Manuel Comnène, il revint à Constantinople peu de temps avant la mort de l'empereur, survenue le 24 septembre 1180. Léonce suivit de près son protecteur dans la tombe. Après avoir assisté en compagnie de Théodose de Constantinople (1178-1183) aux derniers moments du patriarche d'Antioche, Cyrille, il mourut, lui-même le 14 mai 1185 et fut inhumé à l'intérieur de l'église de Saint-Michel τῶν Στεί́ρου dans un cercueil envoyé par l'empereur Andronic Ier Comnène (1183-1185).

On a de lui des *Chapitres sur la sainte Trinité*, qui roulent presque exclusivement sur la célèbre parole de l'Évangile : *Pater major me est.* On sait que ce texte donna lieu sous l'empereur Manuel à une vive et longue controverse, renouvelée des ariens. Rien d'étonnant que Léonce soit intervenu dans la querelle. Un second opuscule, qui paraît être un simple extrait de quelque ouvrage plus considérable, traite des deux sortes d'amour : Περὶ διαφορᾶς ἔρωτος.

La vie de Léonce a été écrite par le moine Théodose de Constantinople, qui affirme avoir connu plusieurs de ses disciples; elle se trouve dans le rarissime recueil intitulé : Λόγοι πανηγυρικοὶ ιδ' τοῦ... ἀρχιεπισκόπου Φιλαδελφείας... κυροῦ Μακαρίου τοῦ Χρυσοκεφάλου, Cosmopolis, c'est-à-dire Vienne, vers 1793, p. 380-434. Elle est suivie des traités signalés ci-dessus, p. 334-448. Les notices dont Léonce est l'objet dans divers ouvrages même récents sont totalement erronées. Pour ne citer que des ouvrages traitant *ex professo* du patriarcat de Jérusalem, voir Le Quien, *Oriens christianus*, t. III, p. 504; Ch. A. Papadopoulos, Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων, Jérusalem, 1910, p. 400-401. — Extraits de la vie dans J. Troiskij, Ἰωάννου τοῦ Φωκᾶ ἔκφρασις, Saint-Pétersbourg, 1889, p. XVI-XXV. Papadopoulos à la suite de A. Ehrhard, dans K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Munich, 1897, p. 204, fait mourir Léonce en 1190, alors que son biographe dit expressément qu'il mourut *peu avant* l'empereur Andronic Ier Comnène.

† L. Petit.

LEONE Denis, dominicain italien, né à Lecce, de qui l'activité théologique s'exerça dans la première moitié du XVIIe siècle; il mourut après 1670. On a de lui un volumineux commentaire des cinquante premières questions de la Somme de saint Thomas: *In Iam Partem D. Thomæ Aquinatis articulorum formationes, commentaria et disputationes*, 3 vol., Lecce, 1651, 1655; Naples, 1671, et quelques ouvrages philosophiques : *Opuscula logicalia*, Lecce, 1665; *Physicalia juxta mentem D. Thomæ*, Lecce, 1670.

Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, t. II, Paris, 1721.

M.-D. Chenu.

LEONI Jean-François de Carpi, frère mineur capucin de la province de Lombardie, enseigna avec honneur la théologie et le droit canonique, ce qui lui valut d'être choisi par Ferdinand-Charles IV de Gonzague, duc de Mantoue, pour son théologien. Le P. Leoni mourut le 11 juillet 1713, laissant les ouvrages suivants : *Enucleatio seu totius theologiæ compendiosa declaratio, continens principalia fundamenta opinionum Seraph. Angel. ac Subt. Doct., D. Bonaventuræ, S. Thomæ, ac Scoti.* in-12 Venise, 1685, *Criminalis artis anotomia pro justitiæ cultoribus præcipue regularibus... qua, quæcumque in jure procedendi via theorice et practice demonstratur*, in-4°, Mantoue, 1694; revu par son confrère, le P. Jean-Jacques de Rome, l'ouvrage du P. de de Leoni reparut sous le titre de *Formularium criminale, regularibus utile, prælatis vero fratrum minorum omnino necessarium*, Mantoue, s. d. ; *Flores decretalium regularium, seu brevis compilatio eorum omnium, quæ quoquomodo ex libris Decretalium Gregorii IX et Bonif. VIII necnon ex Clementinis, Extravagantibus Jo. XXII. et communium deduci, et ad statum regularem reduci possunt*, in-fol., Mantoue, 1699. Tiraboschi lui attribue encore une consultation, *Allegazione*, en faveur d'une religieuse accusée d'empoisonnement, Rome, 1700, et une *Apologetica risposta in cui si contengono le ragioni fondamentali di Filippo V sugli stati e monarchia di Spagna*, 1704; enfin il avait donné, sous le nom de Cesare Leoni, un discours moral, *La virtù dispregiata*, Milan, 1684.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. fr. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Tiraboschi, *Biblioteca modenese*, Modène, 1781-1786, t. III, p. 87; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 593.

P. Édouard d'Alençon.

LÉOPOLD Christophe, controversiste, né à Heideck (Bavière) en 1679, reçu dans la Compagnie de Jésus en 1694, enseigna la philosophie, puis la controverse, à Fribourg-en-Brisgau, Feldkirch, Neubourg, où il mourut en 1748. Parmi ses ouvrages, qui suscitèrent parmi les protestants de violentes polémiques, il faut citer en premier lieu ses *Dissertationes polemicæ de consensione romani Imperii cum romana Ecclesia in rebus fidei*, Augsbourg, 1714, et ses *Dissertationes historico polemicæ*, Augsbourg, 1717, en faveur de la bulle *Unigenitus* contre les accusations de Quesnel. Le P. Léopold a laissé un excellent manuel de polémique : *Panoplia seu methodus polemica*, Augsbourg, 1714.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1704 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1379.

P. Bernard.

LE PAIGE Louis Adrien, jurisconsulte français (1712-1802). — Né à Paris en 1712, il devint avocat au Parlement, bailli du Temple et conseiller du prince de Conti, très puissant parmi les jansénistes. A la Révolution, il fut partisan déclaré de la Constitution civile du clergé. Il recueillit, comme janséniste, une très belle bibliothèque qu'il légua, en mourant, à deux jansénistes fervents, les frères Roch et Amable Paris, le premier, professeur de dessin à l'École polytechnique, l'autre employé dans les bureaux du Conseil d'Etat. Ceux-ci laissèrent la bibliothèque, composée d'ouvrages jansénistes, à la Société des Amis de Port-Royal qui la possède aujourd'hui. Le Paige mourut à Paris en 1802.

Les ouvrages de Le Paige se rapportent au Parlement dans ses relations avec l'Église et l'avocat se place toujours au point de vue gallican et janséniste; Parmi ces écrits, il convient de citer : *Annales pour servir d'étrennes aux amis de la vérité*, in-24, s. l., l'ouvrage est parfois intitulé : *Prothéisme de l'erreur*

ou *Annales historiques contenant les faits qui ont précédé la Bulle UNIGENITUS et qui ont rapport depuis l'année 1540 jusqu'à l'établissement des Jésuites.* — *Histoire abrégée du Parlement durant les troubles du commencement du règne de Louis XIV*, in-12, s. l., 1754. — *Lettres pacifiques* ou *Recueil des lettres pacifiques*, in-12, Paris, 1752; in-4°, Paris, 1754; revues, corrigées et considérablement augmentées par l'auteur, et autres pièces relatives, in-12, Paris, 1755. — *Lettres historiques sur les fonctions essentielles du Parlement, le droit des Pairs et les lois fondamentales du royaume*, 2 vol. in-12, Amsterdam, 1753-1754; cet écrit est attribué à Le Paige par Barbier. — *Réflexions sur les lois que les souverains sont en droit de faire pour rétablir la paix dans leurs États, quand ils sont troublés par les disputes de religion*, in-12, s. l. s. d. — *Mémoires au sujet d'un écrit de l'abbé Capmartin de Chaupy contre le Parlement, intitulé : Observations sur le refus que fait le Chatelet de reconnaître la Chambre royale*, in-4°, s. l. s. d. — *Histoire de la détention du cardinal de Retz et de ses suites pour montrer combien il est essentiel de prendre les voies régulières de l'ordre judiciaire pour la punition des délits commis par les évêques et dans quels défilés on se jette, quand on ne suit que les voies d'une autorité arbitraire*, in-12, Vincennes, 1755. Cet écrit, ainsi que le suivant, a été composé en collaboration avec le Président de Ménières : *Histoire de la détention du cardinal de Retz à Vincennes*, in-12, Paris, 1755. — *Lettres sur les lits de justice*, in-12, Paris, 1756 et nouv. édit. in-12, Paris, 1787. — *La théologie suppliante aux pieds du Souverain Pontife*, pour lui demander l'intelligence et l'explication de la bulle *Unigenitus*, pour la conservation de la paix et de la liberté dans les écoles, pour la défense de la pure et saine doctrine des conciles et des saints Pères et pour confondre à jamais les hérétiques et les hommes pervers qui abusent de la condammnation indéfinie de propositions susceptibles de divers sens pour autoriser leurs erreurs et leur morale relâchée, in-12, Cologne, 1756; c'est une traduction d'un ouvrage du P. Serry. — *La légitimité et la nécessité de la loi du silence contre les réflexions d'un prétendu docteur en théologie de l'Université de ***, sur la Déclaration qui impose le silence*, in-12, s. l. 1759. — *Lettres à un magistrat sur la démarche de M. de Montgeron*, in-4°, s. l. s. d. — *Vrai point de vue de la loi du silence*, in-12, s. l., 1759. — *Réflexion sur l'attentat commis le 3 septembre 1758 contre la vie du du roi de Portugal*, in-12, 1759, et *Réponse au Jésuite, auteur de la lettre au sujet de la découverte de la conjuration formée contre le roi de Portugal*, in-12, s. l., 1759. La lettre du prétendu jésuite était de Bury. — *Observations sur les actes de l'Assemblée du clergé de 1765*, in-12, Paris, 1765, avec une préface et une conclusion du P. Viou, dominicain. — Le Paige est l'auteur de la seconde partie de l'*Histoire générale de la naissance et des progrès de la Compagnie de Jésus*, ouvrage de l'abbé Coudrette et il a fait l'analyse, très partiale, des constitutions de la Soclété.

Michaud, *Biographie universelle*, art. *Paige*, t. XXXI, p. 621; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 187-188; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 181-182 (donne une bibliographie très complète); Feller-Pérennès, *Bibliographie universelle*, art. *Paige*, t. IX, p. 339; Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, 2 vol. in-8°, Paris, 1922, t. II, *passim*.

J. CARREYRE.

LE PELETIER Michel, évêque d'Angers (1661-1706), naquit à Paris le 4 août 1661 de Claude Le Peletier, surintendant des finances et eut comme frère Charles Maurice, supérieur de Saint-Sulpice. Il fut abbé de Jouy en 1678. Nommé évêque d'Angers le 15 août 1692, à la mort d'Henri Arnauld, il fut sacré à Paris le 16 novembre 1692 et il prit possession de son siège le 10 janvier 1693. Arrivé dans son diocèse, il s'appliqua à combattre les écrits jansénistes dont son prédecesseur avait, sinon favorisé, du moins, toléré la diffusion; il établit les retraites ecclésiastiques et fonda les conférences dont le recueil a été publié sous le nom de *Conférences d'Angers*. Nommé évêque d'Orléans, le 3 avril 1706, il n'eut pas le temps de prendre possession de ce siège, car il mourut le 9 août 1706.

Le Peletier a publié des *Ordonnances* remarquables, discutées dans les synodes qu'il tenait chaque année le mercredi avant la Pentecôte. C'est sous son inspiration que parurent les *Conférences d'Angers* dont le premier et principal et rédacteur fut François Babin (1651-1734), qui en publia, sous l'épiscopat de Le Peletier et de son successeur, Poncet de La Rivière, les dix-huit premiers volumes. Voir art. BABIN, t. II, col. 4-5.

Joseph Grandet, *Les saints prêtres français du XVII[e] siècle*, publié par G. Letourneau, 1[re] série, Angers et Paris, 1897, p. 347-398; G. Letourneau, *Histoire du séminaire d'Angers depuis son union à Saint-Sulpice en 1696 jusqu'à nos jours*, Angers et Paris, 1895, p. 20-71; Jean, *Les évêques et les archevêques de France de 1682 jusqu'à 1801*, in-8°, Paris, 1891, p. 426.

P. CARREYRE.

LEPELLETIER Claude, ecclésiastique français (XVIII[e] siècle) — Né à Faucogney, en Franche-Comté, il exerça d'abord le ministère dans le diocèse de Lyon. Mais bientôt son zèle contre le jansénisme lui valut la bienveillance de Mailly, archevêque de Reims, qui, en 1719, le nomma curé de Saint-Pierre de Reims et chanoine de la cathédrale. Pour des accusations multiples que les *Nouvelles ecclésiastiques*, à maintes reprises, enregistrent comme vraies, bien que Lepelletier ait protesté de son innocence, dans une lettre au *Journal de Trévoux* (novembre 1730, p. 2073-2076), il fut exilé plusieurs fois, à partir de 1725. Il vint enfin à Paris, et l'Assemblée du clergé, pour reconnaître ses services en faveur de la religion, lui accorda, au grand scandale des *Nouvelles ecclésiastiques*, une pension de cinq cents livres, en 1730. Vers 1735, Lepelletier se retira à l'abbaye de Septfonts (Allier), où il composa et réédita plusieurs de ses écrits, presque tous dirigés contre le jansénisme qui le poursuivit durant toute sa vie. Il mourut dans sa famille à Faucogney, le 12 juillet 1743, dit Michaud, mais seulement vers 1751, dit Picot, qui paraît mieux renseigné.

Les écrits de Claude Lepelletier sont très nombreux et la plupart méritent d'être signalés pour le rôle qu'ils ont joué dans la querelle janséniste au XVIII[e] siècle. Les voici par ordre de dates : *La pratique et les règles des vertus chrétiennes* (amour de Dieu, amour du prochain et pénitence), *tirées de l'Écriture Sainte*, 3 vol. in-12, Lyon, 1713 (*Journal de Trévoux* de mai 1713, p. 817-820). — *Réflexions critiques sur le Nouveau Testament de la version de Huré*, in-12, Lyon et Paris, 1715; l'auteur s'applique à montrer l'infidélité de cette version. — *Justification de la Constitution où l'on réfute tout ce que le P. Quesnel et ses partisans ont écrit pour justifier les cent une propositions condamnées et pour combattre l'instruction pastorale des évêques de France*, in-12, Lyon, 1715. — *Nouvelle défense de la Constitution de N. S. P. le pape qui porte condamnation du Nouveau Testament du P. Quesnel*, où l'on démontre l'héréticité de plusieurs et la fausseté de toutes les propositions extraites du Nouveau Testament, condamnées par N. S. P. le pape Clément XI et ensuite par toute l'Église, in-12,

Lyon, 1715 (*Journal de Trévoux* de sept. 1715, p. 1501-1505). — *La Constitution, règle de foi et de discipline*, où l'on montre qu'elle est fondée sur la doctrine de l'Église, de saint Paul et de saint Augustin, qu'elle est un jugement de toute l'Église et que ceux qui la combattent tombent en contradiction, in-12, Anvers, 1717. — *Dénonciation du traité philosophique et théologique sur l'amour de Dieu de Dupin*, in-12, Lyon, 1717. — *Réfutation du Mémoire publié en faveur de l'appel des quatre évêques*, adressée à M. l'évêque de Mirepoix, avec les témoignages de l'Église universelle en faveur de la bulle *Unigenitus*, 2 vol. in-8°, Bruxelles, 1718. Cet écrit est plus probablement de Lepelletier. — *Traité dogmatique de la messe pour servir de justification à la censure des évêques contre le P. Le Courayer et les Anglais*, in-12, Paris, 1724. — *Traité de la pureté chrétienne, tiré de l'Écriture Sainte*, in-8°, Liége, 1725. — *Traité dogmatique et moral de la grâce universelle*, tiré du Nouveau Testament, dans lequel on détruit toutes les erreurs sur la grâce et la rédemption, in-8°, Luxembourg 1725 (*Journal de Trévoux* de nov. 1725, p. 1956-1959). — *Traité dogmatique et moral de la pénitence*, tiré des Livres saints, dans lequel on expose, par la pure parole de Dieu, tout ce que le pêcheur doit faire pour obtenir le pardon de ses péchés et pour recevoir avec fruit le sacrement de pénitence et l'eucharistie, in-12, Paris, 1728, dédié à la reine (*Journal de Trévoux* d'octobre 1728, p. 1949-1952; *Journal des Savants* de juillet 1728, p. 403-404). — *Traité de la charité envers le prochain et de ses vrais caractères*, tiré des Livres Saints, dans lequel on expose, par les propres paroles de l'Écriture sainte, nos devoirs généraux et particuliers à l'égard du prochain, dédié à la reine, in-12, Paris, 1729 (*Journal de Trévoux* d'août 1729, p. 736-739; *Journal des Savants* d'avril 1729, p. 237-239). — *Traité de la charité envers Dieu*, ou *de l'amour de Dieu et de ses vrais caractères*, dans lequel on expose, par les propres paroles de l'Écriture sainte, nos devoirs à l'égard de Dieu et l'on réfute les erreurs opposées, dédié aux évêques de France, 2 vol. in-12, Paris, 1729. Dans cet écrit, Lepelletier enseigne que la grâce de Dieu n'est refusée à personne; il fut condamné par un arrêt du Conseil du 31 août 1732 et il avait été fort loué par le *Journal de Trévoux* de février 1731, p. 197-217 (*Journal des Savants* de janvier 1730, p. 9-11; *Nouvelles ecclésiastiques* du 3 février 1730, p. 2-3 et du 17 juin 1730, p. 9-10). — *Nouvelle défense de la Constitution de N. S. P. le pape portant condamnation du Nouveau Testament du P. Quesnel* dans lequel on montre qu'elle est règle de foi, 2 vol. in-12, Rouen, 1729. C'est la réédition d'un ouvrage déjà publié en 1715. Ces deux écrits furent condamnés au Parlement de Paris, le 15 avril 1733, après le réquisitoire de Jean-Baptiste Maximilien Titon (*Nouvelles ecclésiastiques* du 4 juin 1729, p. 91 et du 4 mai 1733, p. 75). — *L'Imitation de Jésus-Christ*, traduction nouvelle, fidèle et littérale, dédiée à la Reine, in-12, Paris, 1731. Lepelletier prétend que toutes les autres traductions sont défectueuses, parce que leurs auteurs ignoraient « ou la basse latinité ou la haute spiritualité ». Le *Journal de Trévoux* d'avril 1731, p. 616-637, conteste les prétentions de Lepelletier. — *Dénonciation des erreurs de M. l'évêque de Troyes*, in-12, Avignon, 1735. Dans cet écrit, Lepelletier dénonce à Languet de Gergy, archevêque de Sens, les Instructions pastorales de Bossuet, évêque de Troyes, son suffragant, comme hérétiques et formellement opposées à la bulle *Unigenitus*. Un arrêt du 2 juillet 1735 assigna le sieur Lepelletier « en la Cour pour être ouï sur les faits, » et le même arrêt condamna la dénonciation à être lacérée et brûlée par l'exécuteur de la Haute Justice. (*Nouvelles ecclésiastiques* du 20 octobre 1735, p. 165-166 et du 26 décembre 1743, p. 195). Un des ouvrages dénoncés par Lepelletier était la *Justification des Réflexions morales de Quesnel*, œuvre posthume de Bossuet, évêque de Meaux et publiée par son neveu, l'évêque de Troyes, qui l'avait peut-être falsifiée.

A côté de ces écrits, tous dirigés plus ou moins directement contre Quesnel et ses disciples, Lepelletier a composé quelques autres ouvrages, moins polémiques : *Traité de la dévotion au Saint-Esprit*, tiré des Livres saints, par un solitaire de Septfonts, in-12, Paris, 1735. — *Traité de la dévotion au Sacré-Cœur*, tiré des Livres saints par un solitaire de Septfonts, in-12, Paris, 1735, et 2ᵉ édit., 1738. Le *Journal de Trévoux* d'août 1738, p. 1720, déclare ce livre « très utile pour occuper ceux qui font des retraites depuis l'Ascension jusqu'à la Pentecôte... Les prédicateurs y trouveront de quoi s'instruire et tous les fidèles de quoi s'édifier. » — *Traité des récompenses et des peines éternelles*, in-12, Paris, 1738 (*Journal de Trévoux* de février 1739, p. 380-381; *Journal des Savants* d'avril 1739, p. 244-246). — *Traité de la mort et de sa préparation*, tiré de l'Écriture sainte, dans lequel on expose, par les propres paroles de l'Écriture, tout ce que le chrétien doit faire pour se ménager une sainte mort, in-12, Paris, 1740; ouvrage nécessaire dans le temps présent, utile à tous les fidèles qui désirent de bien mourir et à tous ceux qui sont chargés de les instruire, de les consoler, de les assister à la mort... (*Journal de Trévoux* de septembre 1740, p. 1846-1855). — *Traduction du Nouveau Testament* avec des notes et un commentaire sur toutes les épîtres.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxiv, p. 224; Quérard, *La France littéraire*, t. v, p. 186-187; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. ix, p. 450; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, art. *Pelletier*, t. xix, p. 178-179; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., t. iv, col. 1398; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIᵉ siècle*, édit. 1854, t. iii, p. 431-432.

J. Carreyre.

LE PLAT Josse, juriste de Louvain (1732-1810). — Né à Malines, le 18 novembre 1732, il fit à l'Université de Louvain ses études de droit, prit la licence en 1756 et le doctorat dix ans plus tard. En 1768 il obtint une chaire de droit romain, qu'il échangea en 1775 pour une chaire de droit canonique. C'était le moment où se heurtaient à Louvain deux tendances contraires, la tendance conservatrice et la tendance régalienne qui allait bientôt aboutir au joséphisme. Le Plat prit vigoureusement partie pour cette dernière, appuyé qu'il était par l'impératrice Marie-Thérèse. Un conflit ne tarda pas à éclater avec les théologiens. Il porta d'abord sur le *casus paulinus*, c'est-à-dire sur la possibilité de dissoudre le mariage, même consommé, entre infidèles par la conversion au christianisme d'un des époux en de certaines conditions. Le P. Maugis, augustin, professeur à la Faculté de théologie, voyant que la doctrine classique commençait à rencontrer des adversaires, en France, en Allemagne et dans les Pays-Bas, l'avait défendue dans une mince plaquette, octobre 1770. Le Plat répondit par des thèses publiques, qu'il publia sous forme de dissertations. Le P. Maugis ayant répliqué, Le Plat publia une longue dissertation historico-canonique, où il attribuait aux idées répondues par les *Fausses Décrétales* l'opinion commune des théologiens sur le point en question. De ce cas particulier la discussion passa bientôt à la doctrine générale des empêchements dirimants, où Le Plat adopta avec fougue le point

de vue des régalistes suivant qui le pouvoir civil a seul le droit de déterminer les empêchements matrimoniaux. Le théologien Van der Velde ayant défendu le point de vue ecclésiastique dans son *De impedimentis matrimonii*, 1782, Le Plat, qui, dans cet ouvrage, était accusé d'imposture et d'hérésie, releva le gant avec plus de véhémence encore. La lutte s'exacerba en 1786 lors de la création par Joseph II du séminaire général de Louvain, où Le Plat devait faire un cours de droit canonique obligatoire pour les théologiens. D'ordre de Joseph II, l'enseignement serait donné d'après les *Prælectiones in jus ecclesiasticum* de Pehem, le plus intransigeant des canonistes joséphistes. Le cours de Le Plat ne pouvait manquer de susciter dans les milieux lovanistes, déjà fortement excités contre Joseph II, la plus vive hostilité. Le professeur l'accrut encore par ses maladresses et ses violences de langage; des scènes de désordre eurent lieu dans les salles de cours, puis dans la rue; Le Plat dut se retirer à Maëstricht durant la seconde partie de l'année 1787. Sur un ordre du gouvernement, il reprit son cours en janvier 1788, d'abord à Louvain, puis à Bruxelles où la Faculté de droit fut transférée. On sait que les mesures maladroites de Joseph II amenèrent dans cette ville une révolution, devant laquelle Le Plat dut s'enfuir. Il se retira en Allemagne, puis en Hollande auprès de l'abbé Mouton, qu'il aida dans la rédaction des *Nouvelles ecclésiastiques*. Sa situation était devenue fort gênée; enfin il fut, en 1806, nommé par Napoléon professeur de droit romain et directeur de la Faculté de droit de Coblence. C'est là qu'il mourut le 6 août 1810.

Associé à la direction des presses académiques du Louvain, Le Plat fut amené à rééditer à l'usage de public universitaire les œuvres des canonistes et des juristes, ses collègues flamands ou autrichiens. C'est ainsi qu'il publia : U. Huber, *Prælectiones juris civilis*, 1766, 3 vol. in-4°; Van Espen, *Commentarius in Decretum Gratiani*, 1777, 2 vol. in-8°; P. J. Riegger, *Institutiones jurisprudentiæ ecclesiasticæ*, 1779, 6 vol.; P. Stockmans, *Opera omnia*, 1783, 4 vol. in-8°; J. J. N. Pehem, *Prælectiones in jus ecclesiasticum*, 1789; en 1792 il faisait encore paraître le prospectus d'un nouveau supplément aux œuvres de Van Espen qui n'a pas vu le jour. — Dans le même genre de travaux rentre encore : *Claudii Fleurii in historiam ecclesiasticam dissertationes*, 1780, 2 vol. in-8°. — Plus personnels sont les travaux relatifs au concile de Trente : Le Plat avait publié en 1779 les canons et décrets du concile, il entreprit ensuite de continuer le travail des Lovanistes qui, en 1561, avaient réuni un bon nombre de documents. C'est ainsi qu'il compila : *Monumentorum ad historiam concilii Tridentini potissimum illustrandam spectantium amplissima collectio*, Louvain, 1781-1787, 7 vol. in-4°, contribution très précieuse à l'histoire du concile. — Intéressent directement le théologien les dissertations relatives aux empêchements du mariage : 1. *Dissertation historico-canonique sur l'indissolubilité du mariage de l'infidèle converti*, 1771; 2. *Josephi Maugis, Jodoci Le Plat et Paulini Nervii dissertationes tres in Casu Apostoli, I Cor., VII, 12 sq.*, Louvain et Gallipoli, 1770-1772, 3 vol. in-8°; 3. *Collectio variarum dissertationum casum Apostoli, I Cor. VII, 12 sq. illustrantium*, Liége, 1773; 4. *Dissertatio canonica de sponsalibus et matrimoniorum impedimentis*, Louvain, 1783; 5. *Vindiciæ dissertationis canonicæ de sponsalibus et matrimoniorum impedimentis;* 6° *Dissertation contre l'autorité des règles de l'Index*, 1783; 7. *Lettres d'un théologien canoniste à N. S. P. le pape Pie VI au sujet de la bulle AUCTOREM FIDEI*, Bruxelles, 1796. — Enfin d'autres écrits de Le Plat ont directement pour objet les incidents de la vie universitaire : *Recueil de quelques pièces de l'Université de Louvain*, Lille, 1783; *Observation sur la déclaration de l'archevêque de Malines concernant l'enseignement du Séminaire général*, 1789.

Marant, *Relation fidèle de la dispute élevée entre les docteurs de théologie de Louvain*, Lille, 1786; A. Verhaegen, *Les cinquante dernières années de l'Université de Louvain*, Liège, 1884; Ch. Piot, art. *Le Plat* dans *Biographie nationale de Belgique*, t. XI, p. 877-881; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V *a*, col. 807-808.

É. AMANN.

LE PORCQ Jean, prêtre de l'Oratoire (1636-1722). — Il naquit à Boulogne le 28 octobre 1636; fit ses humanités et sa philosophie à Boulogne, puis au Mans et entra à l'Oratoire le 1er février 1654; il reçut la prêtrise le 2 avril 1661. Après avoir étudié la théologie à Saumur, il enseigna la philosophie à Vendôme, puis la théologie à Saumur (1670-1673), à Riom (1673-1675) et au Mans (1675-1682). Il continua d'enseigner la théologie, durant quarante-six ans et il ne cessa cet enseignement qu'en 1717 « à cause de sa caducité et qu'il bredouillait un peu sur la fin. » Il mourut le 5 avril 1722.

Le Porcq n'a laissé qu'un seul ouvrage et il est dirigé contre le jansénisme; il a pour titre : *Les sentiments de saint Augustin sur la grâce opposés à ceux de Jansénius*, in-4°, Paris, 1682. L'auteur veut prouver que Jansénius a mal compris saint Augustin et, contre l'évêque d'Ypres, il s'efforce de montrer : 1. que saint Augustin n'a jamais affirmé que toutes les grâces sont infailliblement efficaces, car il en est qui n'obtiennent pas le résultat pour lequel Dieu les a données; 2. Aucune grâce n'impose à la volonté un consentement nécessaire. De ces affirmations Le Porcq donne des preuves multiples et ensuite il répond aux objections. Arnauld et Nicole jugèrent très sévèrement cet ouvrage qui valut aussi à son auteur quelques inimitiés au sein de sa congrégation. Cependant, en 1700, parut une seconde édition, revue, corrigée et augmentée par l'auteur en divers endroits, marqués à la fin de la préface et, en particulier, d'une dix-septième preuve où l'on fait voir « l'opposition des sentiments de Jansénius avec l'esprit de piété, par les ouvrages de piété des auteurs de ce temps de la plus grande réputation, » in-4°, Lyon, 1700.

Michaud, *Biographie universelle*, art. *Porcq*, t. XXXIV, p. 107-108; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1083; Ingold et Bonnardet, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, t. IV; *Les Pères de l'Oratoire, recommandables par leur piété et par les lettres, qui ont vécu sous le P. de Sainte-Marthe, cinquième supérieur général*, par le P. Louis Batterel, p. 514-522.

J. CARREYRE.

LÉPORIUS, moine, puis prêtre, auteur d'une hérésie christologique au début du Ve siècle. I. Vie. — II. Erreurs.

I. VIE. — Le *curriculum vitæ* de Léporius est difficile à établir. Au début du *De incarnatione Christi*, l. I, c. II, *P. L.*, t. L, col. 18, Cassien parle d'une erreur christologique qui a commencé à se développer dans la ville de Belley (à moins qu'il ne faille comprendre Trèves); il semble ensuite faire de Léporius le principal représentant de cette doctrine; et ses termes donnent à croire qu'il est entré lui-même en relation avec ce personnage. On en a conclu que Léporius avait été moine dans le monastère que dirigeait à Marseille l'auteur des *Collationes*. Il s'y serait fait remarquer par des opinions théologiques suspectes. Cassien l'accuse nettement d'avoir donné dans les erreurs pélagiennes, ce que répète fidèlement Gennade, *De vir. ill.*, n. 59, *P. L.*, t. LVIII.

col. 1003, *præsumens de puritate vitæ, quam arbitrio tantum et conatu proprio non Dei adjutorio obtinuisse credebat. Pelagianum dogma cœperat sequi.* Toujours d'après Cassien, le moine gaulois mêlait à ces vues dangereuses des opinions plus que singulières sur l'union en Jésus-Christ des deux natures divine et humaine. Tout occupé au moment où il écrit ces lignes à établir une parenté entre le pélagianisme et le nestorianisme, Cassien s'efforce de retrouver dans Léporius ces deux hérésies unies par un lien logique. Mais toute cette dissertation écrite dans l'émoi des premières querelles nestoriennes sent bien l'*a priori*, et il y a lieu de se méfier des indications que nous trouvons consignées dans le premier livre du *De incarnatione Christi.*

Ce qu'il y a de certain, c'est que les bizarreries théologiques de Léporius, consignées dans une lettre qui circula dans le Sud de la Gaule, finirent par attirer l'attention de l'épiscopat. L'évêque de Marseille et plusieurs de ses collègues, condamnèrent Léporius et sans doute l'excommunièrent ainsi que plusieurs de ses adhérents. Tout ce monde se réfugia en Afrique, envoyé nous semble-t-il, à Augustin par les évêques mêmes qui les avaient condamnés. A lire la lettre qu'Augustin écrira un peu plus tard aux évêques gaulois, *Epist.*, CCXIX, *P. L.*, t. XXXIII, col. 991, on a l'impression que le principal coupable n'avait montré aucune opiniâtreté et que c'était autant pour obéir aux ordres des évêques gaulois que pour mettre sa conscience en règle, qu'il se rendit auprès de la grande lumière de l'Église d'Afrique. C'est, en tout cas, dans les termes les plus affectueux qu'Augustin parle de son édifiante soumission. De ce beau succès les évêques d'Afrique tinrent à prévenir sans retard leurs collègues des Gaules — Léporius resta dès lors en terre africaine; il y était encore en 430, quand Cassien rédigeait le *De incarnatione*, cf. l. I, c. IV, col. 24, et il était prêtre. Comme par ailleurs il est fait mention à deux reprises dans les œuvres d'Augustin d'un prêtre d'Hippone nommé Léporius, *Epist.*, CCXIII et *Serm.*, CCCLVI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 966, et t. XXXIX, col. 1578, on a conjecturé, non sans raison, qu'Augustin avait agrégé le moine gaulois au clergé de sa ville épiscopale, soit que Léporius fût déjà prêtre quand il aborda en Afrique, soit qu'il ait été ordonné par Augustin lui-même. Mais cette hypothèse n'est pas acceptée par tous les critiques. — La date même où Léporius fut amené à se rétracter ne peut être fixée avec certitude. L'année 426 ou même 428 est indiquée aujourd'hui avec assez de fermeté, mais elle ne laisse pas de présenter quelques difficultés. En particulier il semble assez malaisé d'admettre que l'évêque Proculus de Marseille, à qui est adressée la lettre de saint Augustin annonçant la soumission de Léporius, ait été encore en vie en 428. Il était déjà évêque avant 380, et tout porte à croire, comme Tillemont l'avait déjà remarqué, *Mémoires*, t. X, p. 699, qu'il était mort vers 418 ou 419. Les pièces publiées dans le *Gallia christiana novissima* d'Albanès et U. Chevalier, t. II, p. 11 ne nous semblent pas apporter de lumières nouvelles sur les dernières années de Proculus. La lettre d'Augustin est adressée également à un certain Cyllenius ou Quillinius. Les critiques du XVII[e] siècle en faisaient un évêque d'Aix; nous en sommes beaucoup moins sûrs qu'eux, et l'identité de ce prélat est loin d'être établie. Par ailleurs on n'a guère de raisons de choisir, parmi les multiples conciles d'Afrique du début du V[e] siècle, celui qui se serait occupé de la question de Léporius, si tant est que l'affaire ait été réglée en un véritable concile. — Si l'on admet l'identité de l'hérétique Léporius et du prêtre d'Hippone deux fois mentionné par Augustin, il y a avantage, semble-t-il à placer le règlement de l'affaire plus près de 418 que de 428; mettons que les premières manifestations aient eu lieu peu après 415, date de l'arrivée de Cassien en Gaule. — Ce petit problème chronologique, qui a exercé la sagacité des érudits d'autrefois, n'a pas, d'ailleurs fort grande importance au point de vue qui nous occupe ici.

II. ERREURS. — Les erreurs christologiques propagées par Léporius sont signalées dans le *Libellus satisfactionis* (ou *emendationis*), adressé par le moine converti et ses adhérents aux évêques gaulois qui les avaient condamnés. Texte dans *P. L.*, t. XXXI, col. 1221 sq. Aux doctrines qu'il avait précédemment soutenues et qui, à en croire Cassien, avaient fait un gros scandale, Léporius oppose la profession de foi qui lui a été suggérée par l'épiscopat africain; les signatures d'Aurèle, évêque de Carthage, d'Augustin, évêque d'Hippone et de deux autres prélats garantissent l'authenticité de la pièce expédiée en Gaule et, sans doute aussi, l'orthodoxie de l'exposé doctrinal du moine. Cette dernière remarque a son importance, elle permet de considérer le *libellus* comme une expression de la doctrine christologique de l'Église africaine, disons de l'Église latine tout entière. A la date où se produit un tel document, quelques années avant le grand conflit qui va diviser les Églises orientales, il est utile de pouvoir constater comment l'Occident exprime sa foi au mystère de l'Homme-Dieu, quelles formules il préconise, quelles erreurs il entend rejeter. Ce n'est pas à dire néanmoins qu'il faille porter, comme l'ont fait certains critiques, cet exposé christologique au compte de saint Augustin et s'en servir, sans plus, pour reconstituer la doctrine de l'évêque d'Hippone. La christologie de celui-ci présente des nuances extrêmement délicates que l'on chercherait en vain dans notre document, et ce dernier contient d'autre part quelques expressions qu'on aurait peine à faire endosser à l'auteur du *De Trinitate.*

L'exposé tant des erreurs condamnées par Léporius que des doctrines imposées à son adhésion n'est pas facile à faire. Le texte, tel que l'ont publié les divers éditeurs est bien médiocre, parfois incompréhensible, et, en toute hypothèse, très difficile à amender. L'ordonnance des matières n'en est pas non plus la vertu maîtresse. Léporius semble vouloir commencer par un exposé des causes de son erreur, signale brièvement en quoi elle a consisté, puis, abandonnant sa confession, passe à l'exposé de la doctrine à laquelle il vient de se rallier, après quoi il revient à l'aveu de ses aberrations doctrinales, qu'il entremêle au passage de rectifications. On aurait vraiment tort de vouloir faire honneur d'une pièce aussi médiocre à saint Augustin. Tenons-la pour ce qu'elle est, l'exposé d'un prêtre, instruit sans doute, mais dont la compétence théologique est encore limitée.

1° *Exposé des erreurs.* — Telle qu'elle est schématisée par Cassien, l'erreur de Léporius se ramènerait à un adoptianisme qui se rattacherait logiquement aux doctrines des ébionites et de Paul de Samosate. Suivant le moine gaulois, le Christ aurait été un homme ordinaire, parvenu au rang divin par son étroite union avec Dieu, union que lui auraient value les mérites de ses vertus et spécialement de sa passion : *Solitarium quippe hominem Dominum nostrum Jesum Christum natum esse blasphemans, hoc quod ad Dei postea honorem potestatemque pervenit, humani meriti, non divinæ asseruit fuisse naturæ : ac per hoc eum divinitatem ipsam non ex proprietate unitæ sibi divinitatis semper habuisse, sed postea pro præmio laboris passionisque meruisse. De incarn.*, l. I, c. II, *P. L.*, t. L, col. 19-20. Après cet

exposé, où très visiblement Cassien attribue à Léporius les erreurs que, dès 430, on mettait sous le nom de Nestorius, l'auteur du *De incarnatione* s'évertue à démontrer (ce qui n'est pas l'évidence même), que ces aberrations doctrinales dérivent de l'hérésie pélagienne.

La pensée de Léporius était moins claire et moins schématique. On remarquera d'abord que, dans le *libellus*, il n'est point fait d'allusion directe aux erreurs pélagiennes; et il serait bien surprenant qu'Augustin et ses collègues n'aient pas, à pareille date, imposé au moine gaulois une répudiation explicite du naturalisme de Pélage, si Léporius avait laissé de ce côté quelque prise à la critique. On notera ceci en second lieu : parmi les hérétiques antérieurs que, selon la coutume, le converti est invité à anathématiser ne figure ni l'hypothétique Ébion, ni Paul de Samosate; il n'est question que de Photin, Arius, Sabellius, Eunomius, Valentin, Apollinaire, Manichée, *Libell.*, n. 10, *P. L.*, t. XXXI, col. 1230 A. Voilà qui infirme assez gravement la reconstitution théologique de Cassien, lequel est trop dominé par les préoccupations polémiques de l'heure où il écrit.

L'erreur de Léporius nous semble bien plutôt avoir porté sur l'union des deux natures, divine et humaine, dans la personne du Sauveur. Ancré sur une notion, juste par ailleurs, de l'immutabilité divine, le moine gaulois ne pouvait admettre que la nature divine fût entrée en composition avec la nature humaine. Se représentant bien à tort cette union comme une fusion, comme un *mixtum*, aboutissant à un *tertium quid* qui n'était plus ni humain, ni divin, il rejetait et cet eutychianisme avant la lettre et toute union de l'élément divin et de l'humain en Jésus; entre eux il y avait simple juxtaposition : *minime attendentes ad mysterium fidei non ipsum Deum hominem natum sed perfectum* CUM DEO *natum hominem dicebamus : pertimescentes scilicet ne divinitati conditionem assignaremus humanam. Libell.*, n. 2, col. 1223 CD. Cette conception entraînait le rejet de la communication des idiomes. Le mot, cela va de soi, ne se trouve pas dans le *libellus*, mais l'idée y est clairement exprimée. Léporius ne savait se résigner à dire qu'un Dieu ait pu naître, souffrir, mourir. Ce concept trop lâche de l'union des deux natures aboutissait, de l'aveu même de Léporius, à des conséquences beaucoup plus graves : la nature humaine risquait fort d'être conçue comme possédant tous ses constituants jusques et y compris la personnalité, et, sans le vouloir, notre théologien arrivait à la considérer comme capable de perfectionnement, à faire du Christ presque un saint comme les autres : *aptantes ad Christum laborem, devotionem meritum, fidem..., tanquam unicuique sanctorum, licet hoc numquam habuerimus in corde,* PENE *Christum similem fecimus. Lib.*, n. 8, col. 1227 BC. Semblablement on pouvait dire que le Christ, *secundum hominem*, avait pu ignorer certaines choses. *Lib.* n. 10, col. 1229 B. Enfin, allant jusqu'au bout de son idée de la juxtaposition des natures, Léporius avait avancé que, durant la passion, la nature humaine (disons comme lui, l'homme-Christ) avait été abandonnée par la divinité : *volens ita in Christo hominem assignare perfectum, quo et alienum ab his passionibus Verbum Patris assererem; et solum per se hominem egisse hæc omnia possibilitate (passibilitate?) naturæ mortalis, sine aliquo deitatis adjutorio probare conabar.* C'est en fonction de cette idée qu'il expliquait la parole du Christ en croix : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné. Lib.*, n. 9, col. 1228.

2° *Doctrine qui est opposée à ces erreurs.* — A ces erreurs, qu'il serait intéressant de comparer aux doctrines avancées dix ans plus tard par Nestorius, le moine gaulois mieux instruit oppose sa nouvelle profession de foi. *Incipit : Ergo confitemur*, col. 1224 A, *Explicit : Sic credimus, sic tenemus.*, col. 1227 A. C'est une affirmation sans ambages de l'union hypostatique (sans le mot, bien entendu). *Confitentes utramque substantiam, carnis et Verbi, unum eumdemque Deum atque hominem inseparabilem pro fidei credulitate suscepimus.* Du fait de cette inséparable union, tout ce qui était de Dieu est passé en l'homme et ce qui était de l'homme est venu en Dieu. (On remarquera cette formule archaïque de la communication des idiomes) : *Ex tempore susceptæ carnis sic omnia dicimus quæ erant Dei transiisse in hominem ut omnia quæ erant hominis in Deum venirent... ac, sicut ipse Deus Verbum totum suscipiens quod est hominis, homo sit, et adsumptus homo totum accipiendo quod est Dei, aliud quam Deus esse non possit*, col. 1224 BC.

Mais cette union n'est pas une fusion, aboutissant à un *tertium quid*. Léporius s'en explique très clairement : *absit ita credere ut conflatili quodam genere duas naturas in unam arbitremur redactas esse substantiam.* L'union s'opère par le fait que Dieu *qui ubique simul totus et ubique diffusus est per infusionem potentiæ suæ misericorditer naturæ mixtus est humanæ, non humana natura naturæ est mixta divinæ.* Cette union, qui se termine en la personne du Verbe, a pour conséquence, que, chaque substance (nous dirions aujourd'hui nature) conservant ses propriétés, il y a néanmoins communication d'une substance à l'autre : *manente in sua perfectione naturaliter utraque substantia sine sui præjudicio et humanitati divina communicent et divinitati humana participent;* aussi ne peut-on pas dire : autre est le Dieu, autre est l'homme, mais c'est vraiment le Dieu qui est homme et inversement l'homme qui est Dieu. Et ceci est vrai dès le premier moment de l'incarnation; l'union est parfaite, excluant tout progrès.

Les conséquences de cette union, d'après laquelle *una persona accipienda est carnis et Verbi* sont ensuite énoncées : Le Verbe a pris toutes les caractéristiques de la nature humaine y compris ses infirmités et ses passions (*affectus*). Mais ces souffrances il les endure *potestate non necessitate*, n. 6, col. 1225 C. (Cf. ce qui est dit un peu plus loin, n. 8, col. 1227-1228 : *hæc omnia non ut unus ex nobis necessitate consummat, sed potestatem habens animam suam ponere et potestatem habens iterum sumere illam, dignanter suscepit voluntate*). Et dès lors on peut dire en toute vérité que Dieu est né *ex homine* (c'est-à-dire de la Vierge) que, selon l'homme, Dieu a souffert et Dieu est mort. Il y a suffisamment de formules scripturaires qui justifient ces manières de parler. Inversement il faut proscrire tout expression qui pourrait faire croire que Jésus-Christ n'est pas le propre fils de Dieu mais son fils adoptif : *Placuit Deo ut credamus unicum filium Dei non adoptivum sed proprium, non phantasticum sed verum non temporarium sed æternum.* L'explication du fameux passage de Philipp., II, 6, etc., « sur le Christ qui, préexistant en forme de Dieu ne retient pas avidement son égalité avec le Père mais s'anéantit en prenant la forme de l'esclave, » amène une exégèse assez délicate. « Voyons dit Léporius comment la source de toute plénitude a pu ainsi s'anéantir. N'est-ce pas alors que la forme de Dieu prend la forme de l'esclave, alors que celui qui est le Seigneur par excellence daigne assumer les fonctions de serviteur, alors que, par pitié et par compassion pour nous, il subit ou fait des choses inférieures à lui, que le Verbe fait chair abandonne dans sa personne ce qu'il possède

dans sa nature : *Verbum caro factum evacuat in persona quod possidet in natura.* » *Lib.*, n. 7 col. 1226 D.

Revenant ensuite à quelques-unes des plus graves erreurs qu'il avait professées, Léporius leur oppose expressément sa doctrine présente. On remarquera tout au moins l'exégèse qu'il donne du texte *Deus meus, Deus meus, quare me dereliquisti* dont il avait tiré jadis de si funestes conséquences. Il avait voulu y voir la preuve que, durant les tortures de l'agonie, la nature humaine abandonnée à sa propre vertu avait trouvé en soi la force de souffrir. Voici l'explication qu'il en donne à présent « Le Christ a poussé ce cri pour montrer clairement que le Fils de Dieu allait mourir selon la chair. C'est la chair elle-même qui est censée parler toute seule, en mettant d'ailleurs le passé pour le futur, car, par la mort de la croix, le corps terrestre allait être temporairement abandonné par Dieu, non seulement par Dieu, mais par l'âme qui était unie à Dieu. » En d'autres termes, et si nous le comprenons bien, Léporius veut dire ceci : « Au moment de la mort, le corps du Christ va être abandonné par la divinité et c'est pour figurer cet abandon que la toute dernière parole du Sauveur est cette plainte angoissée du *corps* de Jésus, qui va être privé de l'union avec la divinité, pendant les trois jours qu'il passera dans le sépulcre. » Avouons qu'à tous égards le deuxième commentaire ne vaut pas mieux que le premier. Mais le texte scripturaire en question soulève de si graves problèmes !

Telle est la profession de foi de Léporius : elle montre au théologien à quel point d'exactitude était parvenue en ce début du ve siècle la christologie des latins, quelles formules elle saurait opposer aux hérésies qui allaient pulluler en Orient. La profession du moine gaulois est un premier crayon du fameux *tome à Flavien.* On la rappellera souvent dans les luttes théologiques subséquentes. C'est ainsi que Cassien en donnera quelques extraits dans le *De incarnatione*, l. I, c. v; de même saint Léon dans sa lettre à l'empereur son homonyme. *Epist.*, CLXV, *P. L.*, t. LIV, col. 1182 A (le texte est mis sous le nom de saint Augustin *ex libro Assertionis fidei*). Théodoret en fait état, *Eran.*, II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 209. Arnobe le jeune en transcrit un passage mais sans référence, *Conflict.*, l. II, c. VIII, *P. L.*, t. LIII, col. 281 B. A l'époque de la controverse théopaschite, le pape Jean II s'y réfère pour justifier l'expression de *Deus passus. Epist.*, III, *P. L.*, t. LXVI, col. 23. Quelques années plus tard, Facundus d'Hermiane en cite plusieurs extraits pour justifier l'appellation de *Mère de Dieu* donnée à Marie. *Pro defens. trium capit.*, l. I, c. IV, *P. L.*, t. LXVII, col. 545-546. Bref cette profession de foi a été considérée par l'Église latine comme une véritable tessère d'orthodoxie. Pour l'historien des dogmes elle présente un intérêt égal, puisqu'elle révèle, antérieurement à l'explosion des controverses christologiques, l'existence en Occident d'un premier essai de nestorianisme, vite enrayé d'ailleurs par la vigilance des évêques gaulois et la lucidité de saint Augustin.

Le *texte* du *Libellus*, signalé d'abord par Sirmond dans les *Concilia antiqua Galliæ*, 1629, t. I, p. 52, a été publié par le même critique l'année suivante, d'après un ms. d'Hérival dans les *Opuscula dogmatica veterum quinque scriptorum*, voir *Sirmondi opera*, t. I, p. 203 sq.; il est passé de là dans les diverses collections conciliaires, puis dans la *Bibl. Patrum* de Lyon, t. VII, p. 14 et dans la *Bibl. veterum Patrum* de Gallandi, t. IX, p. 396 sq., enfin dans *P. L.*, t. XXXI, col. 1215 sq.

Les *sources* ont toutes été indiquées au cours de l'article.

Parmi les *travaux* anciens il faut mentionner : Baronius, *Annales*, an. 420, n. 12-14, avec les remarques de Pagi, n. 9-13; Tillemont, *Mémoires*, t. XIII, p. 878-885 et les notes correspondantes; *Histoire littéraire de la France*, t. II, 1735, p. 165-175; Dom Cellier, *Hist. des auteurs eccl.*, 2e édit., t. VIII, p. 232-237; H. W. Phillott, art. *Leporius* du *Diction. of chistian biography.* — Dom Morin, *Revue bénédictine*, 1897, t. XIV, p. 102, 103 donne quelques raisons plausibles de situer à Trèves la patrie de Léporius.

É. AMANN.

LE PRÉVOST Jean (*Præpositus*), jésuite d'Arras dont on a pu écrire : « Homme d'une science éminente et d'une vaste intelligence dans un petit corps grêle et assez mal tourné. » Sotvell, *Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu.* — Il professa d'abord la philosophie à Douai, pendant quatre ans, puis la théologie scolastique tant à Louvain qu'à Douai, l'espace de seize années. Il fut créé docteur en théologie en 1617 et mourut à Mons, le 6 juin 1634. Sur le point de mourir, il prit tout haut à témoin de sa foi et de ses dispositions, le Christ en son Eucharistie : « Seigneur Jésus, dit-il, si j'ai enseigné ou écrit quoi que ce soit d'utile ou d'avantageux pour votre Église, me voici prêt à le signer de mon sang; mais si j'ai avancé quelque proposition hérétique, je la rétracte, ou même si j'ai dit quoi que ce soit d'erroné, de téméraire, de vain, de mordant ou d'imprudent, je retire tout, tout de nouveau. »

On a de lui : 1. *Commentaria in III^am partem Summæ theologicæ sancti Thomæ de incarnatione Verbi divini, sacramentis et censuris*, Douai, 1629, in-fol.; 2. *In I^am partem, de Deo uno et trino, de angelis, de operibus sex dierum*, ibid., 1631, in-fol.; *In I^am-II^æ de beatitudine, actibus humanis, peccatis, legibus et justificatione*, ibid., 1637, in-fol. Dans les questions morales il compte au nombre des auteurs qui font autorité.

Valère André, *Bibliotheca belgica*, édit. de 1739, t. II, p. 714; Richard et Giraud, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques;* Moréri, *Grand dictionnaire historique;* Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 632.

A. THOUVENIN.

LEQUEUX Claude, prêtre du diocèse de Paris (XVIIIe siècle), fut nommé, le 29 septembre 1759, vicaire desservant de la chapelle de Saint-Yves, située à Paris, rue Saint-Jacques. Il fut toujours fervent janséniste, au point que, dit-on, il jeta au feu un manuscrit que Bossuet avait composé en 1703 au sujet du Cas de conscience et dans lequel le jansénisme était critiqué. Il prit part aux convulsions et il fut même enfermé quelques jours à la Bastille pour avoir été trouvé chez une convulsionnaire. Il mourut à Paris le 30 avril 1768.

Les écrits traduits ou édités par Lequeux ont pour objet des questions religieuses et sont ordinairement présentés sous un jour favorable au jansénisme; il en est de même de quelques écrits dont il est l'auteur. Il a composé, du moins en grande partie, les ouvrages suivants : *Les dignes fruits de pénitence du pécheur converti ou image d'un véritable pénitent*, in-12, Paris, 1743; *L'année chrétienne*, — par Le Tourneux, abrégée par Lequeux, 6 vol. in-12, Paris, 1746. — *Tableau d'un vrai chrétien*, in-12, s. l., 1748. — *Le chrétien fidèle à sa vocation ou Réflexions sur les principaux devoirs du chrétien*, distribuées pour chaque jour du mois et utiles pour les retraites avec le tableau d'un vrai chrétien, composé de passages choisis des saints docteurs de l'Église, in-12, Paris, 1754. — *Le Verbe Incarné*, in-12, s. l., 1759.

Mais Lequeux est surtout connu par les nombreux ouvrages qu'il a édités ou traduits. Il faut citer ici : *Les instructions chrétiennes de Singlin*, 6 vol., in-12, Paris, 1736. — *Lettres de la duchesse de La Vallière, avec*

un abrégé de sa vie pénitente, in-12, Paris, 1767; il a fait aussi une *Histoire abrégée de la vie et de la mort de Madame de La Vallière*, qui se trouve imprimée p. CXXXVI de la préface historique que Lequeux a placée en tête de son édition des *Oraisons funèbres* de Bossuet, in-12, Paris, 1762. Dans cette même édition, il y a une *Histoire abrégée de la vie et de la mort d'Henriette Marie, reine d'Angleterre*, une *Histoire abrégée de la vie et de la mort d'Henriette Anne d'Angleterre, duchesse d'Orléans* et un *Abrégé de la vie de Louis de Bourbon, prince de Condé*. — *Traités choisis de saint Augustin, évêque d'Hippone, sur la grâce de Dieu, le libre arbitre de l'homme et la prédestination des saints*, fidèlement traduits sur la nouvelle édition latine de ces mêmes traités, imprimée à Rouen en 1754 avec les permissions ordinaires et dédiée au pape Benoît XIV, 2 vol. in-12, Paris, 1757. — *Sancti Aurelii Augustini de gratia Dei*, 2 vol. in-12, Paris, 1758; c'est le texte latin dont Lequeux donne la traduction. — *Sancti Prosperi Aquitani, sancti Leonis Magni, de gratia Dei*, in-12, Paris, 1760, avec la traduction. — *Patrum Ecclesiæ de paucitate adultorum salvandorum consensio*, in-12, Paris, 1759, œuvre de Foggini et traduction sous le titre : *Traité du petit nombre des élus*, in-12, Paris, 1760. — Lequeux prépara aussi l'édition d'un certain nombre d'ouvrages de Bossuet; il a publié en particulier : *L'exposition de la doctrine de l'Église catholique* avec une préface historique, in-12, Paris, 1761 et les *Oraisons funèbres*, in-12, Paris, 1762, avec un catalogue des écrits de Bossuet. Il fut chargé, avec dom Déforis, de préparer une édition générale de toutes les œuvres de Bossuet et il en publia le prospectus en 1766, mais il mourut avant la réalisation de ce projet et ne collabora qu'aux premiers volumes. Voir *Revue Bossuet*, supplément année 1907, p. 67-73. Avec l'ex-oratorien Leroi, il avait aussi préparé une édition de l'*Histoire des variations* qui parut en 5 vol. en 1772, après sa mort.

Lequeux a laissé un *Mémoire abrégé de la vie et des ouvrages de Mésenguy*, in-12, Paris, 1763 et un *Mémoire justificatif de l'exposition de la doctrine chrétienne*, œuvre posthume de Mésenguy, in-12, Paris, 1763.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIV, p. 240; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 199-200; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, art. *Queux*, t. X, p. 355-356; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIIIe siècle*, édit. de 1855, t. IV, p. 458-459.

J. CARREYRE.

LEQUIEN **Michel**, célèbre érudit dominicain (1661-1733). — Né à Boulogne-sur-Mer, le 8 octobre 1661, il entra chez les dominicains en 1681 et fit son noviciat à Paris; il se lia d'amitié avec plusieurs bénédictins célèbres, entre autres avec le P. Montfaucon. Il mourut, à la Maison Saint-Honoré, le 12 mars 1733.

La plupart des ouvrages de Lequien sont des ouvrages d'érudition, mais plusieurs d'entre eux se rapportent, plus ou moins directement, aux polémiques religieuses du temps. Par ordre de date, on peut citer : *Défense du texte hébreu de la version Vulgate*, servant de réponse au livre du P. Pezron, intitulé : *L'antiquité des temps rétablie*, in-12, Paris, 1690. L'écrit est divisé en deux parties, dont la première établit l'autorité du texte et la seconde son intégrité, ainsi que celle de la Vulgate. Migne a reproduit le texte de Lequien dans son *Cursus Scripturæ Sacræ*, t. III, col. 1526-1581. Le P. Pezron, auteur de l'*Antiquité des temps* répondit à Lequien dans *La défense de l'antiquité des temps* où l'on soutient la tradition des Pères et des Eglises contre celle du Talmud et où l'on fait voir la corruption de l'hébreu des Juifs, in-4°, Paris, 1691 (*Journal des Savants* du 14 et du 21 janvier 1692, p. 14-26). Le P. Lequien répliqua par un second écrit, intitulé : *L'antiquité des temps détruite* ou *réponse à l'antiquité des temps*, in-12, Paris, 1693; Lequien y maintient ses thèses et confirme ses objections par de nouvelles remarques, *Journal des Savants* du 2 fév. 1693, p 42-44. Sur cette polémique, voir *Journal des Savants, loc. cit.*, du 13 mars 1690, p. 95-100 et 27 fév. 1690, p. 80-81, et E. du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, t. V, p. 464-465, 482-484. — *Dissertations ou Remarques sur un livre intitulé : Essai de commentaire sur les prophéties* du même P. Pezron, publié dans le *Journal de Trévoux* de mars 1711, sans nom d'auteur, p. 416-465.

Lequien intervint aussi dans la fameuse question, soulevée à cette date, par le P. Le Courrayer, sur la validité des ordinations anglicanes; il publia à ce ce sujet, *Nullité des ordinations anglicanes ou Réfutation du Livre du P. Le Courrayer, intitulé : Dissertation sur la validité des ordinations des Anglais*, 2 vol. in-12, Paris, 1725. Dès la préface, il montre que l'idée de ramener l'Église anglicane au sein de l'Église catholique n'est qu'un fantôme; dans le travail lui-même, il examine en détail la question des faits et du droit. *Journal des Savants* de septembre et d'octobre 1725, p. 546-564, 640-647 et de juin 1726, p. 333-335. — *La nullité des ordinations anglicanes démontrée de nouveau, tant pour les faits que pour le droit, contre la Défense du P. Courrayer, docteur d'Oxford et chanoine régulier de Sainte-Geneviève*, 2 vol. in-12, Paris, 1730. On a accusé Lequien d'avoir ici exagéré ses thèses et le *Journal des Savants* écrit que « l'aigreur commence à gagner les deux adversaires ». Le P. Lequien ajouta à son écrit un savant *Mémoire* de l'abbé Renaudot sur le même sujet (*Journal des Savants*, de septembre et octobre 1730, p. 511-518, 586-589; *Journal de Trévoux*, d'août et de septembre 1730, p. 1470-1490, 1517-1536). Dans la *Bibliothèque française ou Histoire littéraire de la France*, t. XVI, 2e partie, il parut alors un article favorable à Le Courrayer, et ayant pour titre : *Supplément aux deux ouvrages faits pour la défense de la validité des ordinations anglicanes, pour servir de dernière défense au nouvel ouvrage du P. Lequien sur cette matière et aux censures de quelques évêques de France*. — Cependant le P. Lequien publia une *Lettre sur les ordinations anglaises* dans le *Mercure* du mois d'avril 1731, p. 682-688 ; Lequien déclare qu'il ne répondra plus à Le Courrayer car « la satire, les railleries, les insultes sont ordinairement ses preuves et ses arguments les plus forts, arguments auxquels il est difficile de répondre. » Il avait préparé des documents qu'on trouve aux Archives nationales, ms. n. *1296* (*L.* 7, 10) sous le titre : *Portefeuille provenant du P. Lequien* et contenant diverses pièces relatives à l'ordination des évêques en Angleterre avec une dissertation autographe du P. Massuet, bénédictin de Saint-Germain-des-Prés; d'autres pièces du recueil se rapportent au P. Le Courrayer.

Le P. Lequien a composé aussi quelques œuvres d'histoire locale : *Dissertation sur le port Iccius* qu'il prétend être le port de Boulogne, d'où César se serait embarqué pour la Grande-Bretagne. Ce travail a été publié dans la *Continuation des mémoires de littérature et d'histoire* du P. Desmolets, t. VIII *b*, p. 325-370. Dans le même recueil, t. X *a*, p. 36-112, parut l'*Abrégé de l'histoire de la ville de Boulogne-sur-Mer et de ses comtes*, qui a été placé en tête des *Coutumes générales du Boulonnais*, t. II, du *Grand coutumier de Picardie*, Paris, 1726 (*Journal des Savants* de décembre 1726, p. 735-740). Le catalogue des mss de la bibliothèque de Boulogne indique,

au n. *167*, un ms. de 237 pages intitulé : *Histoire de Boulogne depuis les temps les plus reculés jusqu'au XIVe siècle* par le P. Lequien, avec notes de M. Alex. Marnius père, et, au n. *169*, un *Mémoire instructif sur l'histoire de la ville de Boulogne*, composé par le P. Lequien. Enfin Dramard, dans sa *Bibliographie géographique de la Picardie ou Catalogue raisonné des ouvrages, tant imprimés que manuscrits, titres, pièces et documents de toute nature, relatifs à la géographie et à l'histoire de cette province*, in-8°, Paris, 1861, donne plusieurs lettres de Lequien qui se rapportent à l'histoire de la ville de Boulogne, p. 89-100. — Il faut citer encore des ouvrages d'érudition chrétienne qui intéressent la patrologie et l'histoire religieuse et doctrinale : *Observation sur le livre intitulé : PETRA FIDEI d'Étienne Jaborski, patriarche moscovite.* — *Stephani de Altamura Ponticensis contra schisma græcorum panoplia qua Romana et Occidentalis Ecclesia defenditur adversus criminationes Nectarii, nuper patriarchæ Hierosolymitani, quas congessit in libro DE PRINCIPATU PAPÆ*, in-4°, Paris, 1718; c'est un ouvrage anonyme, mais qui est certainement, d'après Quétif, de Lequien.

Mais voici les deux ouvrages capitaux de Lequien : *Sancti Joannis Damasceni opera omnia quæ exstant et ejus nomine circumferuntur*, 2 vol. in-4°, Paris, 1712. Dès 1708, Lequien avait commencé ce travail, mais dans sa préface, il indique les difficultés qu'il a rencontrées et le but qu'il a poursuivi : donner un texte aussi exact que possible, publier des textes encore inédits et retoucher certaines traductions inexactes ; des notes historiques et critiques précisent le sens des textes; dans sept dissertations préliminaires, il examine certaines questions importantes : la procession du Saint-Esprit, les erreurs des eutychiens, la prière pour les morts, les azymes et la dernière Pâque de Notre-Seigneur, les chrétiens nazaréens, les ébionites. L'éditeur annonçait trois volumes, mais l'auteur n'eut pas le temps de publier le troisième volume qui devait discuter les œuvres inauthentiques ou douteuses. Cette œuvre du P. Lequien a été reproduite par Migne, dans *P. G.*, t. XCIV-XCVI (*Journal des Savants* du 4 janvier 1712, p. 3-11; *Journal de Trévoux* de janvier 1713, p. 1-39). — *Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus, quo exhibentur Ecclesiæ, patriarchæ cæterique præsules totius Orientis*, 3 vol. in-fol., Paris, 1740. C'est une histoire abrégée de toutes les Églises d'Orient, avec celle des évêques latins qui, depuis les croisades, ont occupé différents sièges des quatre patriarcats. L'ouvrage ne parut qu'après la mort de Lequien, mais il était à peu près achevé, quand il mourut (*Journal des Savants* de juillet 1742, p. 445-446). — Lequien avait aussi commencé un autre écrit qu'il laissa inachevé : *Leontii Byzantini, viri inter Patres Ecclesiæ græcæ veridicissimi opera omnia quæ exstant et inveniri potuerunt, quorum aliquot græce nondum lucem viderunt anno MDCCXII apud se habebat.*

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIV, p. 241-242; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 860; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 200; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, art. *Quien*, t. X, p. 358; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, art. *Quien*, t. XX, p. 332-334; Desmolets, *Continuation des mémoires de littérature et d'histoire*, t. VII et X; Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, t. II, col. 808-810 ; *Kirchenlexicon*, t. VII, col. 1827-1828; *Realencyclopädie*, t. XI, p. 399-400; *Journal des Savants* d'août 1733, p. 431-433; Adolphe Cardevaques, *Dictionnaire biographique du département du Pas-de-Calais*, in-4°, Arras, 1879, p. 360-361.

J. CARREYRE.

LERCHENFELDT Léonard, né à Munich en 1607, admis au noviciat des jésuites en 1623, enseigna la philosophie morale et publia divers ouvrages d'ascétisme très répandus en Allemagne : *Horologium piarum actionum*, Ingolstadt, 1645; *Exercitia spiritualia*, Inspruck, 1645. Il mourut à Hall en 1674.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1709 sq.

P. BERNARD.

LÉRIDANT Pierre, parlementaire français (XVIIIe siècle). — Il naquit en Bretagne vers 1700 et devint avocat au Parlement de Paris; il fut un de ces parlementaires qui luttèrent sans cesse, de concert avec les jansénistes, contre les principes de la Cour de Rome et contribuèrent efficacement à détruire les fondements même de la société civile et religieuse. Il mourut à Paris le 28 novembre 1768.

Plusieurs de ses écrits se rapportent aux questions religieuses, controversées au XVIIIe siècle *Examen de deux questions importantes sur le mariage*, in-4°, s. l., 1753. Empruntant ses principes à Launoy et à De Dominis, Léridant prétend que, seul, le pouvoir civil peut établir des empêchements dirimants et il veut montrer que la puissance civile peut déclarer des mariages nuls. L'ouvrage fut condamné par un arrêt du 8 juillet 1758 et, plus tard, réfuté par le chanoine Jacques Clément, de Gand, dans un écrit, intitulé : *Traité du pouvoir de l'Église sur le mariage des catholiques*, in-4°, Liége, 1768. Léridant aborde une autre question dans sa *Consultation sur le mariage du juif Borach Lévi*, in-4°, Paris, 1758; il prétend que le mariage de l'infidèle converti est indissoluble et il approuve la décision du Parlement de Paris (2 janvier 1758) au sujet du mariage de Borach Lévi. — Léridant aborde des questions théologiques dans sa *Dissertation théologique et historique sur la conception de la Vierge*, in-12, Paris, 1756, où il soutient que Marie a contracté la souillure originelle, et dans une *Dénonciation de la théologie de M. Collet*, faite et présentée à M. l'évêque de Troyes par un grand nombre d'ecclésiastiques de son diocèse, le 21 septembre 1764. Dans les *Institutiones philosophicæ in novum methodum digestæ*, 3 vol. in-12, Paris, 1761, il étudie la logique (t. I), la métaphysique (t. II) et la morale (t. III); ce dernier volume se termine par un abrégé de la doctrine catholique sur la Trinité, l'incarnation, la grâce, les sacrements, la prière, la résurrection et la vie éternelle (*Journal de Trévoux* de février 1763, p. 498-529 et d'avril, p. 1040-1072). — Enfin, il publia un *Code matrimonial*, in-12, Paris, 1766, que Camus réédita en 1770 et on lui attribue un écrit intitulé *L'anti-financier*, in-12, s. l., 1764, que certains attribuent à l'avocat Darigrand, mort en 1771.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIV, p. 247; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 870; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 204-205; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. VII, p. 426-427 ; Desessarts, *Les siècles littéraires de la France*, 7 vol. in-12, Paris, 1800-1803, t. IV, p. 150 ; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V *a*, col. 221, note.

J. CARREYRE.

LEROI Charles-François, oratorien français, (1699-1787). — Il naquit à Orléans en 1699, entra à l'Oratoire en 1716 et étudia la théologie à Saumur, sous la direction du P. de Gennes, qui était fort attaché au jansénisme. En 1718, Leroi soutint, sur la grâce, des thèses qui furent condamnées par l'évêque d'Angers, Poncet de La Rivière; Leroi étudia l'hébreu et le grec avec le P. Houbigant qu'il aida dans la publication de la Bible hébraïque. Il se trouva mêlé aux controverses du temps et, en 1749, il travailla, avec Pérau, à l'édition de plusieurs écrits de Bossuet. En 1746, il avait quitté l'Oratoire, au moment où le supérieur général imposa l'acceptation de la bulle *Unigenitus* et il rédigea,

au nom de ses confrères opposants, une protestation dans une lettre qu'il écrivit au P. La Valette. Il mourut à Paris, sans avoir reçu les ordres, le 13 juin 1787.

Leroi ne composa que fort peu d'ouvrages originaux. Il a publié une *Lettre de M... à un de ses amis de province, au sujet de l'écrit sur les convulsions, intitulé : Coup d'œil,* in-4°, s. l. s. d. — *Examen du figurisme moderne,* 7 juillet 1736, et *Lettre à l'auteur des Nouvelles ecclésiastiques,* 17 mars 1738, où il fait un portrait peu flatteur des figuristes et du gazettier auquel il reproche « des calomnies, des injures, de la satire, de la partialité, de l'entêtement. »

Leroi est surtout connu par ses éditions de Bossuet, auquel il prête volontiers ses sentiments jansénistes, en particulier, dans la préface de 20 pages qu'il a placée en tête du livre intitulé *Justification du livre des Réflexions morales,* déjà publié, en 1710, par le neveu de Bossuet. Il a édité la *Défense de la déclaration du clergé,* 5 vol. in-12, Paris, 1745; les deux premiers volumes donnent le texte latin et les trois derniers, la traduction française. Leroi publia cet écrit, en s'appuyant sur les manuscrits de Bossuet que l'évêque de Troyes, neveu de l'évêque de Meaux, lui avait confiés en 1736, et il corrigea, en plusieurs points, l'édition défectueuse, éditée à Luxembourg en 1730. — En 1749, Leroi compléta l'édition de Paris des *Œuvres* de Bossuet, faite par Pérau et ajouta les tomes XIII-XX (*Revue Bossuet,* Suppl., année 1907, p. 53-54). — En 1753, il édita les *Œuvres posthumes de Bossuet,* 3 vol. in-4°, Paris, 1753, avec une longue préface; et l'*Histoire des variations des Églises protestantes,* 5 vol. in-12, Paris, 1770, avec des notes de Lequeux qui avait préparé cette édition. — Il publia aussi une *Dissertation sur les Psaumes* et des *Préfaces* à chacun des Livres sapientiaux, composées par Bossuet et qu'il traduisit en français. — Leroi fit quelques autres éditions, moins importantes : *Conférences ecclésiastiques du P. Le Semelier, doctrinaire, sur la morale et le décalogue,* 8 vol. in-12, Paris, 1755-1759; *Conférences du P. Laborde,* in-12, Paris, 1757; *Conférences du P. Bizault sur l'oraison dominicale.* in-12, Paris, 1766. — Enfin, Leroi publia des *Réflexions théologiques sur le premier volume des Lettres de l'abbé de Villefroy à ses élèves,* in-12, Paris, 1753, et une *Lettre à un ami* dans laquelle on rapporte le jugement qu'ont porté des jésuites les cardinaux de Bérulle et Le Camus, M. Bossuet et M. Letellier, in-12, Paris, 1762.

Michaud, *Biographie universelle,* t. XXIV, p. 251-252; Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* t. XXX, col. 877-878; Quérard, *La France littéraire,* t. v, p. 214-215; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIIIe siècle,* édit. de 1855, t. v, p. 479-480.

J. Carreyre.

LEROUGE Jean-Baptiste-Noël, ecclésiastique français (1688-1753). — Né probablement à Paris, en 1688, il devint docteur de Sorbonne, chanoine de Saint-Louis du-Louvre, et fut nommé syndic de Sorbonne en 1739. Il fut vivement attaqué, à ce titre, par les *Nouvelles ecclésiastiques* du 20 juin et du 24 octobre 1740, p. 97-99, 171-172, pour avoir approuvé deux thèses soutenues, l'une, le 29 octobre 1739, par Gaillande, contre la légitimité de l'appel, et pour l'infaillibilité du pape, et l'autre, le 19 novembre suivant, contre les arrêts du Parlement au sujet de l'archevêque de Cambrai, M. de Saint-Albin. Il était « tout à fait infecté de molinisme » et, d'après les *Nouvelles ecclésiastiques,* en septembre 1741, il se fit adresser une lettre de cachet du roi et il convoqua une assemblée le 16 septembre, pour accepter la bulle et adhérer au décret de la Faculté du 15 décembre 1729, avant le 1er octobre 1741 (ceux qui habitaient Paris) et avant le 1er janvier 1742 (ceux qui étaient en province) *Nouvelles ecclésiastiques* du 16 octobre 1741, p. 165-168). Cent docteurs furent exclus et le journal janséniste appelle ceux qui restèrent « les docteurs carcassiens, car de la Sorbonne, il ne restait que la carcasse. » Le gazettier janséniste, d'ailleurs, n'oublie pas que le syndic est le neveu de l'ancien syndic, Charles Lerouge, qui avait fait signer l'acceptation de la bulle par la Faculté, avant la mort de Louis XIV et au sujet duquel il y avait eu, au lendemainn de la mort du roi, des polémiques si vives, racontées dans le *Procès-verbal de ce qui s'est passé dans l'assemblée des députés nommés par la Faculté de Paris, pour examiner ce qui s'est fait pendant le syndicat de M. Lerouge,* avec les conclusions de la Faculté depuis le 2 décembre 1715 jusqu'au 23 avril 1716, in-4°, Paris, 1716, rédité en 1757. Il y eut aussi, à ce sujet, des *Relations,* qui se disent fidèles, mais dont les récits sont tout à fait contradictoires et dont on trouve l'écho, en un sens janséniste, dans l'*Histoire du livre des Réflexions morales,* t. III, p. 393-446 et plus récemment dans Albert Le Roy, *La France et Rome,* in-8°, Paris, 1892, p. 575-585. Jean Baptiste Lerouge mourut le 14 janvier 1753.

Lerouge n'a laissé que peu d'ouvrages. Le principal, dirigé contre le jansénisme, a pour titre : *Traité dogmatique sur les faux miracles du temps,* en réponse aux différents écrits faits en leur faveur, in-4°, Paris, 1737. L'auteur montre qu'il est possible aux démons d'opérer des guérisons surprenantes qui sont au-dessus de nos forces, car leurs forces dépassent les nôtres; cependant la toute-puissance divine n'est point compromise, et les fidèles ne sont point séduits, car les circonstances indiquent l'intervention du démon; on voit que ce sont de faux miracles. (*Journal de Trévoux* de juin et de juillet 1737, p. 1107-1123, 1256-1273). — Lerouge a publié aussi une *Nouvelle édition de la traduction du Nouveau Testament du P. Amelotte.*

Quérard, *La France littéraire,* t. v, p. 206; *Nouvelles ecclésiastiques,* passim, voir les tables, t. II, p. 186; ce journal mêle souvent l'oncle et le neveu et ne ménage pas les critiques; *Journal de Trévoux* de juin et juillet 1737, p. 1107-1123, 1256-1273; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIIIe siècle,* édit. de 1854, t. III, p. 436.

J. Carreyre.

1. LE ROY Guillaume, ecclésiastique français (1610-1684). — Né à Caen, le 10 janvier 1610, il devint chanoine de Notre-Dame de Paris, puis abbé commendataire de Haute-Fontaine, au diocèse de Châlons, et de Saint-Nicolas de Verdun. Il s'adonna à l'étude des Pères et de l'Écriture sainte. Il défendit toujours la doctrine de saint Augustin. Vers 1653, il se retira dans son abbaye de Haute-Fontaine, où il reçut souvent Arnauld, Nicole, de Pontchâteau et ses autres amis de Port-Royal. Il mourut à Haute-Fontaine, le 16 mars 1684.

Les écrits de Le Roy, restés pour partie manuscrits, se rapportent ordinairement au jansénisme; ils sont pour la plupart, signalés avec éloge, par Godefroy Hermant, dans ses *Mémoires.* Hermant indique, en particulier : *Prière pour demander à Dieu la grâce d'une parfaite conversion,* in-12, s. l., 1650 (G. Hermant, *Mémoires,* édit. Gazier, t. I, p. 498) et *Traduction d'un excellent discours de saint Athanase* contre ceux qui jugent de la vérité par la seule autorité de la multitude, avec des réflexions adressées à Dieu sur ce discours, lesquelles représentent les calamités spirituelles de notre siècle et le besoin qu'on a maintenant de renouveler les plaintes de saint Athanase et d'imiter le zèle de ce Père, in-12,

1651 (*ibid.*, t. I, p. 556). Cet écrit fut réédité en 1740, « augmenté d'un extrait de la lettre 303 de saint Basile le Grand aux moines persécutés par les ariens, de la VIIIe lettre de saint Bernard sur l'obéissance qu'on doit aux supérieurs, d'un extrait des Traités de piété de M. Hamon sur la douleur qu'on doit ressentir des maux de l'Église et de ses Réflexions sur les Lamentations de Jérémie, et de deux prières, l'une pour demander sa conversion, et l'autre pour s'offrir et se consacrer à Dieu, » in-12, s. l., 1740. — Hermant donne encore de nombreuses lettres de Le Roy dans ses *Mémoires*, édit. Gazier, t. III, p. 496-498; t. IV, p. 1-2; t. V, p. 48, 54-56, 69-80, 332-336; t. VI, p. 365-367, 416-417, 425-427, 586-587, 607-615. Il faut citer, en outre, les écrits suivants : *Discours d'un religieux, professeur en théologie, sur un voyage qu'il a été obligé de faire à Paris, à l'occasion de la doctrine de la grâce*, avec une lettre du cardinal Baronius sur les sentiments de Molina jésuite, par le P. Gaboreau, récollet, revu par Guil. Le Roy, in-4°, Paris, 1652. — *Lettre d'un solitaire à *** sur le sujet de la persécution des religieuses de Port-Royal*, en date du 11 mai 1661. — *Les règles de la moralité chrétienne*, recueillies du Nouveau Testament par saint Basile le Grand, in-12, Paris, 1661. — *Lettre sur la constance et le courage qu'on doit avoir pour la vérité* avec les sentiments de saint Bernard sur l'obéissance qu'on est obligé de rendre aux supérieurs et sur le discernement qu'on doit faire de ce qu'ils commandent, tirés de sa VIIIe lettre, in-4°, s. l., 1661 et 1667. Cette lettre est adressée aux religieuses de Port-Royal et a été reproduite dans un *Recueil de divers ouvrages propres à instruire, à consoler et affermir dans les temps d'épreuves et de persécutions*, in-12, s. l., 1743 (Voir *Mémoires* de G. Hermant, t. V, p. 361-362 et *Mémoires* de Rapin, t. III, p. 335-337). — *Discours de saint Charles Borromée à ses conciles provinciaux*, in-12, Châlons, 1663. — *Lettre à M. l'archevêque d'Embrun touchant la lettre sur la constance et le courage*, in-12, Paris, 1667. — *Lettre à un conseiller du Parlement sur l'écrit du P. Annat, intitulé :* Remarques sur la conduite qu'ont tenue les jansénistes dans l'impression et la publication du Nouveau Testament, imprimé à Mons, in-4°, s. l., 1667. — *Explication de l'Oraison dominicale* composée des paroles même de saint Augustin, in-12, Paris, 1673. — *Discernement des esprits*, traduit du cardinal Bona, in-12, s. l., 1675. — *Du culte des saints et principalement de la sainte Vierge*, traduit de Jean Neercastel, évêque de Castorie, vicaire apostolique, in-8°, Paris, 1679. — *De la lecture de l'Écriture sainte*, in-8°, Cologne, 1681. — Quelques écrits de Le Roy ne parurent qu'après sa mort : *Lettres de saint Bernard*, traduites en français de la nouvelle édition des PP. bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur, avec des notes sur les points d'histoire, de chronologie et autres qui peuvent avoir besoin d'éclaircissement, 2 vol. in-8°, s. l., 1701, « traduction élégante et fidèle dans laquelle Le Roy a voulu exprimer exactement la pensée de l'auteur et en conserver le tour » (*Journal des Savants* du 10 juillet 1702, p. 468-469). — *Soliloques sur le psaume CXVIIIe*, contenant les heures canoniales; enfin *L'amour pénitent*, in-12, Utrecht, 1741 : cet écrit fut mis à l'Index le 20 juillet 1690. — D'autres écrits de Le Roy sont restés inédits : à la Bibliothèque Mazarine, ms. *1228* et *2483*, on trouve plusieurs lettres de Le Roy; à la même bibliothèque, ms. *1240* et *1241*, se trouve manuscrite la célèbre dissertation que Le Roy écrivit pour protester contre les thèses de Rancé, abbé de la Trappe : elle a pour titre : *Si c'est une pratique légitime et sainte de mortifier et d'humilier les religieux par des fictions*, en leur attribuant des fautes qu'ils n'ont point commises et des défauts qu'on ne voit point en eux: s'il est conforme à la sagesse et à la charité, à l'humanité, à la douceur dont Jésus-Christ a donné les préceptes et les exemples, de faire des reproches de ces fautes supposées, avec une dureté qui serait outrageante et qui paraîtrait imprudente, en l'examinant par les règles communes de l'honnêteté et de la raison. L'abbé de Rancé répondit et, en marge de cette réponse, Le Roy a mis quelques notes. (Cette dissertation se trouve aussi à la bibliothèque de l'Arsenal, ms. *2607*.) L'abbé de Rancé expliqua sa conduite, dans une lettre du 6 juillet 1672 et dans un petit traité, qui fut imprimé sous ce titre : *Lettre d'un abbé régulier sur le sujet des humiliations et autres pratiques de religion.* Toute cette affaire, dite des *fictions*, a été racontée par Sainte-Beuve, dans son *Port-Royal*, t. IV, p. 51-67 de la 3e édit., 1878, et, plus récemment, avec plus de détails par le P. Marie Léon Serrant, dans *L'abbé de Rancé et Bossuet, le grand moine et le grand évêque du grand siècle*, in-8°, Paris, 1903, p. 138-155. Bossuet intervint pour apaiser la querelle, dans une lettre du 10 août 1677, *Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. II, p. 35-47.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIV, p. 258; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 212; Rapin, *Mémoires*, publiés par Léon Aubineau, 3 vol. in-8°, Lyon et Paris, s. d., (1861), t. II, p. 273-275, t. III, p. 26-27, 148-150, 324, 335-337; G. Hermant, *Mémoires*, édit. Gazier, 6 vol. in-8°, Paris, 1904-1910, *loc. cit.; Mémoires historiques et chronologiques sur l'abbaye de Port-Royal depuis la paix de l'Église en 1668*, 2 vol. in-12, Utrecht, 1755, t. II, *passim;* Gilardoni, *L'abbaye de Haute-Fontaine et le jansénisme dans le Perthois*, in-8°, Vitry-le-François, 1890; E. Jovy, *Le testament de Guillaume Le Roy* dans le *Bulletin historique et philologique* de 1896; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, art. *Roy*, t. XXI, p. 260-262; Théodore Le Breton, *Biographie normande*, 3 vol. in-8°, Rouen, 1856-1861, t. II, p. 544; Frère, *Manuel du bibliographe normand*, 2 vol. in-8°, Rouen, 1860, t. II, p. 222; Oursel, *Nouvelle biographie normande*, 2 vol. in-8°, Paris, 1886, t. II, p. 156-157.

J. CARREYRE.

2. LEROY Pierre (*Petrus Regis*), frère mineur de l'observance, de la province de Flandre, naquit à Nivelles, et mourut dans la même ville le 20 janvier 1573, âgé de soixante-quatre ans. Après avoir été lecteur en théologie à Saint-Omer et à Ath, le P. Leroy était nommé provincial en 1549, et il se signala par son zèle perspicace à poursuivre les doctrines de Baïus, qui avaient trouvé des tenants parmi les lecteurs de sa province. Il en faisait recueillir dix-huit propositions et les soumettait à la Sorbonne, qui les condamnait, le 27 juin 1561. Profitant de ses relations avec la cour d'Espagne (il avait été confesseur de la sœur de Charles-Quint, Marie reine de Hongrie, régente des Pays-Bas), il les faisait également censurer par les universités d'Alcala et de Salamanque, préparant ainsi les voies à la condamnation par saint Pie V, en 1567. Le P. Leroy publia sous le nom de Peeter Regis une polémique entre un catholique et un calviniste au sujet de l'eucharistie, *Een ghemeen discours op die maniere van een disputatie, tusschen een catholycke ende een calviniste, inhoudende vier groote secreten van het Sacrament des autaers*, in-8°, Louvain, 1568. Foppens lui attribue encore un autre traité, en langue vulgaire, sur *La volonté de Dieu*.

Le P. Pierre était neveu du P. François Leroy, qui, après avoir occupé la chaire de théologie au grand couvent des cordeliers de Paris, était retourné dans la province de Flandre, où l'empereur Charles-Quint le nomma son prédicateur, et mourait à Nivelles en 1544. Les PP. Dirk et Hurter, trompés

par une similitude de nom, ont attribué au franciscain des ouvrages qui appartiennent à un autre François Le Roy, religieux de la réforme de Fontevrault. Le cordelier aurait simplement écrit un *Commentaire sur l'Oraison dominicale.*

Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1728, t. II, col. 208. Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739; Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1806; Servais Dirks, *Histoire littéraire des frères mineurs de l'observance en Belgique*, Anvers, 1885; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 1572.

P. ÉDOUARD D'ALENÇON.

LESAGE Hervé-Julien, religieux de l'ordre des prémontrés, puis chanoine de Saint-Brieuc, né à Alzel en 1757, mort à Paris en septembre 1832. Il fit son noviciat à l'abbaye de Beauport et après ses deux années d'épreuve il devint prieur-curé du couvent de Boqueho, 1779. La constitution civile du clergé le trouva réfractaire, il refusa le serment et dut émigrer. Il publia même à cette occasion une *Lettre d'un curé qui ne jurera pas à un curé qui a juré.* Réfugié en Belgique à l'abbaye de Tongerloo qui était du même ordre que le sien, il se retira ensuite devant l'invasion des armées françaises, et passa en Allemagne, puis en Sicile où les prémontrés avaient plusieurs maisons, enfin en Silésie à l'abbaye de Saint-Vincent de Breslau. Entre temps, l'abbé du monastère l'envoya à Czanowertz pour y prendre la direction de chanoinesses régulières du même ordre. Dans ce couvent le P. Lesage occupa les loisirs que lui laissait son ministère à traduire la *Morale chrétienne* du bénédictin Hammer. Il la publia en français sans nom d'auteur et sous le titre de *Exposition de la morale chrétienne*, 1817, 2 vol. in-12. Il rentra en France en 1802 et alla reprendre la direction de son ancienne paroisse. Dans la suite, nommé chanoine de Saint-Brieuc, il prêcha, mais il ne fit pas imprimer ses sermons. Lesage mourut du choléra à Paris en 1832.

On a de lui : *Opinion sur le prêt à intérêt*, 1805. Comme cet ouvrage avait été attaqué par l'abbé E. Pagès dans sa *Dissertation sur le prêt*, Avignon 1819, in-8o; Lyon et Paris, 1826, in-8o, Lesage répondit par une lettre parue dans l'*Ami de la religion*, et par une autre *Lettre à M. Pagès ou observations modestes*, Saint-Brieuc, in-8o, 19 pages. — *Notice sur l'abbé Leclech, curé de Plouha*, son ami, 1830. — *Exposition de la Morale chrétienne*, traduction du P. Hammer, 1817, 2 vol. in-12 : Ce travail formait la suite d'un ouvrage dogmatique qui devait avoir pour titre : *Manuel du catholique instruit des vérités et des devoirs de la religion*, en 5 vol., et qui n'a pas été publié. Le P. Lesage laissa de même parmi ses manuscrits des *Mémoires sur le diocèse de Saint-Brieuc*, et des *Lettres sur les causes de la révolution et de l'émigration*, qui ne verront sans doute jamais le jour.

L'*Ami de la religion*, 1832; Quérard, *La France littéraire;* Feller, *Biographie universelle;* Hœfer, *Nouvelle biographie générale.*

A. THOUVENIN

LESCURE (Jean François Salgues de Valderies de), évêque de Luçon (1644-1723). — Né le 5 janvier 1644, au château de Lescure, près d'Albi, il fit ses études chez les jésuites, puis au séminaire de Saint-Sulpice et fut docteur de Sorbonne le 17 mai 1675; il donna d'abord des missions dans les Cévennes pour la conversion des protestants. Devenu vicaire général d'Albi, il assista, comme député du second ordre, à l'Assemblée du clergé de 1682. Il fut nommé évêque de Luçon le 6 juin 1699 et sacré à Paris par Noailles, le 8 novembre de la même année. Arrivé dans son diocèse, il s'occupa beaucoup des missions et de l'enseignement; il confia la direction de son séminaire aux jésuites qui remplacèrent les Pères de l'Oratoire, lesquels étaient fort suspects de jansénisme; de plus, il supprima le *catéchisme des trois Henri* (Henri de Barillon, 1637-1699, son prédécesseur sur le siège de Luçon 1671-1699; Henri de Laval de Boisdauphin, 1620-1693, évêque de La Rochelle, 1661-1693, et Henri Arnauld, 1597-1692, évêque d'Angers, 1650-1692). Ainsi, disent les *Nouvelles ecclésiastiques* du 16 avril 1756, p. 65, « tout le bien fut détruit et la face du diocèse totalement changée. » En 1710, avec son ami Champflour (1644-1724), évêque de la Rochelle (1702-1724), il dénonça les nouveaux jansénistes, disciples de Quesnel. Lescure mourut le 23 mai 1723.

Toutes les œuvres de Lescure sont dirigées contre le jansénisme et on peut dire que c'est Lescure qui a créé l'un des incidents les plus fameux du second jansénisme, celui du XVIIIe siècle. Le 20 février 1701, il écrivit une *Lettre à Bossuet* au sujet de quelques erreurs commises par Germain du Puy, théologal de l'Église de Luçon, qui renouvelle les propositions de Jansénius; de son côté, Germain du Puy écrivit à Bossuet, 10 avril, pour se plaindre des sévérités de son évêque; Bossuet répondit à l'évêque, 19 avril, pour lui communiquer la lettre qu'il envoyait au théologal, 19 avril. *Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. XIII, p. 38-40, 55-64 et appendice III, *ibid.*, p. 480-485. — L'écrit le plus important de Lescure fut celui qu'il composa en collaboration, avec l'évêque de La Rochelle, Champflour, sous le titre : *Ordonnance et Instruction pastorale de Messeigneurs les évêques de Luçon et de La Rochelle au clergé et au peuple de leurs diocèses, portant condamnation d'un livre intitulé :* Le Nouveau Testament en français avec des réflexions morales sur chaque verset; où l'on montre la conformité de la doctrine de l'auteur des réflexions avec la doctrine des cinq propositions et du livre de Jansénius et où l'on fait voir ensuite l'opposition qui se trouve entre la doctrine de ces deux auteurs et la doctrine de saint Augustin, in-12, La Rochelle, 1710, traduite en latin. Cette instruction pastorale fut l'origine des polémiques violentes qui devaient remplir les premières années du XVIIIe siècle. Les deux évêques, pour se défendre, durent publier de nombreuses lettres et des mémoires. Parmi les écrits qui parurent alors, il faut citer les suivants, presque tous anonymes : *Réflexions sur les Ordonnances et Instructions pastorales, publiées sous les noms de Messeigneurs les évêques de Luçon, La Rochelle et Gap*, in-12, s. l., 1712; — *Explication apologétique des sentiments du P. Quesnel dans ses Réflexions sur le Nouveau Testament* par rapport à l'Ordonnance de Mgrs les évêques de Luçon et La Rochelle du 15 juillet 1710, in-12, s. l., 1710; — *Renversement de la doctrine de saint Augustin* par l'Instruction pastorale de Mgrs les évêques de Luçon et La Rochelle, in-12, s. l., 1713 (par Fouillou); — *Relation du différend entre M. le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, et Mgrs les évêques de Luçon, La Rochelle et Gap*, avec un recueil d'écrits sur ce sujet et sur ce qui s'est passé entre S. E. et les jésuites, in-12, s. l., 1712; — *Lettre de M. l'évêque d'Agen à Mgrs. les évêques de Luçon et La Rochelle* sur une lettre écrite au roi contre M. le cardinal de Noailles, in-12, s. l., 1712; — *Lettre d'un évêque de la province de Bordeaux à M. l'évêque d'Agen* au sujet de la lettre écrite au roi par Mgrs les évêques de Luçon et de La Rochelle, in-12, Liège, 1712; — *L'intrigue découverte ou Réflexions sur la lettre de M. l'abbé Bochart de Saron à M. l'évêque de Clermont* et sur un modèle de lettre au roi, avec quelques pièces con-

tenant le différend d'entre M. le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, et les évêques de Luçon et de La Rochelle, in-12, s. l., 1711; — *Vains efforts des jésuites* contre la Justification des réflexions morales sur le Nouveau Testament, composée par J. B. Bossuet où l'on examine plusieurs faits publiés sur ce sujet par les évêques de Luçon et de La Rochelle et par le sieur Gaillande, in-12, s. l., 1713 (par Quesnel). Nous avons cru utile de citer ces divers écrits qui inaugurent la seconde phase du jansénisme. Sur ces polémiques, on peut consulter : Bausset, *Histoire de Fénelon*, t. III, p. 405-415, de a 3e édit., Versailles, 1817, in-8°; Albert Le Roy, *La France et Rome de 1700 à 1715*, in-8°, Paris, 1892, p. 322-323, 329, 332, 338-342, 370-371; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne ou Histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, 3 vol. in-8°, Paris, 1900, t. II, p. 132-135. Enfin, Lescure publia une *Lettre circulaire pour l'acceptation de la bulle Unigenitus*, in-4°, 28 mars 1714.

Mémoires de Saint-Simon, édit. Boislille et Lecestre, t. XX, p. 338-339; t. XXII, p. 145-148; *Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. XIII, p. 38-39; *Mémoires de Legendre*, édit. Roux, p. 278-283; *Mémoires et lettres du P. Timothée de La Flèche, évêque de Béryte, sur les affaires ecclésiastiques de son temps, (1703-1730)*, édit. Ubald d'Alençon, p. 40-42; d'Avrigny, *Mémoires chronologiques et dogmatiques pour servir à l'histoire ecclésiastique depuis 1600 jusqu'à 1716*, avec des réflexions et des remarques critiques, 4 vol. in-12, s. l., 1739, t. IV, p. 305-315; J. B. Denis, *Mémoires anecdotes de la cour et du clergé de France*, in-8°, Londres, 1712, p. 219 sq; Du Tressay, *Histoire des moines et des évêques de Luçon*, in-8°, Paris, 1869, t. III, p. 138-215; Jean, *Les évêques et les archevêques de France depuis 1682 jusqu'à 1801*, in-8°, Paris, 1891, p. 136; Archives nationales, *L. 735.*

J. CARREYRE.

LE SEMELIER Jean-Laurent, savant théologien, né à Paris en 1660 d'un père qui était secrétaire du roi. Il entra, en 1678, dans la congrégation des prêtres de la Doctrine chrétienne et il y enseigna la théologie pendant dix années avec beaucoup de succès. Ses talents le mirent en évidence et lui valurent la place d'assistant du général de sa congrégation. Il mourut à Paris en 1725, à 65 ans. Le P. Le Semélier a mis au jour les utiles *Conférences ecclésiastiques de Paris* et voici comment il y fut amené. Assidu aux conférences publiques qui furent établies, en 1697, au séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet, il y prit souvent la parole avec distinction. Il se chargea même de recueillir et de publier les décisions qu'on y donnait sur les matières les plus importantes de la théologie morale. Toutefois il s'était réservé le droit d'ajouter à ces recueils ce qui lui semblait devoir les rendre plus complets et plus utiles.

On a de lui : *Conférences sur le mariage*, Paris, 1715, 5 vol. in-12; c'est l'édition la plus estimée, parce que revue et corrigée par plusieurs docteurs de Sorbonne; *Conférences sur les péchés*, *ibid.*, 1715, 3. vol. in-12 : comme un petit nombre seulement d'exemplaires ont été mis en circulation, cet ouvrage est rare; *Conférences sur l'usure et la restitution* où l'on concilie la discipline de l'Église avec la jurisprudence du royaume de France; la meilleure édition est celle de 1724, Paris, t. IV, in-12. — Le P. Semélier s'était proposé d'éditer des conférences semblables sur tous les traités de la morale chrétienne, mais la mort l'empêcha de donner suite à son louable dessein. On a cependant tiré de ses manuscrits de quoi publier dix volumes in-12, dont quatre sur le *Décalogue*, et qui ont soutenu la réputation du savant et pieux théologien, Bruxelles, 1755, 1759.

R. P. Baizé dans *le Mercure* de juillet 1725; Abbé Ladvocat, *Dictionnaire historique; Journal des Savans*, t. LXIII, p. 429-439, 528-537; *Mémoires de Trévoux*, 1708, t. IV, a. 54, p. 810-852; Richard et Giraud, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques;* Feller, *Biographie universelle*; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1305.

A. THOUVENIN.

LESEUR ou **LE SUEUR François Guillaume**, bénédictin français (1698-1748). — Né à Mézières en 1698; il fit profession chez les bénédictins de Saint-Maur le 14 août 1715 et fit ses études en Normandie. Il vint ensuite à Saint-Germain-des-Prés où il fut associé à dom Vincent Thuillier, pour la rédaction de l'histoire de la bulle *Unigenitus;* après la mort de Thuillier, le 12 janvier 1735, Le Seur travailla à Strasbourg, sous les yeux du cardinal de Rohan, il mourut en 1748.

Les cardinaux de Fleury, de Rohan et de Bissy chargèrent le bénédictin dom Vincent Thuillier, appelant converti, de faire une histoire de la bulle « sage, solide et agréable »; pour ce travail, ils lui firent accorder une pension de 1 500 livres et Thuillier s'associa son confrère, Le Seur. Les deux collaborateurs se retirèrent chez Bissy et, après de longues recherches, ils mirent en œuvre les matériaux accumulés. L'histoire étant achevée, ils la portèrent à Fontainebleau pour la lire à Fleury et à Strasbourg pour la lire à Rohan. Cependant cette *Histoire de la bulle Unigenitus* resta inédite et elle se trouve à la Bibliothèque nationale, sous forme de brouillon et en deux copies, mss français, *17731-17737* et *17738-17743;* cette histoire comprend 36 livres et s'arrête à l'année 1729.

Pour compléter et souvent corriger le travail très tendancieux d'Albert Le Roy : *La France et Rome de 1700 à 1715, Histoire diplomatique de la bulle Unigenitus jusqu'à la mort de Louis XIV, d'après des documents inédits*, in-8°, Paris, 1892, le P. Ingold a publié, sur les 36 livres de l'ouvrage de Thuillier et Le Seur, les livres VII à XIII, qui sont relatifs à la condamnation du livre de Quesnel, à l'acceptation de la bulle par le Parlement, l'Assemblée du clergé et la Sorbonne, sous le titre : *Rome et la France, La seconde phase du jansénisme*, in-8°, 1901; il est vraiment regrettable que le reste de l'ouvrage des deux bénédictins n'ait pas été publié, car, malgré les critiques qu'on peut lui faire, il est incontestable que cette *Histoire de la bulle* est la plus sérieuse et la plus impartiale qui existe et le P. Ingold a raison de dire que M. Albert Le Roy est impardonnable de ne l'avoir pas consultée. Sur les circonstances de la composition de l'*Histoire de la bulle Unigenitus*, voir les *Nouvelles ecclésiastiques* du 28 mai 1729, p. 297, du 14 février 1735, p. 18, du 26 juillet 1735, p. 117 et du 22 avril 1738, p. 64 et surtout le P. Ingold, *op. cit.*, Avant-Propos, p. VII-IX.

On a encore de Le Seur des *Papiers et des notes*, Bibliothèque nationale, mss français *17716* et sa *Correspondance*, mss fr. *19670;* en tête du dernier volume de l'*Histoire de la bulle*, mss fr. *17737*, il y a quelques lettres adressées à dom Le Seur à Saverne.

Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris, 1770, p. 530; Dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de saint Benoît*, 4 vol. in-4°, Paris, 1777, t. III, p. 85 et 140; Henry Wilhelm, *Nouveau supplément à l'Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, publié par dom Ursmer Berlière, in-8°, Paris, 1908, p. 374-375; E. de Broglie, *Bernard de Montfauçon et les Bernardins (1715-1750)*, 2 vol. in-8°, Paris, 1891, t. II, p. 256-266, 279-292; Vanel, *Les bénédictins de Saint-Germain-des-Prés et les savants lyonnais*, in-8°, Paris, 1894, p. 97, et *Nécrologe des religieux de la Congrégation de Saint-Maur, décédés à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, in-4°, Paris, 1896, p. 212-213. 244.

J. CARREYRE.

LE SOUDIER André, docteur en théologie de la Faculté de Paris, curé de Saint-Pierre de Chaillot, mort en 1758. On a de lui un volume in-4°, intitulé : *Cursus theologicus facilem et sine duce tutam sternens viam ad baccalaureatum, licentiam et doctoratum, duplici tractationis forma, quarum altera dicitur institutio theologica pro examine, altera theologica argumentativa pro thesi*, Paris, 1724.

Richard et Giraud, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques;* Hurter, *Nomenclator*, 3e édit. t. IV, col. 1402.

A. THOUVENIN.

LESSIUS ou LEYS (Léonard), né le 8 octobre 1554, à Brecht, près d'Anvers, mourut en 1623 à Louvain, après avoir pris une part très active et prépondérante aux controverses soulevées par la question du baïanisme. Il fit de fortes études au collège des jésuites à Douai et mérita les éloges de Juste Lipse pour sa profonde connaissance du grec, du droit canonique et civil, de l'histoire et des sciences mathématiques. Reçu dans la Compagnie de Jésus en 1572, il professa pendant sept ans la philosophie à Douai et de 1585 à 1600 la théologie au scolasticat de Louvain. En 1586, il publiait, avec son collègue Hamel, les fameuses *Theses theologicæ* qui visaient les doctrines de Baïus et qui furent dénoncées à la Faculté de Louvain, vraisemblablement par Baïus lui-même, dont les doctrines venaient d'être condamnées grâce à l'initiative du P. Tolet. Lessius, dans les extraits mutilés de son ouvrage, se refusa à reconnaître l'expression de sa doctrine et présenta en trente-quatre conclusions son sentiment sur les points controversés : *Propositiones quas Lessius anno 1587 die maii Facultati theol. Lovaniensi obtulit.* Outre des thèses relatives à l'Écrirure, il défendait la doctrine de la predéstination consécutive à la prévision des mérites, l'universalité de la grâce, et niait que la grâce fût efficace par elle seule. Les docteurs de Louvain, sans tenir compte des réclamations et des explications de Lessius, censurèrent, le 9 septembre 1587, par la plume de H. Gravius, trente et une propositions comme contraires au sentiment de saint Thomas et entachées de semi-pélaganisme. *Cf. Historia congregationis de auxiliis*, du P. de Meyer, p. 14 sq. Stapleton protesta et défendit vivement Lessius. En revanche, l'Université de Douai prit fait et cause contre Lessius qui en appela à Rome. Sixte-Quint fit examiner ces propositions par une congrégation qui les déclara *sanæ doctrinæ articuli.* La censure fut cassée et le jugement pontifical publié à Louvain par ordre du nonce Octavio Frangipani en 1588. Quesnel, sous le pseudonyme de Géry, publia une apologie de la censure qui fut condamnée par Innocent XII en 1697. Les universités de Mayence, de Trèves, d'Ingolstadt, se déclarèrent en faveur de Lessius. Le plus insigne témoignage fut celui de saint François de Sales, dans sa lettre du 26 août 1623. Cf de Meyer, *op. cit.*, p. 12 sq. Tous les efforts tentés par le parti janséniste pour arracher à la Faculté de théologie de Paris la condamnation de Lessius céhouèrent complètement.

Le P. Lessius a laissé de nombreux et importants écrits parmi lesquels il faut citer tout d'abord le traité *De gratia efficaci, decretis divinis, libertate arbitrii et præscientia Dei conditionata*, Anvers, 1610, Paris, 1878, en faveur du molinisme; le *De justitia et jure cæterisque virtutibus cardinalibus*, in-fol., Louvain, 1605, qui eut six éditions en moins de trente ans, le *De perfectionibus moribusque divinis*, Anvers, 1620, le plus connu de ses ouvrages, plusieurs fois réédité au XIXe siècle; le *De summo bono et æterna beatitudine hominis*, Anvers, 1616. Attentif à suivre le mouvement des idées de son temps, Lessius écrivit contre les athées et les indifférents son *De providentia Numinis et animi immortalitate*, Anvers, 1613; Paris, 1880; contre les protestants, un ouvrage de tout premier ordre : *Quæ fides et religio sit capessenda*, Anvers, 1609, traduit dans presque toutes les langues de l'Europe, et même en arabe : il est reproduit dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. III, col. 787-898; contre les anglicans : *Defensio potestatis summi pontificis*, Saragosse, 1611; *Discussio decreti magni concilii Lateranensis de potestate Ecclesiæ in temporalibus*, Albi, 1613. Il faut ajouter : *De Antichristo et ejus præcursoribus*, Anvers, 1611; *De statu vitæ eligendo*, Anvers 1613. Lessius passe à bon droit pour un des plus éminents théologiens du XVIIe siècle. Suarez, Molina, Vasquez se plaisent à recourir à ses lumières dans la solution des grands problèmes de la grâce. Urbain VIII professait à son égard une admiration qui ne s'attachait pas moins à sa haute vertu qu'à sa science. Sur la position prise par lui relativement à l'inspiration de la Sainte Écriture, voir t. VII, col. 2135 sq.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1726-1751 ; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 619-631 ; Duchesne, *Histoire du Baianisme*, Douai, 1731, p. 227 sq. et les livres cités plus haut, t. VII, col. 2135 sq.

P. BERNARD.

LESTANG (Antoine de), sire de Belestang, magistrat trançais (1538-1617). — Né en Limousin d'une famille de magistrats, il succéda à son père dans la charge de président et lieutenant-général au présidial de Brive. Fort attaché au duc de Mayenne, il devint intendant de justice dans l'armée de la Ligue, puis passa au Parlement de Toulouse, où il fut maintenu après la reconnaissance définitive de Henri IV. Magistrat fort réputé, c'était aussi un érudit. Outre des travaux d'histoire et de droit qu'il est inutile de mentionner ici, il a laissé un *Traité de la réalité du Saint-Sacrement de l'autel.*

Moréri, *Le grand dictionnaire*, édit. de 1759, t. VI, p. 269 (Moréri l'appelle François, mais c'est inexact); D. Vaissete, *Histoire de Languedoc*, nouvelle édit., t. XII, Toulouse, 1889, p. 1569, 1575, 1596, 1628 (= t. V de l'édit. in-f°); Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 975.

É. AMANN.

LE TELLIER Charles Maurice, archevêque de Reims (1643-1710). — Il naquit à Turin, du chancelier Michel Le Tellier (1603-1685) et fut de bonne heure destiné à l'état ecclésiastique; il voyagea beaucoup en Italie, en Hollande et en Angleterre. En juin 1668, il fut nommé coadjuteur de François Barberini, archevêque de Reims; sacré le 11 novembre 1668, il prit le titre d'archevêque de Nazianze *in partibus.* Il succéda à Barberini en 1671, et, dès cette époque, il joua un grand rôle dans les affaires de l'Église de France et il se prononça nettement contre les doctrines ultramontaines. En 1679, il fut nommé conseiller d'État, et commandeur de l'ordre du Saint-Esprit en 1688. En 1686, il fonda dans son diocèse un séminaire dont il confia la direction aux chanoines réguliers de la Congrégation de France. Il mourut d'une attaque d'apoplexie, non point le 7 mars 1710, comme l'affirme le *Gallia christiana*, mais le 22 février 1710, d'après l'acte de décès inscrit au registre de Saint-Gervais. Il léguait à l'abbaye de Sainte-Geneviève sa bibliothèque qui contenait des ouvrages précieux dont le catalogue avait été dressé par Nicolas Clément, sous le titre de *Bibliotheca Telleriana*, in-fol., Paris, 1693.

Les premiers écrits de Le Tellier se rapportent à l'administration de son diocèse. Ce sont : des *Instructions aux doyens ruraux*, 1674; un *Rituel avec des instructions*, in-4°, Paris, 1677 et un *Catéchisme*, imprimé par son ordre. Il a laissé d'ailleurs de nom-

breux documents relatifs à l'administration du diocèse de Reims, Bibliothèque nationale, mss *6025-6034*. — D'autres écrits de Le Tellier se rapportent aux affaires de l'Église de France et aux polémiques jansénistes. On peut citer, par ordre de date : une *Harangue au nom du clergé sur le rétablissement des conciles provinciaux*, 1670. — La *Censure du Miroir de la piété chrétienne*, 1678, travail publié par Gerberon, in-12, Liège, 1667. — *Lettre du 3 février 1682 sur la régale* qui fut lue à l'Assemblée du clergé de 1682 et qui est l'œuvre de Le Tellier, d'après une lettre de Bossuet à Diroys, *Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. II, p. 300-302. — *Harangue au clergé* à l'assemblée de 1686. — *Jugement dans l'affaire des curés d'Amiens*, 1687. — *Ordonnance du 22 mars 1687* sur la communion pascale. — *Mémoire contre M. de Cambrai* pour défendre le droit de métropole de Reims sur Cambrai, in-4°, Paris, 1695. — *Sentiments de Mgr l'archevêque duc de Reims sur le livre du cardinal Sfondrate*, contenu dans une lettre de ce prélat du 14 janvier 1697, in-12, s. l. s. d. (Bibliothèque nationale, imprimés *D. 41602*). — *Lettre des cinq évêques à Innocent XII contre le cardinal Sfondrate*, 23 février 1697. Cette lettre est signée par Le Tellier, archevêque de Reims, Noailles archevêque de Paris, Bossuet, Guy de Sève et Feydeau de Brou, évêques de Meaux, d'Arras et d'Amiens; elle se trouve dans la *Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. VIII, p. 151-172. (*Journal des savants* du 2 décembre 1697, p. 465-466). — *Lettre du 24 mai 1697 sur les Réguliers*, d'après laquelle les réguliers, pour administrer les sacrements dans le diocèse de Reims, devaient, outre un certificat de bonne vie et mœurs, délivré par leur supérieur, apporter un témoignage authentique de l'évêque dans le diocèse duquel ils avaient résidé en dernier lieu, touchant le bon usage qu'ils auraient fait des pouvoirs à eux accordés. (*Journal des Savants* du 15 juillet 1697, p. 313-315). Cette lettre fut réformée par l'Assemblée du clergé de 1700, sur le rapport de Bossuet. — *Ordonnance en forme d'instruction, pour la Faculté de théologie de Reims, à l'occasion de deux thèses de théologie soutenues dans le collège des jésuites de la même ville*, du 15 juillet 1697. Cette lettre attaquait les opinions molinistes soutenues par les jésuites dans les deux thèses du 5 et du 17 décembre 1696 et elle souleva d'ardentes polémiques. (*Journal des savants*, du 18 novembre 1697, p. 433-439); les jésuites firent une remontrance contre cette lettre et Le Tellier fit une enquête au Parlement contre les jésuites. Voir à la bibliothèque de Reims, ms. *637*, p. 92, 97, 99 et Coll. Tarbé, carton XV, pièce 200. Sur cette affaire, voir d'Avrigny, *Mémoires chronologiques et dogmatiques*, t. IV, p. 91-103. L'ordonnance de Le Tellier fut présentée au roi le 6 octobre 1697, par Bossuet, qui l'approuve formellement dans deux lettres écrites à son neveu, le 14 et le 21 octobre. *Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. VIII, p. 416, 427 — *Lettre au sieur Vivant, docteur de Sorbonne*, présentement à Rome auprès du cardinal de Janson Forbin, sur les différends des théologiens de Flandre et sur la dernière déclaration présentée au Saint-Office par M. Hennebel, in 4°, Louvain, 1697.

La Bibliothèque nationale, mss. fr. *20 707-20 770*, possède de nombreux manuscrits de Le Tellier; c'est un *Recueil de papiers, mémoires et documents* formé par Ch. M. Le Tellier, et relatifs au diocèse de Reims (par exemple, le n° *20 720* contient plusieurs mandements publiés de 1676 à 1709), à l'Église gallicane (n° *20 733-20 734* se rapportent à l'Assemblée du clergé de 1682), ou à l'archevêque lui-même (n° *20 745-20 755*). Un inventaire sommaire de ces pièces a été publié en 1894 par L. de Grandmaison dans la *Revue de Champagne*, IIe série, t. VI, p. 236 sq.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIV, p. 358-359; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 1004-1005; *Mémoires de Saint-Simon*, édit. Boislille et Lecestre, t. I, p. 64; t. V, p. 1-5, 279-283; t. VII, p. 160-165, 179-182; t. XI, p. 116-122; t. XIX, p. 42-48; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du XVIIIe siècle*, 1re partie, 1760, p. 20-21; d'Avrigny, *Mémoires chronologiques et dogmatiques*, 4 vol. in-12, s. l., 1739, t. IV, p. 91-103; *Archives nationales, ms. 1377*, (*L. 13*) : *Brouillon d'un abrégé historique du différend des jésuites et de l'archevêque de Reims, au sujet de l'instruction donnée par ce prélat à la Faculté de théologie de Reims, le 15 juillet 1697*, par le P. Léonard; d'Aguesseau, *Mémoires sur les affaires de l'Église;* Fisquet, *La France pontificale, Métropole de Reims*, in-8°, Paris, s. d., p. 190-193; J. Gillet, *Charles Maurice Le Tellier, archevêque duc de Reims*, in-8°, Paris, 1881.

J. CARREYRE.

2. LE TELLIER Michel, de la compagnie de Jésus, confesseur de Louis XIV (1643-1719). — Né à Vast, en basse Normandie, le 16 décembre 1643, d'un pauvre fermier, il fit de solides études au collège de Caen et entra chez les jésuites le 26 septembre 1661. Il enseigna les humanités et la philosophie à Louis le Grand. Le 21 février 1708, il succéda au P. de La Chaise, comme confesseur du roi et ce fut lui qui contribua à faire condamner par Rome le livre de Quesnel; aussi les jansénistes ne l'épargnent guère dans leurs attaques dont Saint-Simon s'est fait l'écho. A la mort de Louis XIV, le régent, après avoir fait casser le testament du roi, exila Le Tellier à Amiens d'abord, puis à la Flèche; c'est là qu'il mourut le 2 septembre 1719.

Les premiers travaux de Le Tellier sont étrangers aux questions religieuses; cependant quelque-uns de ses écrits intéressent déjà le jansénisme. Ainsi il atteint indirectement le jansénisme dans les *Observations sur la nouvelle défense de la version française du Nouveau Testament, imprimé à Mons*, pour justifier la conduite des papes, des évêques et du roi à l'égard de cette version, in-8°, Rouen, 1685. — *Lettre d'un docteur en théologie à un missionnaire de la Chine*, in-8°, Paris, 1686; cet écrit inaugure les polémiques relatives aux rites chinois que Le Tellier voulut légitimer dans sa *Défense des nouveaux chrétiens et des missionnaires de la Chine, du Japon et des Indes* contre deux livres intitulés : *La morale pratique des jésuites* et *L'esprit de M. Arnauld*, in-12, Paris, 1687; une seconde édition parut en 1688, avec une réponse à quelques plaintes contre cette défense. Une nouvelle édition, en 2 vol. in-12, parut en 1700, avec la collaboration du P. Lecomte et elle fut attaquée par Arnauld et du Vaucel, condamnée par la Sorbonne et mise à l'Index le 22 décembre 1700, *donec corrigatur* A la Bibliothèque de l'Arsenal, ms. *6318*, f° 147-215, on trouve une lettre de l'abbé de Lionne, évêque de Rosalie, sur le livre du P. Le Tellier relatif aux missions de la Chine; Arnauld a résumé ses attaques dans la *Morale pratique*, t. III-VIII, et du Vaucel, dans une *Réfutation du livre de Michel Le Tellier*. — Les autres écrits de Le Tellier abordent directement la question janséniste. Ce sont : *Réflexions sur le libelle intitulé : Véritables sentiments des jésuites sur le péché philosophique*, adressées à l'auteur même de ce libelle, in-12, La Haye, 1691. — *L'erreur du péché philosophique combattue par les jésuites*, in-12, Liége, 1691 et in-8°, Lyon, 1691 — *Avis à M. Arnauld sur sa quatrième dénonciation et sur la nouvelle censure de ses erreurs qui viennent d'être condamnées à Rome*, in-12, s. l., 1691. — *Le P. Quesnel séditieux et hérétique*, in-12, Paris, 1705 et 1708. — Quant à l'*Histoire des cinq*

propositions de Jansénius, publiée sous le nom de Dumas, et qui souleva tant de répliques, elle n'est pas l'œuvre de Le Tellier; mais le confesseur du roi suggéra plusieurs écrits qu'il ne signa point, mais qui cependant lui valurent des critiques très acerbes; ainsi la *Lettre au P. Le Tellier, touchant un libelle séditieux intitulé : Mémoire pour le corps des évêques qui ont reçu la Constitution Unigenitus et auquel le public a donné le nom de Tocsin;* avec une addition où l'on réfute trois écrits dont le premier est contre la Sorbonne, le second contre M. le cardinal et le troisième est une lettre de M. le cardinal de Bissy à ceux de MM. les évêques qui ont reçu la Constitution, in-12, s. l. 1716 (Bibliothèque Sainte-Geneviève, ms. *1473*, f° 221-259). — En 1710, Le Tellier intervint et, peut-être, suggéra la démarche des évêques de Luçon et de La Rochelle contre le livre de Quesnel; à cette affaire se rapportent les écrits suivants : *Modèle de la lettre donnée par le P. Le Tellier à M. l'abbé Bochart de Saron, pour être envoyée à M. l'évêque de Clermont,* in-12, s. l. s. d. — *Lettres de l'abbé Bochart à M. l'évêque de Clermont, son oncle et au R. P. Le Tellier,* avec les remarques sur les deux lettres, in-12, s. l., 1711. — *Réflexions sur la lettre de l'abbé Bochart au P. Le Tellier,* in-12, s. l., 1711. — *Récit d'une conversation entre le R. P. Le Tellier et l'abbé Bochart,* in-12, s. l., 1711. — *Lettre à S. E. le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, touchant les artifices et les intrigues du P. Le Tellier et de quelques autres jésuites contre S. R.,* in-12, s. l., 1711 (par le P. Laborde probablement). — Plusieurs lettres inédites de Le Tellier se trouvent à la bibliothèque Sainte-Geneviève, ms. *1473*, f° 144-157, ms. *1584*, f°. 18, ms. *2500*, p. 5-24 et 652; à la bibliothèque de Reims, coll. Tarbé, carton XVI, pièce 23, il y a une *Lettre à l'archevêque de Soissons, Languet de Gergy,* pour l'encourager dans sa lutte contre les jansénistes (4 janvier 1719).

Le Tellier fut vivement attaqué dans de nombreux ouvrages, dont quelques-uns écrits sous forme humoristique : *Dialogue entre le R. P. Le Tellier confesseur du roi, le P. de La Rue et le P. de La Ferté jésuites,* in-8°, s. l., 1712. — *Lettre des RR. PP. capucins du 12 septembre 1715,* Au Monomotapa, chez la veuve Unigenitus, rue de la Constitution, à la Bulle, in-12, 1716 (en vers). — *La dispute entre le P. Le Tellier et Belzebut, au sujet de la connétablie des enfers, vacante par la mort d'Astaroth,* 1716. — *Les amours du Chevalier Du Tel et de dona Clementina,* histoire nouvelle et véritable, in-12, s. l., 1716. — *Conférences de l'autre monde entre le P. Le Tellier jésuite et M. Ravachet, syndic de la Faculté de théologie de Paris, touchant l'autorité des conciles au-dessus des papes,* in-12, s. l., 1721.

Michaud, *Biographie universelle,* t. XXIV, p. 359-360; Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* t. XXX, col. 1005-1008; Moréri, *Le grand dictionnaire historique,* art. *Tellier,* t. X, p. 71-72; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée,* art. *Tellier,* t. XXIV, p. 409-410; Hurter, *Nomenclator,* 3e édit., t. IV, col. 777; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* art. *Tellier,* t. VII, col. 1911-1919; Saint-Simon, *Mémoires,* édit. Boislille et Lecestre, t. VII, p. 166; t. XVII, p. 52-64; t. XVIII, p. 270-274; t. XIX, p. 208-209, 220-222, 231-233; t. XX, p. 169-172, 334-343; t. XXII, p. 211-215; t. XXIII, p. 385-398; t. XXIV, p. 105-119 (très dur pour Le Tellier); Bliard, *Les Mémoires de Saint-Simon et le P. Le Tellier,* confesseur de Louis XIV, in-8°, Paris, 1891; L. Séché, *Lettre au P. Bliard, en réponse à son livre : Les Mémoires,* in-8°, Paris, 1891; *La vie du P. Tellier, jésuite, son origine, ses progrès, sa chute et la déroute de sa société,* in-12, La Haye, 1716, ou *La vie et les miracles du P. Tellier.....* 1716; Boisard, *Notices biographiques, littéraires et critiques sur les hommes du Calvados,* in-8°, Caen, 1848, p. 329-330 (très dur); *Kirchenlexicon,* t. VII, col. 1854-1857; *Encyclopédie des sciences religieuses,* t. VIII, p. 192-195 (art. très violent de E. Strœhlin); Th. Le Breton, *Biographie normande,* 3 vol. in-8°, Paris, 1856-1861, t. II, p. 559; Frère, *Manuel du bibliographe normand,* 2 vol. in-8°, Rouen, 1860, t. II, p. 229; Oursel, *Nouvelle biographie normande,* 2 vol. in-8°, Rouen, 1886, t. II, p. 168.

J. Carreyre.

LETINS **Constantin,** frère mineur récollet de la province de Saint-Joseph dans les Flandres, mort en 1714, qualifié d'homme savant et pieux, se livra avec succès à la prédication. Il remplissait vers la fin de sa vie la charge de prédicateur flamand à la cathédrale de Liége, quand il mit à exécution le projet que lui avait inspiré son provincial, le P. Gaudence Van den Kerchove († 1703), de composer un cours de sermons dans lequel il renfermerait tout ce que le peuple devait savoir de théologie. Il publia donc sa *Theologica concionatoria docens et movens,* dont il parut cinq volumes : I. *In decalogum, de præceptis primæ tabulæ;* II. *de præceptis secundæ tabulæ,* in-8°, Liége, 1710; III. *de reliquis præceptis secundæ tabulæ... ad calcem invenientur exordia pro dominicis totius anni, specificatis concionibus ex tribus tomis jam impressis,* Liége, 1711; IV, *de pænitentia, quatenus virtus est, seu de contritione prima parte sacramenti pænitentiæ;* V. *de pænitentia quatenus sacramentum est, seu de confessione et satisfactione sacramentali,* Francfort, 1713; 3e édition, *multo accuratior et emendatior,* Maestricht, 1730, Cologne, 1740, 2 in-4°, Venise, 1757. Le P. Letins promettait encore d'autres volumes, dans lesquels il aurait traité de l'eucharistie, du mariage et des fins dernières, mais la mort ne lui permit pas de les faire paraître. Il avait extrait du t. IV un *Consolatorium pro confessariis, antiquam et communiter in Ecclesia practicatam sacramenti pænitentiæ methodum sequentibus,* Liége, 1713. La *Theologia concionatoria* a été rééditée sous ce titre, *Promptuarium seu apparatus concionum V. P. Letins,* 2 in-4°, Naples, 1859.

Servais Dirks, *Histoire littéraire des frères mineurs de l'observance en Belgique,* Anvers, 1885; Hurter, *Nomenclator,* 3e édit., t. IV, col. 716, n. 3.

P. Édouard d'Alençon.

LETOURNEUX **Nicolas,** ecclésiastique français (1640-1686). — Né à Rouen, le 30 avril 1640, il étudia à Paris, chez les jésuites et fit sa philosophie au collège des Grassins; ordonné prêtre en 1662, il se livra avec succès à la prédication dans le diocèse de Rouen et devint prieur de Villers-sur-Fère, au diocèse de Soissons. Il vint à Paris où il eut des relations avec Port-Royal. Sur les conseils de Le Maistre de Sacy, il reprit ses prédications à Paris; puis il se retira dans son prieuré de Villers et il mourut à Paris le 28 novembre 1686.

La plupart des écrits de Letourneux ont été composés pour les fidèles et sont, presque tous, plus ou moins imprégnés de jansénisme. On peut citer : *Principes et règles de la vie chrétienne avec des avis salutaires et très importants pour un pécheur converti à Dieu,* in-12, Paris, 1671, 1676, 1687, 1716. — *Catéchisme de la pénitence,* in-12, Paris, 1676. — *Instructions et exercices de piété durant la sainte messe,* in-12, Paris, 1685. — *Le meilleur moyen d'entendre la messe,* in-12, Paris, 1685 et 1697. — *La vie de Jésus-Christ,* in-12, Paris, 1686; rééditée à Lyon en 1695 et à Paris en 1717. Le manuscrit *3018* de la Bibliothèque Sainte-Geneviève contient une *histoire abrégée de la vie de Notre-Seigneur,* extraite de la *Vie de Jésus-Christ* par Nicolas Letourneux, des Œuvres de Baillet et de Le Nain de Tillemont, des évangiles.

Letourneux a fait un certain nombre de traductions pour les fidèles : *L'office de la semaine sainte,* en latin et en français, avec une préface, des remar-

ques et des réflexions, in-12 et in-8°, Paris, 1673. — *L'office de la sainte Vierge*, en latin et en français, avec des instructions, in-12, Paris, s. d. — *Traduction du bréviaire romain*, 4 vol. in-8°, Paris, 1688; cette traduction fut censurée par l'officialité de Paris, le 10 avril 1688, et Arnauld en prit la défense. Le manuscrit *2728* de la Bibliothèque Sainte-Geneviève conserve des *Hymnes de Nicolas Letourneux*. — *Les Psaumes de David*, traduits en français selon l'hébreu, distribués pour tous les jours de la semaine, avec des cantiques, hymnes..., édités en 1736, sont peut-être l'œuvre de Letourneux.

Le principal écrit de Letourneux, celui qui fit sa réputation, est *L'année chrétienne* dont le premier volume commença à paraître en 1685 et dont les derniers volumes sont l'œuvre du flamand Ruth d'Ans. Le titre complet de l'ouvrage est : *L'année chrétienne contenant les messes du dimanche, fêtes et jeûnes de toute l'année, en latin et en français, avec l'explication des épîtres et des évangiles, et un abrégé de la vie des saints dont on fait l'office*, 13 vol. in-12, 1685, 1733, 1757... L'écrit fut condamné à Rome par Innocent XII, le 17 septembre 1691, et par plusieurs évêques comme contenant les erreurs de Quesnel. De cet écrit, on fit de nombreux extraits qu'on trouve à la bibliothèque Sainte-Geneviève : ms *1214* : *Divers endroits de l'Évangile de saint Matthieu* expliqués dans *L'année chrétienne* de M. Letourneux, f° 8-281; ms. *1215* : *Divers endroits de saint Luc...*, f° 1-277 ; ms *1216* : *Divers endroits de saint Jean...*, f° 1-288; enfin à la bibliothèque Mazarine, ms. *546*, on trouve des *Prières pour dire après les épîtres et les évangiles de tous les jours de l'année*, tirée (sic) de *L'année chrétienne* de M. Letourneux (469 p.). — Il faut citer enfin : *Instructions chrétiennes sur les sacrements et les cérémonies avec lesquelles l'Église les administre*, in-12, Paris, 1687 et 1697; un *Abrégé des principaux traités de théologie*, in-4°, Paris, 1693 et une *Vie du bienheureux Pierre de Luxembourg*, avec des réflexions, in-12, s. l., 1681, qui est peut être de Letourneux. La Bibliothèque de l'Arsenal, ms. *5368*, possède des *Extraits des lettres de M. Letourneux* (446 p.).

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIV, p. 364-365 ; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXX, col. 1014 ; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, art. *Tourneux*, t. X, p. 298-299; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, art. *Tourneux*, t. XII, p. 171; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 261; E. du Pin, *Bibliothèque ecclésiastique du XVIIe siècle*, t. IV, p. 433-435 et *Tables des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, t. II, col. 2443-2445 ; Du Fossé, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, in-12, s. l., 1739, l. III, c. V, p. 340-341 et c. XI et XII, p. 382-384, 391-393; Lefèvre de Saint-Marc, *Supplément au Nécrologe de l'abbaye de Port-Royal-des-Champs*, in-4°, s. l., 1735, p. 78-87; Besogne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, 6 vol. in-12, Cologne, 1752, t. V, l. VIII, p. 101-117 ; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, in-12, s. l., 1761, p. 227 et *Supplément*, 1763, p. 295; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. V, p. 209-234 de la 4e édit., 1878; *Kirchenlexicon*, t. VII, col. 1857-1859; Guilbert, *Mémoires biographiques et littéraires sur les hommes qui se sont fait remarquer dans la Seine-Inférieure*, 2 vol. in-8°, Rouen, 1812, t. II, p. 180-185; Th. Le Breton, *Biographie normande*, 3 vol. in-8°, Paris, 1856-1861, t. II, p. 565-566; Frère, *Manuel du bibliographe normand*, 2 vol. in-8°, Rouen, 1860, t. II, p. 230; Oursel, *Nouvelle biographie normande*, 2 vol. in-8°, Paris, 1886, t. II, p. 168.

J. CARREYRE.

LEULLIER **Jacques**, théologien français (XVIIe siècle). — Docteur de Sorbonne et curé de Saint-Louis-en-l'Ile, il publia à l'encontre des thèses de Launoy sur les empêchements de mariage un ouvrage intitulé : *In librum M. J. Launoii qui inscribitur, regia in matrimonium potestas, observationes*, Louvain (Paris), 1678.

Jöcher-Rotermund, *Gelehrten Lexikon*, t. III, Delmenhorst, 1810, col. 1721; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 223.

É. AMANN.

LE VASSOR **Michel**, oratorien français (1648-1718). — Né à Orléans en 1648, il fit ses études chez les jésuites de cette ville. Il entra, dit-on, chez les cordeliers, puis chez les chanoines réguliers de Sainte-Geneviève et enfin à l'Oratoire le 1er mai 1667; il étudia la théologie à Saumur (1671-1672); puis il professa la philosophie à Rions et la théologie à Notre-Dame-des-Vertus (1675), à Nantes, (1676) et enfin il vint à Paris où il fut attaché à la maison Saint-Honoré, puis à Saint-Magloire. Là, son cours de théologie fit quelque bruit, parce qu'il attaquait avec vivacité la doctrine de Jansénius et enseignait les théories que Malebranche devait faire connaître, un peu plus tard, dans son *Traité de la nature et de la grâce*, qui ne fut imprimé qu'en 1680. « Il aimait le jeu et la bonne chère et ce fut la source de ses écarts... Il quitta l'Oratoire en 1690 et s'abandonna à ses deux passions; en 1695, il se retira en Hollande, entraîné par je ne sais quel malheur... et ne s'étant pas accommodé de la religion des Hollandais, il passa en Angleterre où il se fit de la communion anglicane. » Du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, t. VI, p. 366. Il était passé en Angleterre en 1697 et il mourut à Londres en 1718. La Bizardière, dans son *Caractère des auteurs*, 2e édit., p. 241, a fait de Le Vassor un portrait peu flatteur : « Voyez ce gros homme qui a l'encolure d'un buffle, le teint livide, de petits yeux assez semblables à ceux d'un pourceau, la mâchoire pesante et un gros menton où les poils de la barbe sont si clairsemés que souvent on l'a pris pour un eunuque. »

Les écrits de Le Vassor sont assez disparates; cependant la plupart intéressent la religion et ont quelques rapports avec les polémiques jansénistes. La Bibliothèque de l'Arsenal, ms. *5781* et *5782*, possède plusieurs lettres de Michel Le Vassor au P. Quesnel. On a de lui : un traité *De la véritable religion*, in-4°, Paris, 1688. Dans cet écrit, dédié à François de Harlay, archevêque de Paris, Le Vassor veut montrer que la religion est raisonnable dans son culte, sage dans ses dogmes, sainte dans sa morale, divine dans son Médiateur; il prouve l'existence de Dieu, la mission et les miracles de Moïse, la certitude et l'accomplissement des prophéties, et, dans le quatrième et dernier livre, il étudie Jésus-Christ, sa personne, ses mystères et sa morale. Chemin faisant, il attaque les théories de Richard Simon sur l'inspiration des Livres saints. Du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, t. VI, p. 357-366. Simon répliqua, dans son *Apologie pour l'auteur de l'histoire critique du Vieux Testament*, in-12, Rotterdam, 1689, contre les faussetés d'un libelle publié par Michel Le Vassor, prêtre de l'Oratoire, et cela en termes très vifs : Le Vassor « est un ignorant qui parle de ce qu'il ignore, qui semble vouloir fortifier le sentiment des libertins et des déistes en citant leurs opinions avec force pour les réfuter très faiblement, et qui s'est gâté l'esprit par la lecture des protestants modernes dont il réédite les thèses. » — La même année, Le Vassor publia des travaux sur saint Matthieu, saint Jean et saint Paul, dans lesquels il attaque assez souvent Richard Simon : *Paraphrase sur l'Évangile de saint Matthieu*, in-12, Paris, 1689. Le Vassor insiste sur la sainteté de la morale chrétienne; dans sa préface, il donne des « Réflexions sur un nouveau livre de M. Simon » et il s'élève contre l'*Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, qui venait de paraître et il répond à l'*Apologie*, mais le P. de Sainte-Marthe lui fit supprimer un paragra-

phe très violent dont le titre seul est resté, peut-être par l'inadvertance de l'imprimeur, mais Le Vassor donna un résumé du passage qu'il n'avait supprimé qu'à contre-cœur (*Journal des Savants* du 28 mars 1689, p. 121-123). — *Paraphrase sur l'Évangile de saint Jean*, in-12, Paris, 1689. Dans la préface, il réfute l'interprétation des sociniens sur le premier chapitre de saint Jean (*Journal des Savants* du 12 septembre 1689, p. 415-418). — *Paraphrases sur l'Épître catholique de saint Jacques*, in-12, Paris, 1689; il montre que saint Jacques n'est pas en opposition avec saint Paul, au sujet de la justification par la foi sans les œuvres de la Loi. — Dès qu'il eut apostasié, Le Vassor aborda les questions religieuses sous une nouvelle face. Le *Traité de la manière d'examiner les différends de religion*, in-12, Amsterdam, 1697, est dédié au roi de la Grande-Bretagne; c'est l'apologie de la Réforme anglicane, dans laquelle l'auteur voudrait montrer que l'examen de l'Écriture sainte est la méthode choisie de Dieu pour faire connaître à tous les hommes les vérités du salut. Il attaque l'*Histoire des Variations* de Bossuet. — Les *Lettres et mémoires de François de Vargas, de Pierre de Malvenda et autres touchant le concile de Trente*, traduits de l'espagnol, avec des remarques, in-12, Amsterdam, 1699, sont une déformation notoire des faits ; on y trouve des remarques violentes et injustes contre le concile, contre les évêques et contre l'Église Romaine.

D'ailleurs, Le Vassor avait déjà signalé son parti pris dans des travaux historiques. *Les soupirs de la France qui aspire après la liberté*, in-4°, s. l., 1689, sont un pamphlet violent contre le pouvoir absolu et ses abus auxquels il oppose le droit des peuples; cet écrit renferme quinze mémoires, datés du 10 août 1689 au 15 septembre 1690; il est parfois attribué à Jurieu, mais il est plus probablement de Le Vassor. — *Les lettres d'un gentilhomme francais sur l'établissement d'une capitation générale en France*, in-12, Liége, 1695, sont aussi attribuées à Le Vassor; elles reflètent les mêmes tendances et exposent les mêmes critiques contre le gouvernement de Louis XIV. Le Vassor n'épargne pas davantage le prédécesseur de ce roi dans son *Histoire du règne de Louis XIII, roi de France et de Navarre*, 20 vol. en 10 t. in-12, Amsterdam, 1700-1711. Cet écrit, composé d'extraits des gazettes, et en particulier du *Mercure francais*, est un pamphlet contre la France et ne s'appuie que sur une documentation très insuffisante; il eut cependant plusieurs éditions : en 1700-1717, en 1701-1732 (incomplet), en 1712-1719, en 1733-1735, en 1750-1754, en 1757. Voir É. Bourgeois et L. André, *Les sources de l'histoire de France*, XVIIe siècle (1610-1715), t. I, p. 292-295. L'écrit de Le Vassor a été réfuté par le P. Griffet, dans la préface de son *Histoire de Louis XIII*.

Quelques auteurs attribuent à Le Vassor les *Entretiens sur la religion, contre les athées, les déistes et les autres ennemis de la foi catholique*, in-12, Blois, 1705. Ce sont des dialogues entre Timothée et Théophile; l'écrit a été réimprimé en 1721 sous le titre : *Défense de la religion catholique contre ses ennemis par ses véritables principes* dans trois entretiens. Cette réédition renferme des remarques nouvelles sur la la présence réelle et contient une réponse à une lettre de M. Pictet, recteur de l'Académie de Genève et professeur en théologie : dans cette réponse, l'auteur montre que la religion calviniste doit toujours douter, parce qu'elle ne saurait avoir une règle sûre pour fixer les incertitudes de l'esprit, puisque la divinité des Écritures ne se fait pas sentir d'elle-même; il faut la prouver (*Journal de Trévoux* d'octobre 1706, p. 1729-1736 et de mai 1722, p. 900-905; *Journal des savants* du 6 avril 1705, p. 174-178, et du 5 janvier 1722, p. 3-7). Cette analyse, la date et le lieu où parut cet écrit suffisent à montrer que l'ouvrage n'est pas de Michel Le Vassor, mais de Michel Le Vasseur, prêtre de Blois.

Michaud, *Bibliographie universelle*, t. XXIV, p. 392; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXI, col. 27; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, art. *Vassor*, t. XXV, p. 490-491; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, art. *Vassor*, t. X, p. 487-488; Haag, *La France protestante*, t. VII, p. 58-59; *Mémoires de Saint-Simon*, édit. Boislille et Lecestre, t. VII, p. 205-210; L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, édit. Ingold et Bonnardet, 4 vol. in-8°, Paris, 1902-1905, t. IV, p. 409-423; La Bizardière, *Caractère des auteurs anciens et modernes*, in-8°, Paris, 1721, p. 241-251; Éloge de Le Vassor dans les *Nouvelles littéraires* de La Haye, t. VIII, p. 392.

J. CARREYRE.

LE VAYER voir LA MOTHE LE VAYER.

LÉVITIQUE (LIVRE DU). — I. Noms. — II. Contenu (col. 462). — III. Origine du livre (col. 466). — IV. Origine des principales prescriptions et institutions du Lévitique (col. 475). — V. Doctrine (col. 489).

I. NOMS. — Le troisième livre du Pentateuque a d'abord été désigné, comme les autres livres de la Loi, par son premier mot *wayq^era'*; on retrouve le mot chez Origène sous la forme Ουιχρα, cf. Eusèbe, *H. E.*, VI, XXV, et dans saint Jérôme, *Prolog. gal.*, sous la forme *Vaicra*. Les Juifs de Palestine l'appellent aussi et plus ordinairement d'après son contenu : *Loi des prêtres*, *Livre des prêtres*, *Livre des offrandes*. Cf. la Mischna, *Menachot*, III, 4; *Megilla*, III, 6; *Siphra*, etc... J. Fürst, *Der Kanon des Alten Testaments nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch*, Leipzig, 1868, p. 6. Les Juifs alexandrins le nommèrent d'après son objet principal Λευ(ε)τικόν, sous-entendu βιβλίον, nom qui a passé dans la Vulgate sous la forme *Leviticus*, sous-entendu également *liber*; quelques anciens mss latins portent cependant *Leviticum*, par exemple l'*Indiculum V. T.*, édité par Mommsen, ainsi que la liste des livres canoniques dans le *Codex Claromontanus*; mais, à l'encontre de ce qui se produisit pour le Deutéronome, c'est la forme masculine qui a prévalu.

II. CONTENU. — A la différence des deux premiers livres du Pentateuque, le troisième ne se compose guère que de textes législatifs, groupés ordinairement d'après l'identité de sujet, mais réunis et codifiés sans ordre logique. Quelles que soient les opinions admises sur l'origine du Lévitique, il ne saurait y avoir désaccord sur la division des éléments constitutifs du livre; on y distingue, en effet, quatre parties ou sections principales 1° : I-VII; 2° : VIII-X; 3° : XI-XVI; 4° : XVII-XXVI.

1° *La première partie*, c. I-VII, est consacrée aux *sacrifices*, les critiques l'appellent la *torâh* des sacrifices. Qu'elle constitue en elle-même un tout complet, c'est ce qu'indiquent suffisamment les deux derniers versets du c. VII : « Telle est la loi de l'holocauste, de l'oblation, du sacrifice pour le péché, du sacrifice de réparation, de l'installation et du sacrifice pacifique. Jahvé la prescrivit à Moïse sur la montagne de Sinaï, le jour où il ordonna aux enfants d'Israël de présenter leur offrande à Jahvé dans le désert de Sinaï. » C'est ce qu'indique encore le contenu du chapitre suivant non plus législatif, mais historique. Cette loi des sacrifices se divise elle-même en deux groupes de prescriptions, les unes s'adressant surtout aux fidèles désireux d'apporter leurs offrandes à Jahvé, les autres intéressant les prêtres chargés de présenter eux-mêmes offrandes et victimes à Jahvé.

1. Le premier groupe, Ch. I, v-1 à c. VI, verset 7 après avoir rappelé l'origine et l'autorité des ordon-

nances qui suivent : « Jahvé appela Moïse et lui parla de la tente de réunion en disant : « Parle aux enfants d'Israël et dis-leur... », décrit : *a)* le rite des holocaustes (en hébreu : *'ôlâh*), I,3 -17, ou de la consommation par le feu sur l'autel de Jahvé des victimes, qui peuvent être de trois catégories : ou gros bétail, 3-9, ou menu bétail, agneau ou chèvre, 10-13, ou oiseaux, 14-17; *b)* le rite des oblations (en hébreu : *minᵉḥâh*), II, 1-16, ou de l'offrande de fleur de farine, de gâteaux de fleur de farine sans levain, des prémices; une partie de ces offrandes arrosée d'huile sera brûlée sur l'autel par le prêtre en agréable odeur à Jahvé tandis que l'autre servira à la subsistance d'Aaron et de ses fils; *c)* le rite des sacrifices pacifiques (en hébreu : *šélém)*, III, 1-17, dans lesquels le sang des victimes, gros ou menu bétail, était répandu par la main des prêtres autour de l'autel, et la graisse avec quelques autres parties brûlées pour être offertes en sacrifice par le feu à Jahvé, car c'est une loi perpétuelle qu'il ne faut manger ni graisse ni sang; *d)* le rite des sacrifices pour le péché (en hébreu *ḥaṭṭâh* et *ḥaṭṭâ'h)*, IV, 7; V, 13, pour le péché involontaire (par erreur) du prêtre, IV, 3-12, de toute l'assemblée d'Israël, 13-21, d'un chef du peuple, 22-26, ou enfin de quelqu'un du peuple, 27-35; pour trois autres sortes de péché : refus de déposition en jugement, contact d'une chose impure, serment inconsidéré, V, 1-13; *e)* le rite des sacrifices pour le délit (en hébreu : *'âšâm)*, V, 15; VI, 7, l'unique victime de ces sacrifices est le bélier qu'amènera en sacrifice de réparation celui qui aura retenu quelque chose des offrandes saintes ou causé quelque dommage au prochain, et cela sans préjudice de la réparation à qui le tort aura été fait.

2. Le deuxième groupe, VI, 8-VII, 38, contient un certain nombre de prescriptions s'adressant aux prêtres : « Donne cet ordre à Aaron et à ses fils » et relatives à la manière d'offrir les divers sacrifices; c'est un complément de la législation précédemment énoncée qui précise la nature et les conditions de l'offrande en même temps qu'il détermine le rôle et les fonctions du prêtre et aussi la part qui lui revient dans les offrandes et victimes de certains sacrifices; ainsi en est-il pour l'holocauste VI, 9-13, pour l'oblation en général, 14-18, pour l'oblation faite par le prêtre au jour de son onction, 19-23, pour les sacrifices pour le péché, 24-30 et pour le délit, VII, 1-10, et enfin pour les sacrifices pacifiques, avec défense réitérée de manger la graisse et le sang, 11-36. Conclusion générale de la législation des sacrifices, 37-38.

2° Après la torâh des sacrifices vient une *section historique*, la seule du Lévitique, relatant en détails la consécration d'Aaron et de ses fils, leur entrée en fonctions et la faute et le châtiment des deux fils aînés d'Aaron, VIII-X. Le c. VIII raconte d'abord l'imposition des vêtements sacerdotaux à Aaron et à ses fils et l'onction d'Aaron lui-même, 1-13, avec l'offrande par Moïse des sacrifices de la consécration · un taureau pour le sacrifice pour le péché, 14-17, un bélier pour l'holocauste, 18-21, et un autre encore pour l'installation, 22-32; il rapporte ensuite l'ordre donné par Moïse à Aaron et à ses fils de recommencer durant sept jours ce qui s'est fait au jour même de leur consécration afin de faire l'expiation, 31-36. Le c. IX relate les premiers débuts des fonctions sacerdotales des nouveaux prêtres offrant avec l'holocauste les sacrifices prescrits pour le péché et pour l'expiation d'Aaron et du peuple; par la manifestation de sa gloire et de son feu descendant sur l'autel pour y consumer les victimes Jahvé approuve et bénit les prémices du nouveau sacerdoce. Au c. X, se place l'épisode du châtiment des fils d'Aaron, Nadab et Abiu, dévorés par le feu du ciel pour s'être rendus coupables d'une faute dans le service divin, 1-7; la défense faite aux prêtres de l'usage du vin et des boissons enivrantes lorsqu'ils doivent pénétrer dans la tente de réunion, 8-11, ainsi que le rappel des prescriptions relatives à la manducation des restes du sacrifice, 12-20, laissent entendre avec quel respect il faut garder les lois cérémonielles dont la promulgation vient d'être faite.

3° De nouveau et jusqu'à la fin du livre il n'est plus question que de législation. Une troisième section, c. XI-XV, traite des *impuretés légales*, autrement dit de certaines actions et de certains contacts à éviter pour ne pas se souiller et perdre ainsi la sainteté que doivent avoir les enfants d'Israël et des moyens à prendre pour recouvrer la pureté ou la sainteté perdue, c'est la *Thora Munditiei*, dit le P. de Hummelauer, *Exodus et Leviticus*, p. 415. Dans un premier chapitre sont énumérés les animaux purs et impurs dont il est permis ou défendu de manger; ils se répartissent en quatre catégories : les animaux qui sont sur la terre, grands quadrupèdes, ceux qui sont dans les eaux, les oiseaux et finalement tout ce qui rampe sur la terre : pour certains d'entre eux, le simple contact de leur cadavre rendra impures non seulement les personnes mais parfois les choses elles-mêmes. Dans les chapitres qui suivent il s'agit des impuretés humaines : 1. Celle de la femme accouchée qui sera impure durant sept ou quatorze jours selon qu'elle aura enfanté un garçon ou une fille et qui devra offrir en expiation les victimes d'un holocauste et d'un sacrifice pour le péché, XII, 1-18. — 2. Celle des malades atteints de la lèpre; après l'indication des éléments permettant le diagnostic de l'affection qui rend impurs ceux qui en sont victimes, XIII, 1-44, viennent les prescriptions relatives à l'isolement, 45-46, et au rite de la purification, indispensable pour enlever toute souillure même après la guérison, XIV, 1-32, puis les prescriptions relatives à la lèpre des vêtements, intercalées au c. XIII, 47-59, et la loi sur la lèpre des maisons, XIV, 33-53, suivie d'une conclusion, 54-57. — 3. Celle des impuretés sexuelles, à savoir de l'homme atteint d'un flux, *fluxus seminis* dit la Vulgate, et souillant par son contact certains objets; de la femme, à la suite d'un flux de sang, qu'il soit normal ou extraordinairement prolongé; les purifications et sacrifices prescrits délivreront des impuretés ainsi contractées, c. XV.

Le c. XVI contenant la législation du *grand jour des Expiations* peut se rattacher ou bien à ce qui précède immédiatement parce qu'il prescrit pour chaque année, outre l'expiation solennelle, de nombreuses purifications, ou bien, comme semblerait l'indiquer le permier verset : « Jahvé parla à Moïse après la mort des fils d'Aaron », au c. X, dont il serait la suite logique. Il décrit le rite de l'expiation pour le sanctuaire, pour la tente de réunion, pour l'autel, pour les prêtres et pour tout le peuple; il consiste dans l'offrande de différents sacrifices et dans l'abandon au désert du bouc émissaire, chargé de toutes les iniquités.

4° Du c. XVII à la fin du livre est comprise une *quatrième section*, la plus importante, désignée depuis Klostermann sous le nom de *Loi de Sainteté*.

1. *La première partie*, c. XVII-XXII, concerne plus spécialement la sainteté dans la vie sociale, la deuxième traite des institutions religieuses elles-mêmes, c. XXIII-XXV. Après mention d'une loi spéciale, réglant l'immolation des victimes et défendant de manger le sang et les bêtes mortes, XVII, 1-16, vient l'énumération des prescriptions relatives à la pureté légale et intérieure à garder dans les relations sociales : dans le mariage d'abord, par la défense de toute union entre personnes unies par des liens d'une

proche parenté, XVIII, 1-18, et par la défense également de tout crime contre nature, XVIII, 19-23; le châtiment qui va frapper les nations qui se sont souillées de telles abominations atteindrait non moins rigoureusement l'Israélite ou même l'étranger, qui seraient retranchés du peuple, XVIII, 24-30; dans les rapports ensuite avec ses parents, XIX, 3, avec Dieu au sujet des idoles, du sabbat et de l'offrande du sacrifice pacifique, XIX, 4-8, avec le pauvre et l'étranger auxquels on laissera quelque chose à recueillir même après la moisson ou la vendange, XIX, 9-10, avec le prochain en général qu'on ne lèsera en aucune façon : vol, mensonge, parjure, malédiction, jugement inique, faux témoignage, diffamation, haine, vengeance sont également proscrits par la loi de Jahvé qui ordonne d'aimer son prochain comme soi-même, XIX, 11-19.

Suivent plusieurs ordonnances de nature assez différente concernant l'accouplement des bestiaux qui ne seraient pas de même espèce, l'adultère avec une esclave, la récolte des fruits d'arbres nouvellement plantés, la divination, la magie, le respect du vieillard et de l'étranger, la justice enfin dans les transactions commerciales, XIX, 19-30.

Le c. XX énumère les peines encourues par ceux qui n'observeraient pas ces ordonnances de Jahvé : c'est la mort pour quiconque consacrerait un de ses enfants à Moloch, ou évoquerait les esprits, la mort encore pour celui qui maudit son père ou sa mère, pour tous les coupables d'adultère ou d'union illicite et contre nature.

Les deux chapitres suivants traitent de la sainteté des prêtres et des sacrifices. Les prêtres, en général, se garderont de la souillure par le contact des cadavres, à moins toutefois qu'il ne s'agisse de ceux de leurs parents tout proches dont le contact ne les rendrait pas impurs; ils se garderont même du mariage avec une prostituée, une femme déshonorée ou répudiée, XXI, 1-9. Le grand prêtre, en raison de son éminente sainteté, ne saurait s'approcher d'aucun cadavre, celui même de son père ou de sa mère; il ne doit prendre pour femme qu'une vierge de son peuple, XXI, 10-15. Toute difformité corporelle exclut des fonctions sacerdotales, XXI, 17-24. Pour manger des choses saintes que consacrent à Jahvé les enfants d'Israël, les prêtres devront être purs et ceux-là seulement qui sont de leur famille proprement dite pourront en manger avec eux, XXII, 1-16; énumération enfin des qualités requises des victimes offertes en sacrifice à Jahvé pour être agréées, XXII, 17-30 et conclusion parénétique, 31-33.

2. *La deuxième partie* de la Loi de Sainteté traite des institutions religieuses : fêtes, année sabbatique et jubilé. Le c. XXIII donne le calendrier des fêtes ou mieux des saintes assemblées : chaque septième jour, le sabbat; au quatorzième jour du premier mois, la Pâque et le quinzième de ce même mois, la fête des pains sans levain qui dure sept jours; la fête des prémices et des semaines ou fête de la Pentecôte; au septième mois, la nouvelle lune, au dixième jour, la fête de l'Expiation et au quinzième celle des Tabernacles. Au c. XXIV, deux ordonnances d'abord, l'une sur la lampe du Tabernacle, l'autre sur les pains de proposition, 1-9; puis, à l'occasion d'un blasphème, promulgation de la loi qui punit de mort le blasphémateur, 10-16, 23 et loi du talion, 17-22. Le c. XXV édicte la législation de l'année sabbatique ou de l'année du repos de la terre, 2-7, et de l'année jubilaire, ou de la cinquantième année, avec ses conséquences, soit au sujet de la propriété des champs et des maisons situées dans des villes non murées qui devaient faire retour à leurs propriétaires, nonobstant toute vente et cession, soit au sujet de la remise des dettes, de la libération des esclaves d'origine hébraïque et du débiteur vendu à l'étranger, 8-55.

Un discours parénétique sert de conclusion à cette législation de sainteté; il énumère les bénédictions réservées par Jahvé aux fidèles observateurs de sa loi, XXVI, 3-13, et les châtiments de plus en plus terribles qui frapperont les pécheurs obstinés, 14-39; en souvenir pourtant de son alliance avec les ancêtres de son peuple choisi, Jahvé ne les rejettera pas définitivement et n'en fera point l'extermination complète, 40-45.

Un dernier chapitre, appendice à tout le livre, contient des prescriptions relatives aux vœux, et particulièrement aux conditions auxquelles on peut racheter ce qui a été voué à Jahvé, personne, animal, maison ou champ, XXVII, 1-29, aux dîmes enfin, 30-33.

De cette analyse une conclusion se dégage, c'est que le Lévitique est un recueil de collections législatives, indépendantes les unes des autres; toutefois la diversité des prescriptions qui y sont contenues n'exclut pas une certaine unité, résultant du point de vue auquel se place le législateur, à savoir la sainteté à réaliser dans les membres du peuple choisi.

III. ORIGINE DU LIVRE. — Comment s'est constitué ce recueil de lois, quel en est l'auteur? Tout comme pour l'ensemble du Pentateuque, deux sortes de réponses sont faites à cette double question : pour les uns et c'est l'immense majorité des critiques en dehors du catholicisme, Moïse ne saurait être l'auteur du livre, ni dans son ensemble, ni même dans quelqu'une de ses parties; pour les autres, et la plupart sont les auteurs catholiques, l'authenticité mosaïque, reçue de la tradition, est à maintenir, quitte à l'entendre dans un sens plus ou moins strict. Il ne s'agit pas ici d'étudier *ex professo* la question de l'origine du Pentateuque, mais seulement d'exposer, au sujet du Lévitique, les positions respectives des critiques et d'en évaluer la solidité. Deux parties : 1. Le Lévitique d'après la critique indépendante. 2. Le Lévitique d'après la critique catholique.

1° *Le Lévitique d'après la critique indépendante.* — Le troisième livre du Pentateuque, appartient tout entier à l'un des quatre principaux documents constitutifs du Pentateuque qu'on désigne sous le nom de *Code Sacerdotal;* il est tenu à peu près unanimement pour le plus récent de ces documents, sa rédaction étant postérieure à la période de l'exil babylonien. Mais le Code Sacerdotal lui-même est une compilation d'éléments d'époques et d'auteurs différents.

1. *Loi de Sainteté.* — De ces éléments, un des plus anciens constitue la partie principale du Lévitique, c. XVII-XXVI, désignée ordinairement depuis Klostermann sous le nom de *Loi de Sainteté,* parce que l'idée de la sainteté est à la base de toutes les prescriptions qui y sont contenues. Les sigles le plus souvent employés pour la représenter sont les suivants : H *(Heiligkeitgesetz),* Ph, P1 *(Priesterkodex)* et S *(Sinaïgesetz).*

a) Analyse littéraire de la Loi de Sainteté. — Que le groupe des ordonnances lévitiques ainsi désigné forme un code relativement indépendant, c'est ce qui résulte tout d'abord de sa disposition, analogue à celle des autres codes du Pentateuque : code de l'alliance et Deutéronome; débutant comme eux par une loi sur l'autel ou le lieu du sacrifice, XVII, 1-9, finissant comme eux par un discours parénétique, XXVI, 3-45, il a sa conclusion propre, XXVI, 46 : « Tels sont les statuts, les ordonnances et les lois que Jahvé établit entre lui et les enfants d'Israël au mont Sinaï par Moïse. » Il a de plus ses caractères distinctifs se révélant non seulement dans le souci constant

de la pureté des prêtres et du peuple, mais aussi dans le style et le vocabulaire qui ne sont pas ceux du Code Sacerdotal en général, tout à fait étranger, par exemple, à la manière oratoire du c. xxvi du Lévitique; dans les textes législatifs mêmes, on ne retrouve ni la même concision ni la même précision, et, dans l'ensemble, le vocabulaire diffère sensiblement, des expressions lui sont propres dont le retour fréquent souligne les idées maîtresses du recueil, telles, par exemple, les formules si souvent répétées : « Je suis Jahvé votre Dieu », ou bien « Je suis Jahvé », ou encore « Je suis Jahvé qui sanctifie. » Des nombreuses particularités de fond et de forme qui sans doute caractérisaient la Loi de Sainteté, du moins dans sa forme primitive, il est à supposer que certaines ont disparu lors de sa fusion avec Pg (*Grūndlich*, partie fondamentale du Code Sacerdotal) pour que puissent s'harmoniser avec l'ensemble du Code Sacerdotal des éléments de la Loi de Sainteté; ainsi au c. xxiii particulièrement où l'on peut constater, par la double loi de la fête des Tabernacles, 33-36 et 39-43, la combinaison de deux textes différents. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, Tubingue, 1912, p. 164.

Cette dernière remarque laisse entendre que, si la Loi de Sainteté constitue un code distinct, elle n'est pas pour autant une œuvre une; nombreuses, en effet, sont les traces rédactionnelles qu'on y peut relever dont les unes ont pour but de mettre ses prescriptions d'accord avec celles du Code Sacerdotal, pour ce qui est du point de vue historique en les reportant aux temps mosaïques, et dont les autres reproduisent la terminologie spécifique de Pg ou de Ps (*secundares*, éléments additionnels de P) De même origine apparaissent certaines formules d'introduction à des discours où Aaron et ses fils sont mentionnés, tandis que le discours lui-même n'est pas toujours à leur adresse; de même encore maints passages qui manifestement sont des additions rédactionnelles : xvii, 1, 2, 3b, 5-7; xviii, 1, 2a, 24-30; xxiv, 10-15a; xxv, 10-13, 32-34, 44b-46. Steuernagel, *op. cit.*, p. 164.

Indépendamment de ces traces rédactionnelles, d'autres indices, comme le parallélisme des c. xviii et xx, révèlent l'existence d'éléments de provenance diverse; Baentsch en distingue trois groupes principaux : un premier composé du c. xvii; un deuxième, comprenant les c. xviii-xx et xxiii-xxv, et reconnaissable à l'emploi constant de la formule : « Moi Jahvé » ou « Moi Élohim » et à l'élément parénétique; un troisième, xxi-xxii, caractérisé par l'absence de ce même élément et le retour fréquent de la formule : « Moi Jahvé qui sanctifie » ou autres formules semblables. Baentsch, *Exodus, Leviticus, Numeri*, Gœttingue, 1903, p. lvi; le rédacteur qui les a réunis y ajouta le c. xxvi. Bertholet compte jusqu'à treize de ces éléments primitifs. *Leviticus*, Tubingue, 1901, p. x. Ainsi donc la Loi de Sainteté apparaît comme une compilation d'éléments d'origines diverses, groupés en une ou plusieurs fois; s'il y règne une certaine unité qui d'ailleurs a permis de la caractériser et de la distinguer du reste du Code Sacerdotal, elle le doit au compilateur qui a souligné, dans les formules d'introduction et de conclusion aux différents dispositifs, le but de toute cette législation, à savoir la sanctification.

b) Date de composition de la Loi de Sainteté. — Il est admis généralement par les critiques que c'est la partie la plus ancienne du Code Sacerdotal, car on n'y retrouve ni les caractéristiques de son style, si ce n'est toutefois dans des additions manifestement rédactionnelles, ni tout son système de sacrifices; le grand prêtre n'y apparaît pas encore au sommet de la hiérarchie sacerdotale et la distinction entre le Saint et le Saint des Saints, en s'en tenant du moins aux passages primitifs, n'y est point connue; les fêtes enfin par leur caractère se rapprochent plus de celles du Deutéronome que de celles du Code Sacerdotal et sont loin d'égaler en nombre celles de ce dernier. Baentsch, *op. cit.*, p. lv-lvi. Mais encore, à quelle époque en fixer la composition? La réponse à cette question dépendra de celle qui sera faite à cette autre question : « Dans quel rapport se trouvent la Loi de Sainteté et le livre d'Ézéchiel? »

Très nombreux, et non de minime importance, sont, en effet, les points de contact qu'offrent entre eux les deux textes; qu'il suffise de mentionner ici les principaux seulement : dans les ordonnances : Lev., xvii, 10 et Ez., xiv, 8; Lev., xvii, 13 et Ez., xxiv, 7; Lev., xviii, 12 et Ez., xxii, 10, 11; Lev., xix, 13 et Ez., xviii, 7, 12, 16; Lev., xix, 15 et Ez., xviii, 8; Lev., xix, 36 et Ez., xlv, 10; Lev., xxi, 1b-3 et Ez., xliv, 25; Lev., xxi, 5 et Ez., xliv, 20; Lev., xxi, 14 et Ez., xliv, 22; Lev., xxii, 8 et Ez., xliv, 31; Lev., xxii, 15 et Ez., xxii, 26; Lev., xxv, 36-37 et Ez., xviii, 8; dans les exhortations : Lev., xviii, 2 b et Ez., xx, 5, 7, 19; Lev., xviii, 3 et Ez., xx, 7; Lev., xviii, 4-5 et Ez., xx, 18-21; Lev., xviii, 24, 30 et Ez., xx, 7, 18; Lev., xviii, 26 et Ez., viii, 6; Lev., xxvi, 4-5 et Ez., xxxiv, 25-28; Lev., xxvi, 11-12 et Ez., xxxvii, 26-27-xliii, 9; Lev., xxvi, 13 et Ez., xx, 5 b, 6; xxxiv, 27, etc., etc. Depuis longtemps, ces ressemblances ont éveillé l'attention, elles ont paru même si frappantes à quelques critiques qu'ils en ont conclu que le prophète de l'exil était l'auteur de la Loi de Sainteté, tout comme les ressemblances du Deutéronome et de Jérémie avaient suggéré une conclusion analogue; c'est l'opinion de Graf, Bertheau, Colenso, Kayser et Horst. Mais dans l'un et l'autre cas, une étude plus approfondie du problème, la constatation en particulier des divergences entre la Loi de Sainteté et le programme de réorganisation du culte d'après Ézéchiel, xl-xlviii, le fait surtout que le prophète ne connaît pas le grand prêtre ont fait renoncer à l'identité d'auteur, quitte à maintenir entre les documents une étroite connexion. Selon les uns, et c'est la majorité à l'heure actuelle, la Loi de Sainteté est postérieure à Ézéchiel; la preuve la plus décisive en est fournie par la comparaison du discours parénétique, Lev., xxvi, avec le livre du prophète dont il ne serait qu'une imitation; aussi a-t-on placé la rédaction définitive des c. xvii-xxvi du Lévitique aux environs de 570 et dans un milieu où s'exerçait l'influence d'Ézéchiel (Steuernagel), ou encore vers la fin de l'exil (Wellhausen, Kuenen, Smend, Holzinger).

Toutefois, tout en attribuant à une date relativement récente la rédaction de la Loi de Sainteté, beaucoup ne refusent pas d'y reconnaître des éléments plus anciens, c'est ainsi que, d'après Baentsch, la première partie du moins, composée des c. xviii-xx et xxiii-xxv, serait contemporaine du prophète, (cf. *supra*) et que, d'après Steuernagel, l'ensemble de la Loi de Sainteté remonterait à la période deutéronomique, à cause de ses rapports étroits avec le code de 622, surtout dans les prescriptions d'ordre moral et la condamnation des cultes étrangers. *Op. cit.*, p. 244-245. Pour d'autres enfin, la rédaction elle-même avec l'homélie finale du c. xxvi, serait antérieure au prophète de la captivité et se placerait dans les dernières années de la monarchie (Klostermann, Franz Delitzsch). C'est encore l'opinion de Driver, du moins pour la rédaction dans sa forme actuelle de la Loi de Sainteté, qui serait l'œuvre d'un personnage à la fois prêtre et prophète, recueillant et groupant des textes législatifs pour la plupart d'une époque très ancienne.

Introduction to the literature of the Old Testament, Édimbourg, 1898, p. 151.

Si la Loi de Sainteté à cause de sa rédaction tardive et surtout de sa fusion avec la partie fondamentale du Code Sacerdotal a reçu des éléments étrangers, elle a vraisemblablement perdu de ses éléments propres qui sont allés prendre place dans d'autres groupements; de ce nombre seraient au c. xi du Lévitique, dans la loi sur les animaux purs et impurs, les versets 43-45, peut-être encore aux Nombres, xv, 37-41, moins sûrement, Lev., xii, xiii, 1-46; xiv, 1-8a; Num., v, 11-31; vi, 2-8 (Wurster); Lev., v, 1-6, 21-24a; Num., x, 11; xv, 17-21 (Dillmann).

« Ce code ne se présente donc plus à nous au complet et nous ne pouvons plus juger de son plan primitif. Tel qu'il nous apparaît, il occupe une place intermédiaire entre le livre de l'Alliance et la législation sacerdotale en général. Il est moins cérémonial que cette dernière, mais il l'est plus que le premier, plus aussi que D. Il s'adresse ordinairement au peuple, tandis que P, au moins dans sa forme actuelle, est rédigé à l'intention des prêtres. » Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 2e édit., Lausanne, 1914, p. 166.

2. *Loi des sacrifices.* — D'autres groupes de lois, également bien distinctes les unes des autres, complètent la législation lévitique. C'est d'abord la loi des sacrifices (Po : *priesterliche Opferthora*), Lev., i-vii. Elle s'intercale entre Exod., xxv-xl et Lev., viii, qui sont étroitement apparentés et dont elle brise la suite, elle-même d'ailleurs n'étant pas homogène. Ses trois premiers chapitres, en effet, se distinguent des suivants par l'absence de la formule si fréquente dans ces derniers : « Jahvé parla à Moïse » et les c. vi-vii se révèlent comme une addition aux cinq premiers. (Baentsch, Bertholet, Steuernagel). S'il est difficile de fixer une date à la rédaction de ces divers éléments dont quelques-uns semblent antérieurs à Pg, par exemple Lev., i-iii, et d'autres plus récents, tels les c. iv-vii, tous du moins semblent bien appartenir à la même école et provenir des mêmes milieux sacerdotaux qui mirent par écrit la pratique rituelle du temple de Jérusalem, tenue pour entièrement mosaïque. Cette œuvre était-elle bien avancée ou même seulement commencée lors de la destruction du Temple qui la rendait d'autant plus nécessaire? C'est ce qu'on ne saurait affirmer.

3. *Loi de pureté.* — Comme le précédent, ce groupe de lois appelé *loi de pureté* (Pr : *Reinheitsgesetz*), Lev., xi-xv, apparaît en dehors de son véritable contexte, s'intercalant entre les c. x et xvi, étroitement unis entre eux, non seulement par les sujets mais encore par les premiers mots du c. xvi se référant à x, 1. Il n'est pas non plus d'une unité parfaite; c'est ainsi que les c. xii et xv, bien qu'apparentés par le sujet, impuretés humaines, sont néanmoins séparés l'un de l'autre, parce que sans doute ils ont une origine différente.

4. *Loi du Jour de l'expiation.* — Les prescriptions concernant le Jour de l'expiation, Lev., xvi, ne forment pas un groupe indépendant comme les deux législations précédentes; elles appartiennent aux parties secondaires de Pg, l'ordonnance même relative à l'obligation de la fête, xvi, 29-34, étant encore inconnue au temps d'Esdras. Cf. II Esd., viii-ix.

5. *La loi sur les vœux et les dîmes.* — Quant au c. xxvii, le dernier du Lévitique, sorte d'appendice renfermant une série de préceptes sur les vœux et les dîmes, ce serait une des additions les plus récentes au Code Sacerdotal (Baentsch, Bertholet, Steuernagel).

6. *Récit de la consécration et de l'installation des prêtres.* — Restent les c. viii-x. Dans leur ensemble, ils sont regardés comme faisant partie, sauf quelques éléments secondaires, de l'écrit fondamental de P. Ils sont en effet, la suite du c. xl de l'Exode et le c. viii du Lévitique n'est que le récit de l'exécution des ordres énoncés au c. xxix de l'Exode; de plus les prescriptions relatives au sanctuaire, au sacerdoce, au rituel des sacrifices concordent avec celles de Pg, dont les expressions caractéristiques et certaines formules d'introduction stéréotypées se retrouvent dans ces trois chapitres, par exemple : Lev., vii, 1; x, 8... (Baentsch). Toutefois, le récit de la faute et du châtiment des deux fils d'Aaron, Nadab et Abiu, Lev., x, 1-11, n'appartiendrait pas au récit primitif; sa présence, en effet, dans la relation du permier service divin qui n'est décrit si longuement que pour servir de modèle à tous ceux de l'avenir peut paraître au moins singulière, sinon invraisemblable (Steuernagel, *op. cit.*, p. 159). Ne porterait-il pas, au contraire, selon la remarque de Bertholet, *op. cit.*, p. x, l'empreinte de Pg, dont on retrouve ici un des procédés accoutumés de rédaction qui consiste à rattacher la promulgation d'ordonnances à des circonstances historiques?

De cet ensemble d'éléments d'origine assez variée, comment s'est dégagée la forme actuelle du Lévitique? Les différents recueils de lois, résultat d'une élaboration lente et progressive, ont été successivement réunis à l'écrit fondamental du Code Sacerdotal, en subissant certaines modifications et additions, imposées par la fusion. Les principales étapes de cette formation du Lévitique sont assez communément marquées de la façon suivante : 1 Réunion de la Loi de Sainteté à l'écrit fondamental du Code sacerdotal. 2. Insertion de la Loi des sacrifices entre Ex., xl et Lev., viii. Le choix de cette place pour la Loi des sacrifices entre la législation, organisant le sanctuaire, et le récit de la consécration des prêtres se comprend : le service divin exigeant au préalable la consécration de ministres et celle-ci comportant nécessairement l'offrande des sacrifices, les c. i-vii du Lévitique venaient à point en décrire les rites et les différentes réglementations. 3. Insertion de la Loi des impuretés légales, Lev., xi-xv, placée avant la loi du Jour de l'expiation, dont elle apparaît comme la justification : la nécessité d'une telle solennité expiatoire ne résulte-t-elle pas, en effet, de l'exposé des nombreuses impuretés encourues par le peuple. 4. Dernière étape, celle de la fusion du Code Sacerdotal avec les autres documents du Pentateuque et qui n'amena que de légères modifications au Lévitique déjà constitué.

Peut-on dater, au moins approximativement, ces différentes étapes? En dehors de quelques critiques, Dillmann, Kittel, Baudissin, Strack, Oettli, Sellin, qui maintiennent la rédaction du Code Sacerdotal à l'époque préexilienne, on place généralement la formation du Lévitique après l'exil. Peu après la rédaction de l'écrit fondamental sacerdotal Pg aurait eu lieu sa réunion avec la Loi de sainteté, Ph, au temps d'Esdras et peut-être par Esdras lui-même; les autres étapes suivraient, s'échelonnant de l'époque de la promulgation de la loi (en 444) à 400 environ, date de la fusion de P avec les autres documents du Pentateuque. Quelques remaniements, retouches rédactionnelles, additions auraient achevé au siècle suivant, de donner au Lévitique sa forme définitive.

Ainsi le Lévitique apparaît comme le livre de la vie religieuse du second Temple, à la fois rituel et manuel de piété, guide des fidèles et des prêtres dans leurs rapports avec la divinité; élaboré au cours des siècles, il a recueilli, adapté, groupé tout un ensemble de prescriptions, les unes plus anciennes, les autres plus récentes, mais que la piété juive fait remonter toutes sans distinction à Moïse.

Telle est la conclusion des critiques modernes sur l'origine du Lévitique, conclusion qui, avec quelques modifications et précisions, n'est autre que celle de l'hypothèse wellhausienne et qui, dans ses grandes lignes, est à peu près unanimement acceptée en dehors du catholicisme. Ceux-là mêmes qui maintiennent l'antériorité du Code Sacerdotal sur le Deutéromone, le plaçant par conséquent avant 620, reconnaissent que la grande loi sur le culte ne s'est réellement imposée avec autorité à toute la communauté juive qu'à partir de l'époque d'Esdras (Baudissin), ou encore qu'une première rédaction du Code Sacerdotal antérieure à l'exil a été suivie d'une deuxième durant la période exilique ou même postexilique, Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, Gotha, 1912, t. I, p. 332.

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer et de discuter les arguments sur lesquels prétendent s'appuyer de telles conclusions; retenons seulement qu'un de ces principaux arguments est tiré de la législation même du Lévitique (en partie également de celle de l'Exode et des Nombres); celle-ci, en effet, comparée aux prescriptions des autres codes du Pentateuque, Deutéronome et Code de l'Alliance, Ex., XX-XXIII, apparaît comme le dernier terme d'une lente évolution législative, dont l'histoire permet de fixer approximativement l'époque, en constatant que ses différentes ordonnances n'étaient ni observées ni connues jusqu'aux temps qui suivirent l'exil de Babylone; que l'on envisage tour à tour les principales institutions du Lévitique, sanctuaire, sacerdoce, sacrifice, fêtes, c'est toujours cette même conclusion qui s'impose. Nous verrons plus loin, au sujet de l'origine de quelques-unes de ces institutions, ce qu'il y a de fondé dans cette conclusion.

2° *Le Lévitique d'après la critique catholique.* — A ces conclusions de la critique indépendante les catholiques, appuyés sur la tradition juive et chrétienne, opposent l'affirmation de l'origine mosaïque du Lévitique. Mais cette affirmation, on le conçoit aisément, peut recevoir et, en fait, reçoit des acceptions assez différentes; nombreuses et variées sont les interprétations de la thèse de l'authenticité mosaïque du Lévitique. Il n'est pas sans intérêt de les connaître pour se rendre compte de la manière dont la tradition, à ce sujet, a été entendue.

Il n'y aurait d'après certains défenseurs de la thèse traditionnelle que des détails, interpolations ou modifications, provenant surtout de la négligence des copistes, qui ne sauraient prétendre à l'authenticité; ainsi, pour ne parler que des modernes : Paulin Martin dans son ouvrage demeuré polycopié, *Introduction à la critique de l'Ancien Testament; De l'origine du Pentateuque; Leçons professées à l'École supérieure de théologie de Paris*, 1886-1887, 1887-1888, 1888-1889, 3 vol. in-4°; Vigouroux dans son *Manuel Biblique*, t. I, 1re édit. de 1879 et dans *Les Livres saints et la critique nationaliste*, Paris, surtout au t. III, 1re édit., commencée en 1884; Cornely dans l'*Introductio specialis in historicos V. T. libros*, t. II *a* de l'*Historica et critica introductio in U. T. libros sacros*, Paris, 1887; Méchineau, dans un article des *Études*, t. LXXVII, 1898, p. 289-311, *La thèse de l'origine mosaïque du Pentateuque, sa place dans l'apologétique, son degré de certitude*.

Mais, avant même les travaux de la critique moderne, les grands interprètes du XVIIe siècle, ne se croyaient pas tenus à tant de rigueur dans l'interprétation de la thèse de l'authenticité. « Au gré de Cornelius a Lapide, Moïse tenait une sorte de journal, que Josué ou un autre écrivain aurait mis en ordre, en y mêlant des idées de son cru. Pereira veut que le Pentateuque ait été rédigé longtemps après Moïse, par un compilateur qui n'aurait pas craint d'y ajouter des mots et des phrases destinés à éclairer et à lier le texte. Bonfrère, à propos de certains détails qui semblent trahir une main plus récente, ne fait pas difficulté d'accorder que ces phrases sont des gloses ajoutées après coup au texte primitif. » Prat, dans les *Études*, t. LXXVII, 1898, p. 50. De même, quelques savants catholiques de nos jours, prenant en considération certains arguments de la critique indépendante, reconnaissaient qu'une loi de date relativement récente pouvait néanmoins être dite mosaïque, soit parce que l'un ou l'autre de ses éléments remontait en fait à Moïse, soit parce qu'elle n'était que l'application à des circonstances nouvelles de principes jadis énoncés par le grand législateur des Hébreux. « Nous aurons à prouver, dit le P. Lagrange, dans un mémoire lu au Congrès international des catholiques à Fribourg en 1897, qu'il y a une législation mosaïque et que les lois du Code Sacerdotal en sont une conclusion normale, mais du moins nous pourrons considérer ces lois comme postérieures à Moïse, non seulement dans leur rédaction, mais encore dans leur thème spécial. » *Revue biblique*, 1898, p. 21. Cf. von Hügel, *La méthode historique en son application à l'étude des documents de l'Hexateuque*, Paris, 1897, mémoire lu au même congrès. Une loi, fait remarquer dans le même sens le P. Prat, peut recevoir sous forme d'interprétation autorisée, des compléments ou des modifications; ainsi, pour la loi de Moïse, telle consultation prophétique ou sacerdotale aura pu se glisser dans la lettre du code primitif, non seulement par de courtes gloses, mais encore par un commentaire authentique, fixant le sens et les limites d'une loi obscure ou trop concise. « La liste, par exemple, des animaux impurs et des diverses sortes de contact, capables de produire une souillure légale, peut avoir été complétée et mise au courant, selon les principes posés par Moïse, d'accord avec le progrès des sciences zoologiques et les leçons de l'expérience journalière. » Prat, *La Loi de Moïse, ses progrès*, dans les *Études*, t. LXXVII, 1898, p. 48. « Le Pentateuque, note de son côté le P. Durand, contient nombre de documents vraiment rédigés par Moïse, et il est en son entier l'expression autorisée de sa Loi. » *L'état présent des études bibliques en France*, dans les *Études*, t. XC, 1902, p. 352.

Dans un décret du 27 juin 1906, sur l'origine du Pentateuque, la Commission biblique a donné, au sujet des modifications qu'a pu subir la loi de Moïse au cours des siècles, la réponse suivante : « L'authenticité et l'intégrité du Pentateuque étant sauvegardées quant à la substance, peut-on admettre que dans un si long cours des siècles quelques modifications s'y soient produites, comme par exemple des additions faites après la mort de Moïse, mais par un auteur inspiré, ou des gloses et des explications insérées dans le texte; certains mots et des formes de discours traduits d'un style vieilli en un style plus moderne; enfin des leçons fautives, dues à la maladresse des copistes, qu'il soit permis de rechercher et de fixer d'après les règles de la critique? Rép. : oui, sauf le jugement de l'Église. » Traduction de E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1907, p. 7.

Comparant le résultat de ses travaux antérieurs à ces récentes décisions de la Commission biblique sur l'origine du Pentateuque, le P. Brucker admet que les trois ou quatre écrits rédigés sous la direction de Moïse et correspondant aux quatre documents des critiques, ont pu exister longtemps séparément, et que rien n'empêche de retarder le moment de leur fusion complète et définitive jusqu'à l'exil de Babylone ou jusqu'à l'époque d'Esdras. S'il en est ainsi,

durant le temps considérable où les documents existèrent séparément, ils ont probablement subi des modifications, qui, sans altérer leur substance, protégée par l'assistance divine, ont pu s'étendre très loin. Ces modifications n'ont pas nécessairement le même nombre et la même importance pour chacun des documents, et l'on conçoit fort bien que le Code Sacerdotal a dû être beaucoup plus retouché que l'histoire jéhoviste. « Le code réglant tout le culte et tant de détails d'une obligation journalière pour les Israélites devait être, avant tout, clair et facile à entendre : rien d'étonnant donc à ce que la langue en ait toujours été maintenue très près de l'usage vulgaire, et qu'ainsi, en définitive, on y trouve, avec quelques restes d'antiquité, la teinte de l'époque des derniers prophètes et de l'exil en Babylonie... Il faut y ajouter des modifications touchant le fond, non pas dans la substance ou l'essentiel, soit de la doctrine et de la législation, soit de l'histoire, mais dans les accessoires. » *L'Église et la critique biblique, Ancien Testament*, Paris, 1908, p. 149. Hypothèse, fait remarquer E. Mangenot, qui permet de concilier les exigences légitimes de la critique du Pentateuque avec la doctrine traditionnelle de son authenticité mosaïque substantielle, la part de modifications et d'adaptation reconnues correspondant aux éditions successives des documents. Cf. l'article GENÈSE de ce *Dictionnaire*, t. VI, 1914, col. 1196.

A propos encore des réponses de la Commission biblique sur l'origine du Pentateuque, M. Touzard, écrivait relativement au Code Sacerdotal : « D'une part, rien ne s'oppose à ce qu'un bloc assez considérable des ordonnances qui figurent au *Code Sacerdotal* remontent à Moïse ou même aux temps antérieurs; il s'agit surtout des règlements qui consacrent des pratiques cultuelles d'un usage général dans les milieux sémitiques. Mais, d'autre part, aucune partie des codes du *Pentateuque* n'est plus apte que le rituel à recevoir de nombreux accroissements au cours des siècles. On pourrait en conséquence, si un examen sérieux suggérait une telle adhésion, souscrire à bon nombre des conclusions des critiques touchant les travaux de coordination, de révision, d'amplification, auxquels les diverses sections du *Code sacerdotal* auraient été soumises dans la suite des temps, notamment pendant l'exil et à l'époque d'Esdras. » Art. *Moïse et Josué* du *Dictionnaire apologétique*, t. III, 1919, col. 754-755.

Enfin dans une brochure intitulée : *Die Pentateuchfrage*, Munster-en-W., 1921, de la collection *Biblische Zeitfragen*, Nikel, « un des maîtres les plus écoutés de l'exégèse catholique allemande », s'exprimait ainsi sur l'origine du Pentateuque : « Sur le fond du matériel écrit, historique et législatif, laissé par Moïse, comme aussi sur le fond d'autres sources écrites et de traditions orales, deux ou plusieurs auteurs ont, après le temps de Moïse, indépendamment les uns des autres, couché par écrit des représentations de l'histoire de la révélation à partir des temps les plus anciens. Ces ouvrages historiques post-mosaïques ont été plus tard combinés entre eux. Sur le fond de ces nouvelles productions littéraires, aussi bien que de nouvelles codifications du matériel législatif, ce que Moïse avait laissé par écrit a été complété. Le résultat de ce développement littéraire qu'on doit désigner comme une croissance organique, a été notre Pentateuque actuel. Celui-ci peut donc être désigné, soit pour les récits historiques, soit pour les lois qu'il contient, comme mosaïque, en partie immédiatement, en partie médiatement. » P. 36-37. Cf. *Rev. bibl.*, 1922, p. 150-151. Application de cette conception générale des origines du Pentateuque, était ainsi faite aux divers éléments du Lévitique : « D'après sa forme actuelle, aussi bien qu'en partie d'après son contenu, la Loi de Sainteté a dû provenir d'une époque à laquelle Israël était déjà en paisible possession de Canaan, cf. Lev., XIX, 33 sq.; elle représente une codification d'un ancien droit par adaptation à des circonstances plus récentes. Une détermination plus précise de l'époque de sa formation est très difficile. Remarquable est le nombre de ses points de contact avec le livre d'Ézéchiel; il est possible que la rédaction finale de ce code ait eu lieu au temps d'Ézéchiel ou peu après. » *Op. cit.*, p. 48. Au sujet des ordonnances relatives aux dîmes, même adaptation progressive : « Aux dîmes des végétaux qui seules au commencement étaient exigées (la dîme de ton blé, de ton vin nouveau et de ton huile, Deut., XIV, 23) fut finalement ajoutée, à une époque tardive, probablement aux temps qui suivirent l'exil, la dîme des animaux, Lev., XXVII, 32, » p. 40. « L'ordre d'immoler les animaux, même non destinés aux sacrifices, à l'entrée de la tente de réunion, Lev., XVII, 1-6, ne pouvait naturellement être exécuté que par un peuple peu nombreux, une communauté groupée autour du sanctuaire, comme ce fut le cas ou durant le séjour au désert ou après l'exil, » p. 41. La modification du précepte mosaïque touchant les bêtes mortes ou déchirées, laquelle impose, même à l'étranger qui aurait mangé de leur chair, l'obligation de se purifier, Lev., XVII, 15-16, est vraisemblablement de la même époque postexilienne, p. 42. Ce qui prouve d'ailleurs que la législation cultuelle reçut encore des développements au temps d'Esdras, c'est ce qui est dit dans II Esd., X, 31-40, p. 42. Pour conclure, l'auteur remarque que si bien des éléments de la Loi ne sont mosaïques que d'une manière médiate et indirecte, ils sont néanmoins l'application à de nouvelles circonstances de principes promulgués par Moïse et ainsi ce développement législatif demeure toujours organique, p. 82. Dans son précis d'introduction à l'Ancien Testament, Nikel a reproduit le texte de sa brochure sur la question du Pentateuque : *Grundriss der Einleitung in das Alte Testament*, Munster, 1924.

La part d'éléments étrangers à Moïse ou même à son époque, soit à cause de l'origine récente des institutions qu'ils décrivent, soit à cause de leur rédaction seulement, pourra, on le voit, être plus ou moins grande, selon les différents auteurs, qui tous, néanmoins, entendent bien maintenir le cadre de l'authenticité mosaïque. Pour cela, ils s'appuient, non seulement, sur les témoignages bibliques et traditionnels concernant le rôle législatif et littéraire de Moïse, mais encore, répondant aux principaux arguments des critiques contre l'origine mosaïque des institutions cultuelles d'Israël, ils s'efforcent d'en établir l'antiquité, jugeant qu'en certains cas surtout il importe plus de prouver que Moïse est vraiment l'auteur des lois contenues dans le Pentateuque que de soutenir qu'il est le rédacteur du livre. Cf. Engelkemper, *Heiligtum und Opferstätten in den Gesetzen des Pentateuch*, Paderborn, 1908. Laissant donc de côté les arguments qui établissent directement l'authenticité du Lévitique, longuement développés dans les manuels d'introduction et les commentaires et en partie déjà exposés dans ce dictionnaire aux articles EXODE et GENÈSE de E. Mangenot, t. V, col. 1749-1755, t. VI, col. 1195-1199, nous essaierons d'établir l'origine mosaïque ou tout au moins la haute antiquité des principales législations du Lévitique. N'est-ce pas d'ailleurs sur leur origine relativement très récente que les critiques prétendent s'appuyer pour dénier à Moïse toute part dans la composition du Lévitique? C'est pourquoi, après avoir montré d'une manière générale l'existence d'éléments très anciens

dans le Lévitique, nous revendiquerons pour quelques-unes de ses plus importantes institutions, dont l'âge est particulièrement objet de discussion, une origine mosaïque.

IV. Origine des principales prescriptions et institutions du Lévitique. — 1° *Considérations générales.* — Que la législation mosaïque, même lévitique, plonge ses racines dans un passé très lointain, c'est ce que prouvent : 1. La présence dans le Lévitique de lois et coutumes, propres à Israël, antérieures à Moïse. 2. La comparaison avec les législations de peuples anciens. 3. L'étude des rapports entre la Loi de Sainteté et le livre d'Ézéchiel.

1. *Présence dans le Lévitique de lois antérieures à Moïse.* — Dès avant l'époque de Moïse, les Hébreux cantonnés dans la terre de Gessen, n'étaient certes pas sans lois ni coutumes intéressant la vie sociale et religieuse; que le législateur d'Israël ait conservé bon nombre de prescriptions législatives qui constituaient ce code primitif de son peuple, rien là que de très vraisemblable Quel intérêt, en effet, aurait eu Moïse à ignorer ou à bouleverser cette législation, si rudimentaire qu'on la suppose? Ne courait-il pas le risque de ruiner son autorité et de rebuter son peuple en changeant sans motif ses coutumes bonnes ou indifférentes contre des observances inouïes, sans racine dans le passé, lourdes et intolérables par leur nouveauté même? Prat, *La Loi de Moïse, ses origines*, dans les *Études*, t. LXXVI, 1898, p. 94-95. Pour d'autres raisons, il apparaît également que tout n'est pas innovation dans la Loi de Moïse; c'est ainsi que le P. de Hummelauer se refuse d'admettre que le Dieu très bon et très grand soit descendu du ciel pour apprendre à Moïse qu'il fallait percer l'oreille de l'esclave qui refuse sa liberté après six ans, pour défendre au maître du champ ou de la vigne de ramasser ce qui pourrait rester à glaner après la moisson ou la vendange, ou encore pour interdire l'ensemencement d'un champ avec deux espèces de semences et le port d'un vêtement tissu de deux espèces de fils. Même pour des rites religieux, s'il s'agit de menus détails, en attribuer à Dieu la première institution est étroit et peu digne de lui. *Exodus et Leviticus*, Paris, 1897, p. 20. « Voudrait-on, dit de son côté le P. Lagrange, si Moïse n'a pas écrit la Thora, que tout cela soit postérieur à Moïse? Mieux vaudrait cent fois dire que tout cela lui est antérieur de mille ans ou de deux mille ans. Mais tous ces usages en partie communs à tous les sémites nomades ou demi-nomades, Moïse les a connus et agréés de la part de Dieu. » *Revue biblique*, 1901, p. 615.

2. *Comparaison de la législation du Lévitique avec celle des peuples anciens.* — C'est ce que vient confirmer la comparaison de la législation mosaïque, du Lévitique en particulier, avec les législations et les institutions des Égyptiens, des Babyloniens, des Madianites, des Philistins, des Cananéens, par les ressemblances et les analogies qu'elles présentent entre elles. Que des emprunts à des religions étrangères, si leur existence est bien démontrée, ne répugnent pas au caractère de la loi du Sinaï, c'est ce qu'ont reconnu depuis longtemps les Pères de l'Église, saint Jean Chrysostome en particulier, remarquant, dans sa sixième homélie sur saint Matthieu, qu'il n'était nullement indigne de Dieu d'appeler les mages au moyen d'une étoile, car autrement ce serait condamner du même coup toutes les cérémonies des Juifs, sacrifices, purifications, néoménies, arche et temple même : « Tout cela, ajoutait-il, doit son origine à la grossièreté des Gentils. Dieu, en effet, pour allécher ceux qu'il voulait amener à lui, a consenti à être honoré par le culte rendu jadis aux idoles, se contentant de le perfectionner un peu afin d'élever insensiblement les hommes à des notions plus sublimes. » *P. G.*, t. LVII, col 66. Même pensée chez saint Jérôme, qui note la condescendance dont Dieu usa envers les Juifs, tolérant bien des choses pour les arracher au culte des faux dieux et leur ôter tout prétexte d'idolâtrie. *In Galatas*, IV, 8, *P. L.*, t. XXVI, col. 375-376. D'après Eusèbe de Césarée, ce serait aux coutumes des Égyptiens que Moïse, pour ne pas heurter des habitudes contractées durant la servitude aux bords du Nil, aurait souvent conformé sa propre loi. *Demonstr. evangel.*, l. I., c. VI, *P. G.*, t. XXII, col. 55-56. Dans le même sens Théodoret remarque que l'imposition aux fils d'Israël d'un code trop contraire à ces mêmes habitudes prises en Égypte aurait été un danger permanent d'infidélité. *Græcarum affectionum curatio*, sermo VII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 997. Tostat enfin résume l'antique tradition, dans son commentaire du livre des Rois, lorsqu'il dit que beaucoup de cérémonies sont communes aux Juifs et aux païens, et qu'elles ne furent même accordées à ceux-là que parce qu'elles étaient déjà reçues parmi les Gentils. Les Juifs s'y étaient habitués; Dieu les toléra après en avoir effacé tout ce qui sentait la superstition. *In I Reg.*, VIII. Maimonide et d'autres illustres docteurs de la Synagogue n'en jugeaient pas différemment. Cf. J. Spencer, *De legibus Hebræorum ritualibus earumque rationibus*, l. III, diss. I, *De ritibus e gentium moribus in legem transactis*, édit. Pfaff, Tubingue, 1732; Prat, *La Loi de Moïse, ses origines*, dans *Études*, t. LXXVI, 1898, p. 97.

Qu'en est-il en fait de ces importations d'origine étrangère dans la législation d'Israël? Que les Pères dont nous avons relevé le témoignage aient exagéré l'influence égyptienne, c'est certain. Si, au point de vue doctrinal, aucun rapport de dépendance ne saurait être établi entre l'une et l'autre religion, il n'en va pas de même toutefois pour le culte; certains objets en usage dans le culte d'Israël pourraient bien en effet être reproduits d'objets semblables du culte égyptien; on cite ordinairement le pectoral du grand prêtre, l'arche du vrai Dieu avec les deux chérubins, nombre d'instruments de musique, etc. Cf. Mallon, art. *Égypte*, dans le *Dictionnaire apologétique*, t. I, col. 1317. Rien d'étonnant que le souvenir des splendeurs des temples de Thèbes et de Memphis, de la richesse et de la somptuosité en particulier des ornements de leurs prêtres n'ait contribué par quelques emprunts à l'éclat et à la dignité du culte du vrai Dieu. Le fait même constitue une garantie de l'antiquité de tels éléments rencontrés dans le culte d'Israël. Cf. Lev., VIII, 6-9. Ancessi, *L'Égypte et Moïse. Les vêtements du grand prêtre et des lévites, le sacrifice des colombes d'après les peintures et les monuments égyptiens contemporains*, Paris, 1875; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. I et II. On a relevé également quelques termes techniques du Code Sacerdotal, qui proviendraient des vocables égyptiens. Fr. Hommel, *Die altisraelitischen Ueberlieferungen in inschriftl. Beleuchtung*, Munich, 1897, p. 292. Mais de telles similitudes de termes techniques peuvent s'expliquer par l'affinité des langues. Nikel, *Das Alte Testament im Lichte der orientalischen Forschung*, II, *Moses und sein Werk*, dans *Biblische Zeitfragen*, Munster, 1909, p. 7, 29.

Si l'influence égyptienne se réduit en définitive à peu de chose, quelques formes particulières de culte et l'idée d'un certain nombre d'objets liturgiques, il n'en serait pas de même de l'influence sémitique en général et babylonienne en particulier. La publication de textes religieux assyriens et babyloniens, celle tout spécialement du code de Hammourabi a permis de constater leurs nombreux points de contact

avec la Bible; quelques-uns intéressent le livre du Lévitique. Codification avec additions et modifications des lois et coutumes qui existaient en Babylonie vers 2050 avant J.-C., le code de Hammourabi présente de nombreuses analogies avec le code mosaïque; si elles se rencontrent surtout dans ce qu'on appelle le Code de l'Alliance, Exod., xx, 23; xxiii, 33, il s'en trouve également dans la Loi de Sainteté, Lev., xvii-xxvi. Qu'il suffise de mentionner les cas d'unions illicites et d'interdictions de mariage pour cause de parenté : « § 157. Si un homme a dormi, après la mort de son père, dans le sein de sa mère, on les brûlera tous les deux. § 158. Si c'est avec la femme de son père qui l'a seulement élevé, mais ne serait pas sa mère, il sera seulement chassé de la maison paternelle. § 154. Si un homme a eu commerce avec sa fille, on le chassera de la cité. § 155. Si un homme a choisi une fiancée pour son fils, et si celui-ci l'a connue, si le père lui-même ensuite est surpris à coucher dans son sein, on liera cet homme et on le jettera à l'eau. § 156. Dans le cas où le mariage n'aurait pas encore été consommé, il paiera à la fiancée une demi-mine d'argent, lui rendra intégralement tout ce qu'elle a apporté de chez son père et elle épousera qui elle voudra. » V. Scheil, *La Loi de Hammourabi*, Paris, 1904, p. 30, Cf. Lev., xviii, 7, 8, 15; xx, 11-12. Les préceptes relatifs à l'esclavage et à la peine du talion ne sont pas non plus sans analogie. Ainsi la législation sur l'esclavage, beaucoup plus dure en général dans le code babylonien, s'adoucit pourtant dans un cas également prévu par le législateur hébreu : « § 117. Si un homme a contracté une dette, et s'il a donné comme esclaves pour de l'argent femme, fils ou fille, ils serviront durant trois ans dans la maison de leur acheteur et maître; la quatrième, ils seront remis en liberté. » Cf. Lev., xxv, 39-40. La peine du talion, plus dure aussi à Babylone, s'identifie dans les deux législations pour les cas suivants : « § 196. Si un homme a crevé l'œil d'un homme libre, on lui crèvera un œil. § 197. S'il a brisé un membre d'un homme libre, on lui brisera un membre. § 200. S'il a fait tomber les dents d'un homme de même condition, on fera tomber les siennes. » Cf. Lev., xxiv, 20 : « fracture pour fracture, œil pour œil, dent pour dent, on lui fera la même blessure qu'il a faite à son prochain. » Ces rapprochements et d'autres (cf. Condamin, art. *Babylone et la Bible*, dans d'Alès, *Dict. apolog. de la foi catholique*, t. i, col. 360-367), ont naturellement soulevé la question toujours très controversée de la dépendance de la loi mosaïque. Il semble toutefois que la commune origine sémitique des Babyloniens et des Israélites suffise à expliquer le parallélisme de certains textes législatifs. « Dans le code de Hammourabi, dit le P. Lagrange, et dans le Code de l'Alliance, ce sont les mêmes principes, et lorsque l'application tombe sur les mêmes objets, la rencontre est presque littérale, sans qu'il soit nécessaire de supposer un emprunt littéraire. » *Le code de Hammourabi* dans *Revue biblique*, 1903, p. 51. Quoi qu'il en soit, il résulte de la découverte du code babylonien que le code mosaïque peut revendiquer, non seulement pour un ensemble de lois comme le Livre de l'Alliance, mais encore pour d'autres de ses éléments, ceux du Lévitique lui-même, une origine qui remonte au temps de Moïse ou à une époque voisine.

La publication de textes religieux assyriens et babyloniens dont un bon nombre provenaient de la bibliothèque d'Assurbanipal (668-626), mais reproduisaient des documents des siècles antérieurs, a permis d'y constater l'existence d'institutions analogues à celles du Lévitique. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3e édit. par Zimmern et H. Winckler, Berlin, 1902; F. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris, 1900 et 1903; P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907. Quelques exemples seulement : les qualités requises de celui qui doit accomplir les fonctions du prêtre-devin à Babylone, à savoir, une origine sacerdotale et légitime, une taille et des proportions normales, l'exemption de défauts aux yeux, aux doigts, aux dents, ne rappellent-elles pas les prescriptions du Lévitique, xxi, 17-23? P. Dhorme, *op. cit.*, p. 143 et 145; cf. P. Haupt, dans *Journal of biblical literature*, 1900, p. 57-64, un article sur les éléments babyloniens dans le rituel lévitique. Dans la tablette cultuelle de Sippar sont mentionnées les victimes du sacrifice : de grands taureaux vigoureux, des moutons gras, beaux et forts, les parties offertes à la divinité et celles qui sont réservées aux prêtres. Cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 382-397. « Non seulement, la nature des offrandes est souvent la même de part et d'autre, mais parfois aussi le nombre des victimes et des choses offertes. C'est frappant surtout dans le rite des douze pains de proposition; les textes babyloniens nous présentent un usage analogue aux prescriptions du Lévitique (xxiv, 5-9) : douze pains ou gâteaux étaient offerts à Ištar... » Condamin, art. *Babylone et la Bible*, dans d'Alès, *Dict. Apolog.*, t. i, col. 384. Cf. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig, 1906, p. 427-432; 453-455. Plus encore que dans le domaine de la législation civile, la prudence s'impose au sujet de la détermination d'une influence babylonienne dans le domaine religieux; mais qu'il y ait emprunt ou commune origine sémitique, peu importe; ici encore, ce qui est à retenir, c'est la haute antiquité de ces rites en Israël; car ce n'est certes pas sous les rois impies Achaz et Manassé qu'ils auraient pu prendre place dans le culte, étant donnée l'opposition vigoureuse des prophètes aux pratiques superstitieuses des Assyriens et des Chaldéens qui tendaient alors en effet à s'introduire en Israël bien moins encore serait-ce durant l'exil ou après.

L'hypothèse d'emprunt de diverses institutions aux Madianites, dont le prêtre Jéthro était le beau-père de Moïse, et aux Arabes de la péninsule sinaïtique souligne encore le caractère d'antiquité d'autres parties de la législation lévitique; de ce nombre seraient les ordonnances relatives à l'impureté contractée soit par celui qui fréquente une femme au temps de son flux, Lev., xv, 19-14, soit par celui qui touche un mort, Lev., xxi, 11. D. H. Müller, *Die Arabischen Altentümer*, Vienne, 1899, n. 6, 7. On remarquera toutefois que les inscriptions minéennes relatant ces usages ne sont pas datées avec certitude; d'après D. H. Müller la durée du royaume des Minéens irait de 700 à 200 av. J.-C.

On a cru enfin trouver dans le Lévitique, trace d'influences cananéennes, surtout dans le rituel des sacrifices qui serait d'origine cananéenne. R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris, 1921, p. 68. D'une communauté de rite remontant sans doute au plus vieux fonds des religions sémitiques, on pourra retenir un argument en faveur de l'antiquité des institutions juives, même lévitiques, concernant les sacrifices, sans prétendre toutefois, à l'assimilation de religions dont l'esprit et les croyances demeurent bien différents.

3. *La Loi de Sainteté et le livre d'Ézéchiel.* — La Loi de Sainteté, si elle est tenue pour un des éléments les plus anciens du Code Sacerdotal ne saurait revendiquer, aux yeux de la plupart des critiques, une origine antérieure à l'exil; les rapports indéniables existant entre les c. xvii-xxvi du Lévitique et le livre d'Ézéchiel, surtout les c. xl-xlviii, ne reçoivent d'explication vraiment satisfaisante, que si l'on considère le pro-

gramme de restauration religieuse, dressé par le prophète exilé, comme la transition nécessaire entre les deux recueils législatifs du Deutéronome et du Code Sacerdotal. Le statut du sacerdoce lévitique serait à ce point de vue très significatif. Tandis que le Deutéronome ne distingue jamais entre prêtres et lévites, les termes étant pour lui synonymes, cf. Deut., XVII, 12 et 9; XVIII, 1 et 3, et les fonctions identiques, Deut., XIX, 17 et 9; XVII, 18 et XXXI, 24-27, Ézéchiel distingue expressément et avec insistance les deux classes, justifiant cette distinction par l'histoire : les lévites sont des prêtres sans doute, mais déchus de leur dignité et privés de leurs fonctions en punition de leur idolâtrie dans les hauts-lieux, Ez., XLIV, 9-14; désormais, ils ne rempliront plus qu'un service inférieur, celui de serviteurs des prêtres et de portiers du temple nouveau; seuls, les prêtres et les lévites, fils de Sadoc, qui sont demeurés fidèles et n'ont pas eu de part dans la prévarication d'Israël, offriront les sacrifices, revêtiront les ornements sacrés, seront véritables prêtres en un mot. Dans la loi lévitique enfin, la distinction entre prêtres et lévites est à la base de tous les règlements hiérarchiques et remonte à la législation du Sinaï : seuls les descendants d'Aaron sont prêtres, les autres membres de la tribu de Lévi sont de simples lévites; au sommet de la hiérarchie sainte le grand prêtre, fils aîné d'Aaron. Ainsi donc, pour ce qui est du sacerdoce, le prophète de l'exil apparaît tenir réellement le milieu entre le Deutéronome et le Code Sacerdotal et avoir préparé le passage de l'un à l'autre. La comparaison des ordonnances relatives aux fêtes, aux différentes espèces de sacrifices aboutit à la même conclusion : La Loi de Sainteté ne saurait être antérieure à l'exil.

Que cette conclusion ne puisse s'imposer en toute rigueur, c'est ce qui ressort, indépendamment des considérations générales sur l'antiquité de certaines prescriptions du Lévitique et de la Loi de Sainteté particulièrement, des remarques suivantes.

a) S'il y a des ressemblances nombreuses et indéniables, entre Ézéchiel et la Loi de Sainteté, il y a également, non moins nombreuses et non moins évidentes, des dissemblances surtout dans la législation des fêtes et des sacrifices; et de ce fait se trouve sensiblement atténuée la valeur d'une argumentation qui ne tient compte que des seules ressemblances. Höpfl, art. *Pentateuque et Hexateuque*, dans *Dict. apolog.*, t. III, col. 1901.

b) D'autre part, le plan de restauration religieuse d'Ézéchiel est-il bien un plan réel, ou bien ne propose-t-il pas plutôt une restauration idéale et irréalisable? Quelle valeur historique donner dès lors à ses renseignements sur la distinction des prêtres et des lévites? Mangenot, *Authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1907, p. 261.

c) Il faut aussi ne pas oublier la différence des points de vue qu'adoptent les législations deutéronomique et lévitique, sous peine d'aboutir à des conclusions inexactes. Tandis que la première envisage surtout les manifestations privées et familiales de la piété, expression des sentiments religieux de chaque individu ou de chaque famille, venant dans le temple accomplir les divers actes de la religion et réclamer le ministère des prêtres, la seconde, sans méconnaître les manifestations privées du culte. Lev., XXIII, 38, se préoccupe surtout du culte officiel que « le clergé, a charge de rendre à Dieu au nom du peuple tout entier, des absents aussi bien que de ceux qui sont présents. Le clergé apparaît perpétuellement dans le Code Sacerdotal en fonction de représentant du peuple auprès de Jahvé, et c'est pourquoi un service est organisé indépendamment de ce que chaque fidèle ou chaque famille peuvent faire d'eux-mêmes. » Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans la *Revue biblique*, 1919, p. 79.

d) Non seulement les différences sont nombreuses entre les deux livres, mais elles demeurent inexplicables si les lois lévitiques dépendent d'Ézéchiel. De ces différences il s'en trouve quelques-unes dans les conditions de sainteté requises des prêtres, par exemple au sujet des qualités exigées de l'épouse des prêtres et de celle du grand prêtre, Ez., XLIV; Lev., XXI, 13-15; de plus importantes existent dans les ordonnances concernant leurs revenus : ici, ils ne doivent avoir aucune part d'héritage en Israël, Ez., XLIV, 28; Jahvé lui-même sera leur partage, Ez., XLVIII, 9-12; leur subsistance toutefois sera assurée par les propres revenus de Jahvé qui leur seront réservés : oblations, victimes offertes pour le délit ou le péché, ce qui a été voué par anathème, prémices des premiers fruits de toutes sortes... Ez., XLIV, 29-30; là, au contraire sont déterminés avec grande précision les tributs à prélever pour celui qui offre le sacrifice; c'est à lui que reviennent directement les dîmes et non plus au prince qui devait au nom du peuple pourvoir aux liturgies sacerdotales, Lev., VI, 8; VII, 38. Différences également dans le calendrier des fêtes; rien dans le livre du prophète sur la fête des Trompettes, ni sur celle de la Pentecôte, aucune allusion à la grande fête de l'Expiation; inversement aucune donnée dans la Loi de Sainteté touchant la néoménie... O. Boyd, *Ezechiel and the modern dating of the Pentateuch*, Princeton, 1908.

Ces différentes remarques permettent donc d'affirmer que non seulement le prophète de l'exil n'est pas le rédacteur de la Loi de Sainteté, mais encore que celle-ci n'est pas dans la dépendance du programme de restauration religieuse proposé par Ézéchiel et n'est pas nécessairement de date plus récente. Les affinités indéniables entre les deux écrits pourraient trouver leur explication dans l'hypothèse d'un remaniement rédactionnel ou mieux d'une codification du Lévitique sous l'influence de l'œuvre d'Ézéchiel.

2° *Antiquité du sacerdoce lévitique, du rituel des sacrifices, de la fête de l'Expiation.* — Aux considérations générales qui précèdent et qui toutes suggèrent l'antiquité de maints éléments de la législation lévitique, il y a lieu d'ajouter quelques remarques sur l'origine des principales institutions mentionnées au troisième livre du Pentateuque. Le principal argument de la critique, se refusant à faire remonter à Moïse ou même à une époque antérieure à l'exil, l'origine de ces institutions, est emprunté au fait que les livres historiques et prophétiques, dans la description qu'ils font des pratiques cultuelles ou dans les simples allusions qui s'y rencontrent, ignorent ou contredisent la législation précise et détaillée du Lévitique; or une loi dont l'influence n'est marquée par aucune trace dans la vie religieuse d'un peuple qu'elle a pour mission de réglementer est inexistante; n'est-ce pas le cas de maintes prescriptions du Lévitique durant les siècles qui vont de Moïse à la captivité ? Conclusion un peu hâtive et qui suppose une assimilation trop complète entre la société antique primitive du peuple hébreu, où la coutume est souvent plus forte que la loi, et nos sociétés modernes dont l'organisation se modèle plus rapidement et plus complètement sur les prescriptions légales ou du moins, en porte quelque empreinte. Que si d'autre part, l'absence de blâme pour des pratiques opposées aux ordonnances mosaïques apparaît bien singulière de la part des historiens sacrés dans l'hypothèse de l'existence de cette législation mosaïque, qu'il suffise d'observer que ces historiens sont de milieu prophétique, n'ayant sans doute pas la même façon d'envisager les choses que des au-

teurs de milieu sacerdotal. « Ce n'était point sous l'angle de la loi que se présentait à eux le sujet de leurs récits; s'ils jugeaient les faits et les hommes, ce n'était pas elle qui leur fournissait une mesure d'appréciation; mais ils voyaient et jugeaient tout sous l'inspiration de l'esprit prophétique, qui était la lumière de leur pensée et l'inspiration de leur conscience. S'ils nous dépeignent la religion populaire sans stigmatiser ses violations de la loi sacerdotale, s'ils pratiquent devant nous leur religion sans respecter toujours celle-ci, nous ne sommes nullement obligés de conclure que celle-ci n'existait pas; nous pourrons tout aussi bien dire, ou qu'ils l'ignoraient comme tant d'autres fidèles Jahvéistes étrangers à l'activité littéraire du haut sacerdoce, ou qu'ils ne lui reconnaissaient pas encore ce caractère d'obligation impérieuse qu'elle ne réussit en fait à se donner qu'assez tard. » L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu des Juges à la Captivité*, t. I, *La période des Juges*, Paris, 1922, p. 323.

1. *Le sacerdoce lévitique.* — A l'origine, s'il faut en croire maints historiens de la religion d'Israël, non seulement il n'y aurait pas eu de distinction entre différentes catégories de ministres du culte, mais bien plus on ne trouverait même pas trace de l'idée d'une distinction entre prêtres et laïques. Chacun immolait à sa guise les victimes du sacrifice; les exemples ne manquent pas de sacrifices offerts par des rois en particulier, ainsi Saül à Galgala, I Reg., XIII, 9-12; XV, 15, David devant l'arche et à Orna, II Reg., VI, 13, 17, 18; XXIV, 25, Salomon à Gabaon et à Jérusalem, III Reg., III, 3, 4, 15; VIII, 5, 62, 64; IX, 25, ces deux derniers d'ailleurs bénissant le peuple tout comme des prêtres, II Reg., VI, 18, 20; III Reg., VIII, 14, 55. Prétendre que ces personnages n'auraient pas eux-mêmes sacrifié mais simplement ordonné les sacrifices n'apparaît pas une réponse satisfaisante, car les textes n'autorisent guère pareille interprétation; le rédacteur des Paralipomènes le sentait bien qui dans les textes parallèles a remplacé David par les lévites, II Par., XV, 26. De ces exemples et d'autres semblables faut-il conclure à la non-existence d'un sacerdoce institué par Moïse ? Nullement; mais il faut reconnaître que le sacerdoce nouvellement institué ne se substitua pas du jour au lendemain à la coutume antérieure en vertu de laquelle certaines fonctions religieuses et particulièrement l'offrande du sacrifice étaient surtout exercées par les chefs de famille. Ce sacerdoce familial ou patriarcal fut sans doute peu actif durant le séjour au désert, Moïse y veillant à l'observation du nouveau statut religieux, mais avec la période des Juges la dispersion des tribus et par suite une certaine décentralisation religieuse permirent à l'antique coutume de se ranimer et c'est ainsi qu'on voit Gédéon, Jephté, Manué... offrir des sacrifices. La législation lévitique n'avait-elle pas d'ailleurs fait leur place aux chefs de l'assemblée, dans la célébration du culte nouveau, en leur prescrivant d'imposer les mains sur la tête du taureau offert en sacrifice pour le péché ? Lev., IV, 15. Le Deutéronome, XXI, 3-4, offre un exemple analogue.

L'établissement de la royauté n'apporta pas grandes modifications à ce sujet, et les rois eux-mêmes, les chefs de toute l'assemblée d'Israël, remplirent certaines fonctions religieuses, que, dans la suite, les membres du sacerdoce lévitique furent seuls à exercer. Les titres de prêtre et de roi n'étaient-ils pas du reste très souvent réunis dans l'antiquité sur la même personne ? Cf. l'épisode de Melchisédech, Gen., XIV, 18-20. Cette sorte de sacerdoce royal ne disparut pas avec les premiers temps de la monarchie; au VIIIe siècle encore, en Juda, Achaz monte à l'autel pour y brûler son holocauste et son oblation, répandre ses libations et verser le sang de ses sacrifices pacifiques, IV Reg., XVI, 12-13, sans souci des revendications adressées par les prêtres à un de ses prédécesseurs, Ozias, usurpant également les fonctions saintes et encourant de ce fait un terrible châtiment, II Par., XXVI, 16-21. Si les droits du sacerdoce légal finirent par s'imposer, ce ne fut pas sans difficulté et après une longue période de luttes et de revendications qui amena la disparition de ces usurpations royales « à mesure que le sacerdoce obtenait, par habileté ou par énergie, la reconnaissance des prérogatives qu'il tenait ou qui découlaient des droits fixés dès son institution. Cette délimitation progressive des droits religieux respectifs de la royauté et du sacerdoce s'est toujours effectuée ainsi dans les temps anciens comme dans les temps modernes. Pourquoi s'étonnerait-on qu'elle ait suivi, en Israël, la voie commune de l'histoire ? Ce n'est pas d'institutions singulières, mais c'est de sa connaissance du vrai Dieu que le peuple élu tira toute sa grandeur. » L. Desnoyers, *La religion sous les trois premiers rois d'Israël*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse, 1925, p. 71.

Ce sacerdoce, dont les origines mosaïques ne sauraient être contestées malgré la survivance de pratiques contraires, à qui exactement était-il dévolu ? à tous les membres de la tribu de Lévi sans distinction ou bien aux seuls descendants d'Aaron ? N'est-ce pas une innovation de la législation sacerdotale, due à l'influence d'Ézéchiel, que l'organisation d'une hiérarchie parmi les ministres du culte, les uns étant de véritables prêtres, les autres de simples serviteurs voués aux fonctions inférieures du culte ? Le Deutéronome lui-même, dont la législation n'est, pour les critiques, que du VIIe ou tout au plus du VIIIe siècle, ne connaît pas de différence entre prêtres et lévites. Cf. *supra*. Les mots prêtres et lévites s'y rencontrent souvent tantôt unis, tantôt séparés, mais l'expression caractéristique du livre est celle de « prêtres lévitiques », c'est-à-dire : les prêtres appartenant à la tribu de Lévi, selon l'exacte traduction de l'expression hébraïque : *hakkôhânyim halᵉwyim*, ce dernier mot étant adjectif et non apposition. Si rien, prétendent les critiques, ne laisse entrevoir d'après le Deutéronome une distinction hiérarchique entre deux fractions de la même tribu pour un motif d'hérédité ou pour tout autre motif, rien non plus, pouvons-nous dire, ne permet d'affirmer que toute distinction hiérarchique soit exclue; bien plus, cette distinction ne paraît-elle pas tout au moins insinuée dans le passage souvent cité à l'appui de la thèse de l'égalité absolue entre prêtres et lévites dans le code deutéronomique, Deut., XVIII, 1-7 ? En effet, tandis que les ỳ. 1 et 2 envisagent l'ensemble de la tribu, les ỳ. 3-5 mentionnent les redevances dues aux prêtres seuls et les ỳ. 6-7 les droits des simples lévites. Le ỳ. 1 d'ailleurs, en employant l'expression « les prêtres lévitiques, tout ce qui est de la tribu de Lévi », laisse bien entendre que les prêtres lévitiques sont distincts des autres membres de la tribu. H. Pope, *The date of the composition of Deuteronomy*, Rome, 1911, p. 46. La même expression, prêtres lévitiques se retrouve encore au IIe livre d'Esdras, X, 29, 35, et là certainement, nul ne songera à y voir la négation de la distinction entre prêtres et lévites.

Quant au passage d'Ézéchiel, XLIV, 9-16, point de départ, dit-on, de la législation sacerdotale sur la hiérarchie sacrée, a-t-il réellement le sens qu'on lui prête ? « Les lévites, dit Jahvé, qui se sont éloignés de moi, au temps de l'égarement d'Israël, qui se sont égarés à la suite de leurs idoles, porteront leur iniquité; ils seront dans mon sanctuaire des serviteurs préposés aux portes de la maison..., ils n'approcheront pas de moi pour remplir devant moi les fonc-

tions du sacerdoce; ils n'approcheront point de toutes mes choses saintes dans les lieux saints; ils porteront leur opprobre et la peine des abominations qu'ils ont commises. Je les chargerai du service de la maison, pour tout son ouvrage et pour toute œuvre qu'il faudra y faire. » Ces prêtres destitués de leurs fonctions sacerdotales, mis au rang de portiers, de desservants de la maison, sont très probablement ces prêtres des hauts-lieux que Josias avait réunis à Jérusalem de toutes les villes de Juda, IV Reg., XXIII, 8-9. Faut-il conclure de ce texte, qu'avant Ézéchiel, tous les lévites étaient prêtres, et que désormais ceux d'entre eux qui avaient servi devant les idoles infâmes, seraient réduits à un service subalterne et constitueraient une nouvelle catégorie de ministres sacrés d'un rang inférieur ? Pas nécessairement. Dire que les prêtres infidèles seront déchus de leur dignité et de leurs fonctions pour devenir de simples lévites, desservants de « la maison », ne contredit pas l'existence de cette catégorie de serviteurs subalternes antérieurement au châtiment dont il est parlé; l'organisation même du service du temple devait certainement comporter une telle catégorie de ministres du culte; n'est-ce pas ce que le prophète indique lui-même au c. XL, 45, lorsqu'il mentionne à côté des fils de Sadoc, chargés du service de l'autel, un autre groupement de ministres, employés aux offices plus bas. Mais s'il en est ainsi, si Ézéchiel connaît déjà l'organisation de la tribu lévitique en deux classes, comment se fait-il que dans son système de restauration du culte, les lévites soient uniquement les anciens prêtres idolâtres, destitués de leurs fonctions sacerdotales ? Ez., XLVIII, 11 et XLIV, 10-14. C'est ici qu'il y a lieu de remarquer l'élément symbolique du programme de restauration religieuse entrevu par le prophète et décrit à l'aide de traits historiques. Cf. la description du temple. Ez., XL-XLII. Tradition historique, législation existante servent à Ézéchiel de matériaux pour l'élaboration de son tableau idéal du nouveau royaume de Dieu. « Dans le culte réformé dont le prophète nous trace le tableau grandiose et mystérieux, la répartition des fonctions sacrées aura une signification morale; c'est la dignité, le mérite, la sainteté des ministres qui servira de base à l'organisation hiérarchique. Le souvenir des infidélités d'un grand nombre de prêtres était encore présent à toutes les mémoires; les bâmôth avaient vu les membres de la tribu de Lévi offrir aux faux dieux un encens idolâtre. Ces défections fournissent à Ézéchiel un trait important, sur lequel il revient avec plus ou moins d'insistance à plusieurs reprises de son rituel idéalisé; les prêtres appelés à s'approcher de l'autel seront ceux qui restèrent fidèles au milieu de l'apostasie de la maison d'Israël et qui sont désignés comme *fils de Sadoq;* les ministres d'ordre inférieur seront ces prêtres, ces lévites, qui ont prêté aux Israélites coupables le concours sacrilège de leur ministère. La vocation au service de l'autel, l'obligation de rester au service de « la maison », deviennent une récompense et un châtiment de signification morale, indépendamment de tout titre généalogique. » A. van Hoonacker, *Les prêtres et les lévites dans le livre d'Ézéchiel,* dans la *Revue biblique*, 1899, p. 186.

Du silence d'Ézéchiel sur le grand prêtre, on a conclu qu'il ignorait totalement son existence et que l'institution d'un pontificat suprême était une création artificielle du Code Sacerdotal. Maints passages pourtant des livres de Samuel et des Rois font mention de personnages, qui, soit par leur rôle ou leurs fonctions, soit par leur titre, apparaissent, sinon identiques au grand prêtre dont le Lévitique décrit la consécration et les fonctions en la personne d'Aaron, du moins comme jouissant d'une situation privilégiée qui les met au-dessus des simples prêtres. Amos, VII, 10; I Reg., XXI, 1, 2; XXIII, 9; II Reg., VIII, 17; XV, 27, 35; III Reg., I, 7, 8; IV Reg., XI, 10, 15; XII, 10; XVI, 10, 11, 15, 16; XXII, 4, 8, 10; XXIII, 4. Cf. Lesêtre, art. *Grand prêtre* dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 295-308.

L'étude enfin des redevances dues aux prêtres et aux lévites montrerait également que tout ce qu'on trouve à ce sujet dans le Lévitique n'est point le fait d'innovation récente.

2. *Le rituel des sacrifices.* — Si livres historiques et anciens documents du Pentateuque connaissent les sacrifices, on n'y voit nulle part observer le rituel minutieux du Lévitique; ni le choix des victimes, ni le mode de leur immolation, ni le but de leur offrande n'y apparaissent avec l'importance que leur donne le Code Sacerdotal. Bien plus, la façon même dont les prophètes antérieurs à l'exil, Amos surtout et Jérémie, parlent du formalisme de leurs contemporains dénote, à l'endroit des prescriptions rituelles, une indépendance qui n'est guère compatible avec l'existence de la législation rigoureuse des premiers chapitres du Lévitique. Cette parole de Jahvé, rapportée par le prophète Osée : « J'aime la piété et non les sacrifices », VI, 6, résume bien l'attitude du prophétisme, ignorant une telle législation, œuvre d'époque tardive, non seulement dans sa rédaction, mais encore dans son esprit et dans l'institution d'un certain nombre de ses rites les plus importants.

Notons d'abord que l'attitude des prophètes, hostiles à des manifestations d'une piété purement extérieure et nullement sincère, n'est point la condamnation d'un culte extérieur jugé inutile et même nuisible, et ne contredit pas par conséquent l'existence, à leur époque, d'une législation des sacrifices. Ne pourrait-on d'ailleurs, avec autant de raison, faire remarquer que ces protestations énergiques contre un formalisme excessif sont « une preuve péremptoire que les rites existaient, puisque les prêtres et le peuple y attachaient plus d'importance qu'aux dispositions intérieures ». E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1907, p. 257. Le fait que dans Amos, V, 21. 22 les différentes espèces de sacrifices ou offrandes sont nommées suivant l'ordre où elles se présentent dans le dispositif du Lévitique, I-III, souligne encore la portée de cette remarque. A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 248-249.

Quant aux innovations de la Thora des sacrifices, qui la première, mais bien tardivement, distinguerait quatre espèces de sacrifices : holocauste, sacrifice pacifique, sacrifice pour le péché et sacrifice pour le délit, il faut tout d'abord observer d'une manière générale que, si les textes législatifs du Lévitique sont les seuls à traiter longuement de certains rites et sacrifices, il ne s'ensuit pas nécessairement que les rédacteurs de ces textes, dans l'hypothèse même où ils seraient de basse époque, aient imaginé de toutes pièces les institutions qu'ils décrivent. De nombreuses allusions aux différentes espèces de sacrifices, aussi bien dans les livres historiques que prophétiques, l'établissent nettement.

Non seulement l'holocauste est le sacrifice le plus ancien, en usage dans l'antique Israël, Gen., XXII, 13, et aux jours de Moïse, dans le pays de Madian et celui de Moab, comme on le voit par l'histoire de Jéthro et celle de Balaam, Exod., XVIII, 12; Num., XXIII, 1, 13, mais certains détails mêmes de son cérémonial, Lev., I, 11, porteraient la marque d'une très lointaine origine : « La coutume d'immoler en dirigeant vers le Sud la tête de l'animal, remonte à la plus haute époque, si l'on en juge par les pratiques arabes. Les nomades immolent, en général, devant la porte

de leur tente, et celle-ci, ouvrant à l'Est comme la porte du temple de Jérusalem, ils se tiennent donc face à l'autel, la tête de la victime étant dirigée vers le Sud. » R. Dussaud, *Le sacrifice en Israël et chez les Phéniciens*, Paris, 1914, p. 12. Il en va de même pour le sacrifice pacifique : « Tu m'élèveras, dit Jahvé dans le Code de l'Alliance, un autel de terre sur lequel tu m'offriras tes holocaustes et tes sacrifices pacifiques. » Exod., xx, 24; son élément caractéristique, à savoir le repas qui l'accompagne et qui donne aux sacrifices anciens des récits du Jahviste et de l'Élohiste une note joyeuse et familiale, subsiste et n'est pas exclu de la réglementation sacerdotale, dont l'esprit, tout pénétré du double sentiment de la sainteté divine et de l'indignité humaine, se serait peu prêté, dit-on, à de telles manifestations.

Mais c'est surtout au sujet du sacrifice pour le péché et du sacrifice pour le délit que la question d'origine mosaïque est posée. Est-il vrai de dire, selon une opinion généralement reçue, que dans la période préexilienne nulle mention n'est faite de ces sacrifices, la première, en dehors des textes sacerdotaux du Pentateuque, se rencontrant dans Ézéchiel, XLIII, 19; XLIV, 27; XLVI, 20 et le rituel du Code Sacerdotal, à leur sujet, n'étant que la codification ultérieure et finale d'usages religieux, ignorés dans les temps anciens ? Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, Lausanne, 1914, t. I, p. 104. L'idée fondamentale du sacrifice pour le péché ou pour le délit qui est l'idée d'expiation, les termes techniques eux-mêmes qui désignent l'un ou l'autre de ces sacrifices ne sont pas inconnus dans l'Israël des rois. Ainsi dans le récit des travaux entrepris pour la réparation du Temple sous le règne de Joas, il est dit que l'argent des sacrifices pour le délit et des sacrifices pour le péché, *'âšâm* et *ḥaṭṭâ't* n'était point apporté dans la maison de Jahvé, mais était pour le prêtre, IV Reg., XII, 16, ce qui veut dire que les coupables au lieu d'amener eux-mêmes les victimes en remettaient le prix entre les mains du prêtre qui assurait l'offrande. Il ne s'agit point là, en effet, d'une simple amende pécuniaire transformée dans la suite en sacrifice spécial (Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 6e édit., Berlin, 1905, p. 72, 73) : on ne voit pas à quel titre les prêtres pourraient prétendre à cette amende, n'ayant subi aucun dommage. « Ce texte ne prouve pas seulement l'existence, au temps de Joas, des deux sacrifices lévitiques; il met sous nos yeux une institution florissante, en vogue parmi le peuple et respectée du pouvoir. Malgré d'urgentes nécessités, l'autorité royale défend de faire servir l'argent des sacrifices expiatoires à d'autres fins même aussi pieuses que la reconstruction du temple : tant l'expiation est un devoir sacré! » A. Médebielle, *L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Rome, 1924, t. I, p. 62. C'est la même conclusion qui se dégage du reproche adressé par le prophète Osée aux prêtres qui se repaissent du péché du peuple, Os., IV, 8; sans doute il ne s'agit pas des profits que les prêtres auraient tiré des sacrifices pour le péché, bien que le terme employé soit celui-là même qui désigne le sacrifice ou la victime pour le péché : *ḥaṭṭâ't*, « mais la manière dont le prophète s'exprime renferme une *allusion* à la loi qui attribuait aux prêtres les viandes de la victime pour le péché dans le cas où celle-ci ne devait pas être entièrement consumée. Lev., VI, 25 sq.; Ez., XLIV, 29. Le prophète veut donner à entendre, en rappelant par son langage figuré la prérogative sacerdotale relative à la consommation des viandes sacrées, combien est odieuse la prévarication qu'il dénonce... Qu'à l'époque d'Osée le *sacrifice pour le péché* fût inconnu (Wellhausen et d'autres), c'est une assertion gratuite et inexacte. » A. van Hoonacker, *op. cit.*, p. 46. La façon enfin dont Ézéchiel prescrit, tantôt de brûler les restes de la victime pour le péché en dehors du sanctuaire, Ez., XLIII, 21, tantôt de réserver aux prêtres la consommation des viandes des sacrifices pour le péché et pour le délit, Ez., XLIV, 29, suppose connues les prescriptions lévitiques à ce sujet. De Michée, VI, 7, où quelques-uns voient une allusion au sacrifice pour le péché de l'âme, non plus que du Ps. XXXIX, 7, on ne saurait tirer argument.

Que ces sacrifices expiatoires soient très anciens en Israël, c'est ce qui semble bien résulter de l'existence de sacrifices analogues chez les anciens peuples de Canaan, Philistins et Phéniciens. Un épisode de l'histoire de l'arche au temps de Samuel peut paraître significatif à ce sujet, I Reg., V, VI. Les Philistins pour détourner la colère de Jahvé qui les frappait durement depuis qu'ils s'étaient emparés de son arche sainte, la renvoyèrent en son lieu, accompagnée d'un tribut selon la recommandation que leur en avaient faite leurs prêtres et leurs devins. Or le mot hébreu, employé pour désigner ce tribut, est le même que celui du Lévitique, désignant le sacrifice pour le délit *'âšâm* I Reg., VI, 3-4; est-ce à dire qu'il faille leur donner le même sens ? non, assurément, mais on a fait justement remarquer que « les trois éléments qui constituent l' *'âšâm* cananéen : restitution, amende et sacrifice, se retrouveront dans l' *'âšâm* lévitique, en sorte que les institutions les plus caractéristiques du « Code Sacerdotal » plongent leurs racines dans les couches les plus profondes des traditions sémitiques et empruntent les noms de la langue populaire. » A. Médebielle, *op. cit.*, p. 20.

La découverte d'inscriptions puniques, de celle en particulier qui est connue sous le nom de « tarif de Marseille », trouvée en 1845, permet d'intéressants rapprochements entre sacrifices lévitiques et sacrifices phéniciens. Cf. *Corpus Inscriptionum semiticarum*, t. I, n. 165, Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1903, p. 395-404. Des trois sortes de sacrifices pour lesquelles le « tarif de Marseille » indique la rétribution en argent, due au prêtre, il en est une qui répond au sacrifice *pro peccato* ou *pro delicto* des Hébreux. « A vrai dire, rien n'indique qu'il soit expiatoire, mais il rentre du moins dans la même catégorie, quant à la disposition de la victime. » Lagrange, *op. cit.*, p. 398. Des ressemblances entre sacrifices carthaginois et lévitiques on a conclu à leur commune et antique origine; « les uns et les autres, dit R. Dussaud, dérivent d'une source commune, ils sont empruntés au même fond qui ne peut être que le rituel cananéen, autrement dit phénicien. Pour les Israélites, l'emprunt doit remonter au temps où, installés et acclimatés en Terre sainte, ils adoptèrent la langue et l'écriture cananéennes avec le genre de vie du pays. Le rituel dut être officiellement fixé à Jérusalem lors de la dédicace du temple par Salomon. » *Le sacrifice en Israël...*, p. 89. Si l'hypothèse d'un emprunt ne s'impose pas, car de telles ressemblances s'expliquent suffisamment par l'application de principes généraux identiques, appartenant au fond commun des anciennes traditions sémitiques, il n'en demeure pas moins que l'antiquité du rituel lévitique se trouve confirmée par sa comparaison avec les rites phéniciens. C'est encore une conclusion du même genre que suggère la découverte d'ex-voto expiatoires chez les Sabéens et les Minéens : les vœux et les sacrifices dont il y est fait mention, pour effacer les impuretés, équivalant au sacrifice pour le péché. Sans doute ces inscriptions ne remontent guère, pour les plus anciennes, au delà du Ier ou du IIe siècle avant J.-C., mais elles apparaissent comme des témoins de traditions religieuses dont la haute antiquité est généralement admise. D. H. Müller, *Südarabische Alterthümer*, Vienne, 1899, p. 20 sq; Fr. Hommel, *Die altisraelitische*

Ueberlieferung, Munich, 1897, p. 322 ; A. Jaussen et R. Savignac, *Inscription religieuse minéenne de Hereibeh*, dans la *Revue biblique*, 1912, p. 80-85.

« De plus en plus, à la lumière des découvertes récentes, l'expiation du péché par un acte pénal voulu de la divinité, et en particulier par le sacrifice, apparaît comme un legs de la plus haute antiquité, et l'affirmation de l'école graffienne, d'après laquelle la *hattâ't* serait une invention hiérosolymitaine de basse époque, demeure non seulement dépourvue de fondement, mais contraire à toute vraisemblance. » Médebielle, *op. cit.*, p. 68 ; cf. R. Dussaud, *Le sacrifice en Israël*, p. 2.

3. *Le Jour de l'Expiation.* — Le rite de ce jour, longuement décrit au Lévitique, c. XVI et XXIII, 26-32, et au livre des Nombres, XXIX, 7-11, apparaît comme le plus important et le plus solennel du cérémonial lévitique. Actuellement encore dans la liturgie des Juifs le Jour de l'Expiation tient une place prépondérante; dans la Mischna un traité lui est consacré, intitulé : *Yômâ*, « le jour » par excellence; le Talmud l'appelle le grand jour, le grand jeûne. Cf. Actes des Ap., XXVII, 9. Peut-il revendiquer l'origine mosaïque que lui-attribue le récit du c. XVI du Lévitique ? Non, répondent la plupart des critiques, et bien plus, de toutes les institutions du Code Sacerdotal, il serait l'une des plus récentes.

Le manque d'unité que révèle l'étude littéraire de Lev., XVI, suggère dès l'abord l'idée que le rituel du Jour de l'Expiation a dû être soumis à des remaniements; on y distingue ordinairement des éléments de trois sources distinctes : 1. les règles à suivre par le grand prêtre pour pénétrer dans le Saint des Saints, XVI, 2-4, 6, 12, 13, 23, 24, 34b; 2. une ordonnance pour le jour de l'Expiation, 29-34a ; 3. un rituel enfin pour ce même jour, 5, 7-11, 14-22, 26-28. Tandis que le premier de ces éléments remonterait à la plus ancienne partie du Code Sacerdotal, le deuxième ne serait pas antérieur à Néhémie (cf. II Esdr., VIII, 13) et le troisième consisterait en additions tardives, correspondant aux derniers développements du rituel du Jour de l'Expiation. Cf. Benzinger, *Das Gesetz über den grossen Versöhnungstag*, dans *Zeitsch. für A. T. Wiss.*, 1899, p. 65-69; Steuernagel, *Einleitung in das A. T.*, p. 163. « Quiconque examine la loi du Lev., XVI, avec un regard tant soit peu critique, disait récemment un auteur catholique, le P. Landersdorfer O. S. B., ne peut en fait se soustraire à l'impression que la vraisemblance d'une origine progressive par le traitement de diverses sources ou par l'introduction d'additions, etc., est beaucoup plus grande que celle d'une conception unique dont pourtant l'absolue possibilité ne doit jamais être niée. » *Studien zum biblischen Versöhnungstag*, Munster, 1924, p. 84 (d'après *Revue biblique*, 1925, p. 305).

On peut en effet admettre, selon la remarque du même auteur, que la forme extérieure de la liturgie de l'Ancien Testament était aussi peu immuable que celle du Nouveau Testament et qu'elle passa comme celle-ci par une sorte d'évolution en s'adaptant aux circonstances de chaque époque, l'inspiration des Écritures ne s'opposant pas à ce développement dans le temps. *Ibid.*, p. 66. D'autres critiques, toutefois, pensent que ce morcellement du c. XVI ne s'impose pas, ni surtout les conclusions qu'on en tire relativement à l'origine des rites mêmes du Jour de l'Expiation; car la description en particulier de Lev., XVI, 3b-28, offrirait « une unité parfaite. La répétition du ℣. 6 au début du ℣. 11 s'imposait pour exposer clairement la suite des opérations; cette précaution était si nécessaire qu'elle n'a pas toujours suffi (certains ont cru que le taureau était immolé dès le ℣. 6 alors qu'il n'est que présenté). Nous concluons donc que Lev., 3b-28, décrit, à quelques détails près, que nous ne sommes pas en état de déterminer, la cérémonie telle qu'elle a dû se pratiquer très anciennement. » R. Dussaud, *Le sacrifice en Israël*, p. 81.

Plus encore que le manque d'unité dans le récit du Lévitique, ce qui s'opposerait à l'origine mosaïque du rite solennel de l'Expiation serait le silence absolu de la Bible au sujet de sa célébration dans les temps préexiliens, et l'absence de toute mention de cette fête dans les codes anciens : Livre de l'Alliance, Deutéronome, Loi de Sainteté. Ézéchiel, dans son programme de restauration future, prescrit bien un cérémonial qui, dans son but général, est assez semblable à celui du Jour de l'Expiation, XLV, 18-20, mais dont la date et le mode diffèrent. Si la fête de l'Expiation avait été une institution depuis longtemps en vigueur, le prophète, dont on connaît par ailleurs l'attachement aux usages anciens, l'aurait-il ainsi dédaignée ou diminuée dans quelques-uns de ses rites les plus importants ? Son omission dans le rite détaillé des fêtes qui marquent le renouvellement de l'alliance aux jours d'Esdras, en 444, n'est-elle pas bien significative, d'autant plus que le 24e jour du 7e mois est un jour solennel de jeûne, d'aveu des fautes, d'expiation en un mot ? Tout s'explique fort bien dans l'hypothèse d'une institution se développant après l'exil sous l'influence d'Ézéchiel, des prophètes et des scribes, invitant au jeûne et à la confession publique des péchés et préparant ainsi un jour national de pénitence dont l'origine se saurait être recherchée avant 444.

Sans qu'il soit nécessaire d'entrer dans le détail des explications proposées pour rendre compte du silence des historiens sacrés au sujet de la fête de l'Expiation, en particulier dans II Esdr., VIII-X (cf. H. Grimme, *Das Alter des Versöhnungstages*, dans *Archiv für Religionwissenschaft*, 1911, p. 130-142), l'origine récente de cette fête n'apparaît pas cependant comme la conclusion rigoureuse de ce qui précède, si l'on remarque que des livres, composés, d'après les critiques, assez longtemps après l'exil n'en font pas davantage mention, et si l'on songe à l'invraisemblance qu'il y aurait à supposer « qu'un écrivain du IVe ou IIIe siècle ait pu inventer la solennelle aspersion du Propitiatoire, la présenter comme un ordre formel de Moïse, faire de cette cérémonie le point culminant de la liturgie et une question de vie ou de mort pour Israël, quand le sanctuaire est vide, que l'arche a disparu, que le Propitiatoire n'existe plus et que l'acte réconciliateur par excellence n'est plus qu'un geste sans objet... L'impossibilité d'observer, au temps d'Esdras, l'expiation lévitique nous garantit sa haute antiquité. » Médebielle, *op. cit.*, p. 91. Certaines de ses prescriptions d'ailleurs, celles en particulier relatives au bouc émissaire, ne s'expliquent que dans la vie nomade.

Ici encore le rapprochement avec les textes religieux assyro-babyloniens favorise nettement l'hypothèse de l'antiquité d'une fête dont la connexion est frappante avec la solennité de la célébration du nouvel an en Babylonie, ainsi qu'il apparaît d'après une tablette rituelle néo-babylonienne, publiée par le P. Dhorme dans la *Revue d'Assyriologie*, 1911, p. 41-63. Celle-ci, en effet, offre un intérêt majeur. « Il s'agit, comme le remarque ce même auteur, d'une cérémonie qui a lieu le 5 du mois de nisan, deux heures après le lever du soleil. Elle est présidée par l'*urigallu*, qui exerce les fonctions de grand prêtre. On commence par purifier le temple du dieu Bêl à Babylone et aussi celui de son fils Nébo. Au milieu de la cour du sanctuaire se trouve un brûle-parfums d'argent sur lequel on mélange des aromates et du cyprès (cf. Lev., XVI, 11-13). Alors un porte-glaive tranche la tête d'un mouton, dont le cadavre sert à frotter le temple. Après quoi le cadavre du mouton est apporté au fleuve et précipité dans les

eaux par l'incantateur. Le porte-glaive en fait autant de la tête du mouton. A la suite de ces opérations, l'incantateur et le porte-glaive doivent rester dans le désert, du 5e au 12e jour, car ils sont contaminés par le contact avec la victime expiatoire. » Nous attirons de nouveau l'attention sur ce texte, où le mot employé pour « frotter » le temple avec le cadavre du mouton est *kuppuru* dont le sens de « purifier, expier » (adopté par l'hébreu *kippêr*, cf. *kepûrîm*) ne fait que transporter dans l'ordre moral une cérémonie matérielle. Aux mêmes rites d'expiation se rattache la comparution du roi devant le dieu Bêl. Le grand prêtre lui enlève les insignes royaux, le frappe à la joue, lui tire les oreilles, le fait s'agenouiller et se confesser, après quoi il le frappe encore et si « ses larmes viennent, Bêl est bien disposé; si ses larmes ne viennent pas, Bêl est en colère, l'ennemi surgira et causera sa chute. » Noter qu'à Érech *(Uruk)* la fête de *l'akîtu* ou du nouvel an se célébrait non seulement au mois de nisan *(akîtu* de printemps), mais aussi — comme chez les Juifs — au mois de *tišrîtu (tišri)*. *Revue biblique*, 1925, p. 306.

D'autre part, rien à conclure des rapprochements suggérés naturellement par les documents relatifs à l'existence d'un bouc émissaire dans le culte babylonien, car il n'y est jamais question d'une expiation nationale. Cf. S. H. Langdon, *The Scape-goat in Babylonian religion*, dans *The Expository Times*, oct. 1912, p. 9-13; J. D. Prince, *Le bouc émissaire chez les Babyloniens* dans le *Journal asiatique*, 1903, p. 133-156.

V. Doctrine du Lévitique. — De l'ensemble des prescriptions qui composent le Lévitique, il semble résulter, à première vue, que toute la religion d'Israël se ramène en définitive à la pratique scrupuleuse d'observances rituelles, sans grands soucis d'ordre doctrinal ni surtout moral. C'est le reproche qu'adressent au Code Sacerdotal ceux qui en font la charte religieuse des temps postexiliques qu'ils opposent à la religion des prophètes dont le monothéisme serait, disent-ils, d'une essence tout autre et bien supérieure. Une telle conception ne répond ni à la nature du culte prescrit dans le Lévitique, ni à l'histoire religieuse du peuple d'Israël. L'étude du caractère général de cette législation rituelle et de quelques-uns de ses rites essentiels permettra de se rendre compte et de sa valeur religieuse et de son influence dans la vie du peuple d'Israël, non seulement au point de vue exclusivement religieux, mais encore au point de vue politique et social.

Il convient de noter tout d'abord que le Lévitique était destiné à fournir aux ministres du culte le code détaillé des ordonnances réglant leur état et leurs fonctions; qu'il en soit ainsi, c'est ce qui ressort de maints passages où Jahvé dit à Moïse : « Parle à Aaron et à ses fils. » Lev., xvii, 2; xxi, 1; xxii, 2; c'est ce qui ressort non moins clairement des nombreuses prescriptions relatives à la sainteté des prêtres et à l'exercice de leurs fonctions de sacrificateurs tout particulièrement; c'est ce qui ressort encore de l'importance que revêt le rôle du clergé; ce n'est plus comme dans le Deutéronome le fidèle qui vient spontanément apporter au temple ses offrandes; ici, le prêtre est l'intermédiaire nécessaire entre le fidèle et Dieu, c'est lui qui paie, qui offre, qui sacrifie pour le peuple : son rôle en un mot est capital.

De cette destination spéciale résultent la nature et le choix des ordonnances et ainsi s'explique un silence qui n'est pas ignorance, moins encore mépris de prescriptions morales, semblables à celles du Deutéronome par exemple, mais simple omission de ce qui n'était pas objet du code à rédiger. Même dans l'hypothèse wellhausienne se comprend la position adoptée par le Code Sacerdotal : il y apparaît en effet comme l'aboutissant d'un long développement au cours duquel les exigences morales des prophètes, du moins après l'introduction du Deutéronome, ont été définitivement agréées par la meilleure portion du peuple d'Israël; il n'y a pas lieu par conséquent d'insister à nouveau, dans le Code Sacerdotal, sur des préceptes moraux connus et reçus depuis longtemps déjà en Israël, avant même le Deutéronome, sous la forme du moins du Décalogue. Ni le caractère rituel du Lévitique ni sa destination spéciale n'excluent toutefois les prescriptions d'ordre moral et religieux ainsi que l'établissent l'importance accordée à l'idée de sainteté dans la législation lévitique et la nature même de cette sainteté.

1° *Sainteté*. — 1 *Sa nécessité*. — Le but du législateur, en imposant au peuple d'Israël et spécialement à ses prêtres de si nombreuses et minutieuses ordonnances, était de préserver ou de faire recouvrer la sainteté : « Soyez saints, car je suis saint, moi Jahvé, votre Dieu. » Lev., xix, 2; xx, 26; xxi, 8. A l'exemple de leur Dieu, dont le principal attribut est la sainteté, ceux qu'il a choisis pour en faire son peuple doivent être saints et pour cela ne pas se comporter comme les autres nations dont Jahvé les a séparés. Lev., xx, 24, 26. D'ailleurs Jahvé lui-même est la source de la sainteté qu'il prescrit; une des formules caractéristiques de la Loi de Sainteté n'est-elle pas : « Je suis Jahvé qui vous sanctifie » ? Lev., xx, 8; xxi, 8; xxii, 32. Plus encore que le peuple, les prêtres devront être saints : la nature même des fonctions qu'ils ont à remplir, les relations particulièrement intimes qu'ils ont avec Dieu leur en font un devoir impérieux, rappelé à maintes reprises. Lev., xxi, 23; xxii, 9, 16. Le grand prêtre enfin, pour préserver la sainteté, que lui impose la dignité de son titre et de ses fonctions, est tenu à l'observance de prescriptions spéciales. Lev., xxi, 10-15.

A côté de ces ordres formels, tous énoncés, on le voit, dans la Loi de Sainteté, il se trouve dans les autres parties du Lévitique, des recommandations ayant le même objet. Dans la législation des sacrifices, par exemple, i-vii, tout ce qui concerne l'expiation, la réconciliation avec Dieu vise à rendre la sainteté perdue par le péché ou par le délit; il en est de même dans la Loi de Pureté, xi-xv, où la défense de tant de contacts impurs n'a d'autre raison que la sauvegarde de la sainteté : « Vous vous sanctifierez et vous serez saints, car je suis saint, et vous ne vous souillerez point par tous ces reptiles qui rampent sur la terre. » Lev., xi, 44.

On notera que cette idée de sainteté et son précepte ne se rencontrent pas uniquement dans le Lévitique, le Deutéronome ne les ignore pas, et pour détourner les Israélites de certains rites trop proches de pratiques païennes, Moïse leur rappelle qu'ils forment un peuple saint que Jahvé s'est choisi entre toutes les nations qui sont sur la terre. Deut., xiv, 2; xxvi, 18-19.

2. *Sa nature*. — En quoi consiste cette sainteté, requise du peuple d'Israël ? N'apparaît-elle pas étroitement liée à l'observance rigoureuse de toutes ces prescriptions rituelles dont les longues listes remplissent le Lévitique ? « Ce qui importe, a-t-on dit à ce sujet, ce ne sont pas tant les sentiments du cœur, c'est leur manifestation extérieure soumise à des règles déterminées pour chaque cas particulier. Le Document Sacerdotal n'emploie pour ainsi dire jamais le terme de justice si caractéristique de la pensée du Jahviste. Il y substitue les termes de sainteté et de pureté, qui ont chez lui, le dernier surtout, un sens plutôt extérieur et conventionnel. La pureté est une pureté légale, formelle, que certains contacts troublent, que certaines ablutions restaurent. Et quant à la

sainteté, si elle est parfois conçue avec beaucoup d'élévation, elle est fréquemment réduite à n'être qu'une qualité négative. Le principe dirigeant n'est pas la foi, que le Jahviste met au premier plan ; ce n'est pas non plus l'amour pour Dieu, auquel le Deutéronome exhorte ses lecteurs; c'est l'obéissance, ou, si l'on veut, l'observance à l'égard des nombreux préceptes placés sur la même ligne quelle que soit leur importance intrinsèque. » Gautier, *op. cit.*, p. 154.

Que bien des prescriptions du Lévitique puissent suggérer une telle notion de la sainteté et de la pureté, c'est ce que l'on ne saurait nier : la préservation de la souillure physique, causée par le contact d'objets ou d'êtres impurs, étant condition de sainteté. Lev., XI, 44, 45; XX, 25, 26; d'autre part, l'étymologie aussi bien que l'emploi du mot hébreu *qôdêš* (sainteté) impliquant l'idée de séparation, de mise à part, on en a conclu un peu rapidement que le sens primitif de la sainteté était une pureté d'ordre physique, ce qui équivaudrait en somme à la propreté. « Les idées de pureté et d'impureté furent à l'origine l'équivalent des idées de propre et de malpropre », disait Renan; et il ajoutait : « L'hygiène et la propreté furent une des principales préoccupations des anciens législateurs. » *Histoire du peuple d'Israël*, t. IV, p. 55, 56.

Sans doute quelques-unes des prescriptions et prohibitions légales se trouvent avoir une utilité hygiénique, mais ce n'est pas cette utilité qui en a motivé l'ordre ou la défense, et cela aussi bien en Israël que chez d'autres peuples, surtout sémites, où des pratiques analogues existent. L'étude de la sainteté chez les Sémites montre, en effet, qu'elle n'existe qu'au sens religieux; de plus, l'observation des faits, non plus seulement chez les Sémites, mais encore chez les non-civilisés, au sujet des principales impuretés qui se rattachent aux femmes, aux morts et à la nourriture, établit « qu'il est impossible de leur assigner à tous une cause rationnelle, et quoi qu'il en soit des origines, ils sont profondément imprégnés d'idées surnaturelles... Les impuretés sont d'ailleurs réglées par la loi religieuse et procèdent d'un motif religieux beaucoup plus que d'autres commandements dictés en même temps par la raison. » J. M. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1903, p. 146-147.

La présence, dans la Bible, de pratiques analogues à celles de peuples idolâtres, n'y introduit nullement la superstition qui est à leur origine dans les cultes étrangers ; ce qui importe ici, c'est la détermination du principe intérieur qui règle les usages et fait seul leur valeur. Or la législation lévitique des impuretés découle de la très haute idée que l'on a de Dieu; « par un sentiment très naturel des convenances, l'homme écarte de son culte et considère comme absolument indigne de lui ce qu'il regarde comme impur en soi et par rapport à lui-même. » Lagrange, *op. cit.*, p. 156. C'est ainsi que pour les impuretés relatives aux morts, à supposer même qu'elles aient « leur origine dans la crainte révérentielle des esprits, les mêmes précautions ont pu être prises par un peuple qui n'était plus frappé que de l'opposition entre la corruption du tombeau et la sainteté du Dieu vivant. » *Ibid.*, p. 146. Si, de plus, certaines parties de la législation lévitique sur les impuretés s'expliquent par la survivance d'antiques coutumes sémitiques, transformées dans leur principe par le monothéisme d'Israël, d'autres éléments de cette même législation ne s'y sont introduits ou maintenus que pour constituer une barrière contre l'idolâtrie : sera déclaré impur tout ce qui a quelque rapport avec les cultes païens et constituerait par là même un danger pour la pureté du culte du vrai Dieu. N'est-ce pas d'ailleurs grâce à cet ensemble de mesures préservatrices que les Israélites réussirent à s'isoler du monde païen, surtout quand, après l'exil, la législation lévitique s'imposa avec une autorité souvent méconnue aux siècles antérieurs? Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu, Christi*, Leipzig, 1907, t. I, p. 91-92; 560-565.

Mais la sainteté ne consiste pas uniquement dans la pureté légale ni même dans la sainteté rituelle. A côté des prescriptions concernant l'une et l'autre, et certes elles sont de beaucoup les plus nombreuses, les préceptes d'ordre moral et essentiellement religieux ne manquent pas. Dans l'ordre moral ce sont les prescriptions qui ont pour objet la sainteté et la dignité du mariage; ce sont les prohibitions des fautes et des crimes contre nature, dont se sont souillées les nations au milieu desquelles Israël va désormais habiter; ce sont les sanctions sévères qui frapperont les coupables. Lev., XVIII, 6-18, 20, 22, 23; XIX, 29; XX, 10-22; ce sont les devoirs imposés à l'Israélite envers son prochain : devoirs de justice d'abord, le vol, la tromperie, le mensonge, la fraude sont défendus, XIX, 11, 35, 36, de même la partialité dans les jugements devant lesquels pauvres et puissants doivent être égaux, XIX, 15, 16; devoirs de justice encore envers les parents qui ont droit au respect de leurs enfants, XIX, 3; devoirs d'humanité envers les vieillards qu'il faut respecter et honorer, XIX, 32, envers les infirmes dont la misère doit être protégée, XIX, 14; devoirs de charité envers le prochain en général pour qui les sentiments de haine ou de vengeance sont interdits, XIX, 17-18, et qu'il faut aimer comme soi-même, envers les délaissés, envers les pauvres pour qui le champ ne sera pas moissonné jusqu'au dernier épi, ni la vigne vendangée jusqu'à la dernière grappe, XIX, 9-10, envers l'étranger enfin, du moins celui qui habite au milieu d'Israël, *ghêr*, qui a droit au même traitement que l'Israélite né dans le pays et qu'il faut aimer comme soi-même, XIX, 33-34. N'est-ce pas déjà le précepte évangélique de l'amour du prochain sans aucune distinction parmi les hommes ? Certes ces passages du Lévitique sont l'expression de la morale la plus élevée qu'ait pu atteindre l'Ancien Testament; aussi n'est-il pas étonnant que Jésus se soit référé à ce commandement de l'amour du prochain qui est avec celui de l'amour de Dieu le plus grand de tous, Marc., XII, 31. Il n'en est pas moins vrai que sur les lèvres du Sauveur ce commandement est devenu quelque chose de nouveau. Tandis que dans l'Ancien Testament le prochain ne désigne que les compatriotes, gens de la même race (c'est le sens des mots *'aḥ* et *rêca* du Lévitique, XIX, 18) et tout au plus l'étranger habitant au milieu d'Israël et ayant accepté le fardeau de la Loi, Lev., XIX, 34; Deut., X, 19, dans l'Évangile au contraire plus de restriction, le prochain c'est l'homme sans distinction de race. Cf. Luc., X, 25-37, la parabole du bon Samaritain.

Mais c'est dans l'ordre spécifiquement religieux, sans confusion possible avec ce qui serait simple régularité extérieure ou sainteté purement physique, qu'apparaissent lois et recommandations ayant pour objet la sauvegarde des éléments essentiels d'une vie vraiment religieuse. Telles sont tout d'abord les ordonnances relatives à tout ce qui touche aux cultes étrangers dont toutes les pratiques sont maintes fois condamnées et sévèrement réprimées, Lev., XVIII, 21, (quelle qu'en soit d'ailleurs l'interprétation; cf. de Hummelauer, *op. cit.*, p. 484, 485); XIX, 4, 26-28, 31; XX, 2-8, 23, 27. Dans le même sens de la garantie de la pureté du culte sont les prescriptions touchant l'unité du sanctuaire, XVII, 1-9. La pureté des sentiments que doit avoir pour son Dieu l'Israélite est également requise, son cœur, comme son culte doit être pour Jahvé seul, XIX, 4. Qu'il respecte son saint nom et ne le profane pas en le prenant à témoin de ses mensonges, XIX, 12; qu'en tout il reconnaisse par ses sacrifices et

ses offrandes le souverain domaine de Dieu, xix, 24. Mêmes remarques au sujet de la sainteté exigée des prêtres; si bon nombre de prescriptions qui visent à l'assurer s'en tiennent aux conditions d'une sainteté toute physique, xxi, 1-4, 17-23, d'autres les dépassent certainement, xxi, 6, 8, 10, 12; xxii, 16..., et toutes, même celles qui ne semblent s'intéresser qu'à l'extérieur, s'inspirent évidemment d'un sentiment très vif du respect qu'impose la sainteté de Jahvé et de son sanctuaire à ceux qui les approchent de plus près.

Les sacrifices en général et en particulier les sacrifices expiatoires nous fournissent au sujet de l'idée de sainteté de précieuses indications, notamment par les raisons de leur institution et la nature de leur efficacité.

2° *Les sacrifices* — 1. *En général.* — Comme dans toutes les religions anciennes, le sacrifice a sa place, et très importante, dans la religion d'Israël; une partie considérable du Lévitique renferme les ordonnances relatives au sacrifice. C'est pourquoi il y a lieu d'en dégager ici la valeur religieuse en général et la valeur expiatoire en particulier.

Si le sacrifice est chez les Sémites « l'action sainte par excellence, celle qui met le mieux en mouvement l'action divine et exprime le mieux le désir de l'homme de rendre à la divinité ce qu'il lui doit », Lagrange, *op. cit.*, p. 268, combien plus, chez les Hébreux, apparaît-il dans le développement de ses rites sous l'influence de la révélation divine comme la manifestation variée des sentiments de l'âme envers Dieu : sentiments d'adoration, de reconnaissance, de regret, de supplication, qui s'expriment tour à tour d'une manière plus spéciale dans les différentes espèces de sacrifices. Ainsi, comme le dit saint Thomas, le sacrifice qui est extérieurement offert est le signe du sacrifice spirituel intérieur par lequel l'âme s'offre elle-même à Dieu comme au principe de sa création et à la fin de sa béatitude. Aussi, ce qui compte dans le sacrifice, ce n'est pas le prix de la victime immolée, mais sa signification d'honneur rendu au Souverain Maître de tout l'univers. *Summa theol.*, Ia-IIæ, q. LXXXV, a. 2. Le sacrifice ainsi compris devait être pour le peuple d'Israël un élément puissant de vie morale et religieuse; s'il ne le fut pas toujours, s'il n'a exercé une influence réellement décisive que durant la période qui a suivi l'exil, la faute n'en est pas à l'institution elle-même, mais aux dispositions défectueuses avec lesquelles il était offert et que les prophètes stigmatisaient avec tant de véhémence dans leurs oracles. Am., v, 22; Os., viii, 13; Jer., vi, 20, etc. Ces textes et d'autres semblables, qu'on trouverait aussi bien dans Isaïe et Michée, ont laissé croire à quelques critiques que la religion des prophètes, toute de foi et de justice, était incompatible avec les rites extérieurs et surtout les sacrifices : « J'aime la piété et non les sacrifices. » Os., vi, 6. Cf. Wellhausen, Driver, Nowak, Marti et bien d'autres. Cette incompatibilité n'existe qu'avec la pratique d'un culte qui n'est pas l'expression sincère des sentiments d'une âme vraiment religieuse, ce n'est pas le sacrifice qui est condamné, mais sa profanation, et s'il a désormais perdu sa valeur, c'est précisément parce qu'il ne répond plus au but pour lequel il a été institué et que son rôle moral et religieux est devenu impossible avec une conception toute formaliste de la religion.

La notion du sacrifice mosaïque, en effet, telle qu'elle se dégage de ses rites, est un élément essentiel de la religion aussi bien au temps d'Esdras que des prophètes et de Moïse, non seulement pour le culte extérieur, mais encore pour la vie de l'âme.

Toute offrande, simple oblation ou sacrifice, est la reconnaissance du souverain domaine de Dieu sur toutes choses; cette idée se retrouve d'ailleurs à l'origine de toutes les lois cérémonielles du Lévitique. Tout appartient à Jahvé, aussi bien le sol que ceux qui l'habitent et que le temps lui-même; c'est pourquoi Jahvé, pour signifier qu'il est maître du sol, s'est réservé pour lui un sanctuaire et pour ses ministres des cités sacerdotales et lévitiques. Num., xxxv, Jos., xxi. L'institution de l'année sabbatique et de l'année jubilaire procède de la même idée : « Les terres ne se vendront point à perpétuité, car le pays est à moi et vous êtes chez moi comme des étrangers. » Lev., xxv, 23. Dans le Code de l'Alliance, Exod., xxiii, 10, 11, dans le Deutéronome, xv, c'est le point de vue humanitaire et non théocratique qui apparaît dans des prescriptions semblables. Maître de la terre, Jahvé l'est aussi du temps; s'il laisse à l'homme la jouissance de la plus grande partie de ce temps, il a des jours consacrés dont la célébration doit rappeler à l'Israélite que les semaines, les saisons, les années sont à Dieu.

Mais ce Dieu est encore et surtout maître des personnes. N'a-t-il pas sur Israël, pour l'avoir délivré de la servitude d'Égypte, des droits tout particuliers ? Lev., xxv, 42, 55. Aussi tout le peuple doit lui être consacré et par conséquent éviter toute souillure. De là les prescriptions touchant la pureté, Lev., xi-xv, de là les sacrifices expiatoires pour recouvrer cette pureté; de là la consécration et le rachat des premiers-nés, l'impôt de la capitation, la défense de traiter l'hébreu en esclave; de là enfin la consécration des prêtres et des lévites, représentants permanents du peuple qui ne saurait atteindre dans son ensemble et dans les conditions ordinaires de la vie la pureté requise pour le service divin. Prémices, dîmes, sacrifices sont également reconnaissance du droit de Dieu sur les produits de la terre et des troupeaux. Cf. Kautzsch, *Religion of Israel* dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, extra volume, p. 716. On voit dès lors comment cette idée fondamentale reçoit son application dans l'holocauste, par exemple, où la destruction totale de la victime exprime avec vigueur l'absolu domaine de Dieu sur toutes choses et sur la vie tout spécialement.

2. *Sacrifices expiatoires.* — *a*) *Nature.* — Mais le sacrifice n'est pas que cela, les aspersions sanglantes qui doivent l'accompagner surtout dans les sacrifices expiatoires ont une signification qu'il importe de déterminer.

Les nombreuses prescriptions relatives au sang, même en dehors du sacrifice, s'expliquent par cette croyance que le sang est la vie même. Deut., xii, 23. « L'âme de la chair est dans son sang », est-il dit au Lévitique à plusieurs reprises, xvii, 10, 13, 14. C'est pourquoi le sang, siège de la vie qui dépend et vient de Dieu, devra être l'objet du respect de l'homme; même le sang de l'animal qu'il immole pour sa nourriture lui est interdit, il est réservé à Jahvé, soit qu'il faille le répandre sur son autel, Lev., xvii, 6, soit qu'il faille le répandre à terre, Deut., xii, 24. Telle est la véritable raison de la prohibition du sang, que n'expliquent suffisamment ni la peur instinctive du sang, ni un motif d'hygiène, ni même le souci d'écarter tout danger d'idolâtrie ou de pratique superstitieuse. C'est pourquoi encore le sang joue un rôle si considérable dans les sacrifices, où l'offrande du sang, faite à part, selon certains rites, est en somme l'offrande de la vie, sans doute celle de la victime immolée, mais aussi l'existence de celui qui l'offre en vertu d'une substitution admise par Dieu. C'est ce que réalise spécialement le sacrifice expiatoire : « L'âme de la chair est dans le sang et je vous l'ai donné, dit Jahvé, pour l'autel, afin qu'il serve d'expiation pour vos âmes, car c'est par l'âme que le sang fait expiation », ou plus clairement d'après la leçon la mieux établie, celle des Septante : « car son sang expiera à la

place de l'âme », ἀντὶ τῆς ψυχῆς, et par cette âme il faut entendre l'âme humaine dont il vient d'être parlé; ainsi l'expiation s'opère par la substitution du sang de la victime à celui de l'offrant, *et sanguis pro animæ piaculo sit*, dit la Vulgate. Cf. Médebielle, *op. cit.*, p. 132-136. Cette conception de la substitution par le sang était d'ailleurs très répandue chez les Sémites dont les sacrifices donnent le rôle principal au sang, avec cette signification, dit le P. Lagrange, que c'est « pour s'unir à la divinité par le lien du sang qu'on le verse au pied de son autel ou qu'on en oint les pierres sacrées qui la représentent ou lui servent de demeure. Mais qui ne voit qu'ici le sang de la victime est tout au plus un moyen terme pour remplacer le sang de l'homme et le sang de Dieu ? Quand il s'agit d'actes extérieurs pour s'unir à Dieu, l'effort humain est en quelque manière toujours unilatéral. C'est l'expression d'un désir, un élan vers l'impartialité, et en somme, selon la belle pensée de Wellhausen, c'est toujours une prière. » *Op. cit.*, p. 260. N'est-ce pas encore cette même idée de substitution qui cimentait dans le sang d'une victime les alliances et faisait des contractants comme des frères d'un même sang ?

Cette substitution est encore signifiée par l'imposition des mains qui a toujours lieu dans les sacrifices pour le péché. Lev., IV, 4, 15, 24, 29; VIII, 14, 18, 22. Ce rite de l'imposition des mains, *sᵉmîkâh*, sans parler de son emploi et de sa signification en dehors des sacrifices, peut signifier bien des choses : ou bien par ce geste l'offrant affirme que la victime est son bien propre dont il se dessaisit; ou inversement il exprime par là sa renonciation à son droit de possession; ou bien encore ce serait le signe de la solidarité existant entre la victime et celui qui l'offre; si Dieu agrée l'offrande, n'est-ce pas précisément à cause de cette solidarité? « Il posera sa main sur la tête de la victime et celle-ci deviendra agréable au Seigneur pour lui servir d'expiation. » Bertholet, Hermann, Cremer, Lesêtre. Cette idée de solidarité nous amène tout naturellement à celle de substitution, clairement exprimée dans le rite du Jour de l'Expiation : « Ayant posé ses deux mains sur la tête du bouc vivant, Aaron confessera sur lui toutes les iniquités des enfants d'Israël et toutes leurs transgressions, selon qu'ils ont péché; et il les mettra sur la tête du bouc et il l'enverra ensuite au désert par un homme tout prêt. Le bouc emportera sur lui toutes leurs iniquités dans une terre inhabitée. » Lev., XVI, 21. La victime ainsi chargée des fautes de celui qui lui impose les mains expie pour lui, c'est le sens du rite non seulement au Jour de l'Expiation mais encore dans tous les sacrifices expiatoires : même signe en effet et mêmes circonstances impliquent signification identique; sans doute le bouc émissaire n'est pas immolé comme les victimes de ces sacrifices, mais il fait partie d'un sacrifice unique d'expiation. Cf. Médebielle, *op. cit.*, p. 151-153.

Cette idée de la substitution en vue de l'expiation pour le péché se retrouve à l'origine de certains rites babyloniens, dans lesquels une victime est immolée à la place du pécheur. Cf. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910, p. 272-275. En Égypte, bien des sacrifices s'inspirent également de l'idée de substitution; dans ces cultes idolâtres, la magie, qui y joue un si grand rôle, n'en laisse guère paraître le véritable sens, qui s'obscurcit chez les Juifs eux-mêmes, trop souvent plus préoccupés d'accomplir exactement les prescriptions rituelles que d'en dégager la leçon morale et religieuse qu'elles comportent.

b) Efficacité. — Le sacrifice expiatoire conférait d'abord la justice ou pureté légale, en enlevant, même à des objets matériels, les souillures qui interdisaient la participation au culte divin, mais il n'était pas que cela. Son efficacité n'atteignait pas non plus les seules fautes d'erreur ou d'inadvertance où il n'y avait place pour aucune faute morale. En dehors des péchés commis « à main levée », qui encouraient la peine de mort, il y avait « le vaste champ des fautes plus ou moins graves, plus ou moins volontaires, qui ont leur source dans la fragilité humaine. Ce champ ne se restreint pas, comme on l'a quelquefois prétendu, aux fautes de pure inadvertance : entre la malice audacieuse qui lève la main contre Dieu, et l'inconscience absolue, il y a d'innombrables degrés de culpabilité... Les vols, fraudes et faux serments prévus, Lev., VI, 1-7, supposent nécessairement advertance, sinon préméditation; cependant le sacrifice les expie. On aurait tort également de limiter l'expiation aux seules fautes cultuelles. » Médebielle, *op. cit.*, p. 85. C'est encore la notion que suggère le terme hébreu qui sert à désigner l'expiation, *kippér*, Lev., IV, 16, 21; V, 6, 10, 13, 16... La question est très discutée, qu'il s'agisse de déterminer le sens étymologique ou le sens usuel. Des nombreux travaux parus à ce sujet, il résulte que c'est le sens d'effacer, laver, purifier qui s'impose; l'étude comparée des textes assyriens permet de conclure de même. Cf. Deissmann, Ἱλαστήριος *und* Ἱλαστήριον, *eine lexikalische Studie*, dans *Zeitsch. für die N. T. Wiss.*, 1903, p. 193-212; J. Hermann, *Die Idee der Sühne im Alten Testament, eine Untersuchung über Gebrauch und Bedeutung des Wortes kipper*, Leipzig, 1905; Driver, art. *Propitiation* dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. IV, p. 128-132; Médebielle, *op. cit.*, p. 69-83; W. Schrank, *Babylonische Sühneriten besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser*, Leipzig, 1908. Un mot d'ailleurs qui accompagne souvent le verbe *kippér* et qui achève d'en préciser le sens est celui qui exprime le pardon divin, conséquence de l'expiation et gage de réconciliation. Lev., IV, 20, 26, 31, 35; V, 10, 13, 16, 18; VI, 7; XIX, 22.

Ainsi donc le sacrifice expiatoire rappelait à l'Israélite la nécessité d'un corps et d'une âme sans souillure, et même, lorsqu'il ne visait que les péchés d'erreur ou d'impureté corporelle, il ne perdait pas pour autant toute portée morale; car tout ce qui intéressait le culte avait sa signification morale et religieuse, et d'autre part, le souci d'effacer l'impureté, même simplement légale, entretenait dans l'âme le sentiment de la culpabilité et de la crainte d'un juge sévère. Cf. Smend, *Lehrbuch der Alttestamentlichen Religiongeschichte*, Fribourg-en-B., 1899, p. 327.

De ces remarques se dégage cette conclusion que le sacrifice ne réalisait toute sa valeur qu'autant qu'il était l'expression véridique des sentiments de piété, de contrition, de soumission, de la part de l'offrant. Car ce n'était certes pas l'immolation d'un animal selon les rites prescrits qui pouvait par elle-même réellement expier pour l'homme coupable : « Il est impossible que le sang des taureaux et des boucs enlève les péchés. » Hebr., X, 4; « Si Dieu agrée cependant ces victimes inconscientes, s'il se contente de ce semblant de punition et d'oblation, c'est en considération d'une autre victime, infiniment noble, infiniment sainte, consciente, volontaire, bien supérieure à l'humanité coupable dont elle prendra la place et qui, portant par sa mort la peine de nos fautes, versera d'un cœur brûlant le sang vraiment rédempteur. » Médebielle, *op. cit.*, p. 165.

Faut-il au sujet de l'origine et de l'efficacité des sacrifices lévitiques rappeler les théories modernes qui donnent de l'une et de l'autre des notions toutes différentes ? Pour les uns, les victimes offertes étaient destinées à être la nourriture de la divinité; et si l'on veut bien reconnaître que sur ce point les idées avaient progressé, que la « haute théologie » du Lévitique a transformé les antiques manières de voir, on relève

néanmoins de nombreuses traces de la survivance des antiques croyances. N'est-ce pas dans la législation du Lévitique lui-même que le sacrifice même sanglant est représenté comme la nourriture de Jahvé, Lev., III, 11, 16, et ne trouve-t-on pas dans cette origine du sacrifice l'explication de la formule consacrée, si fréquente dans le Bible, montrant Jahvé, respirant l'odeur du sacrifice comme un agréable parfum? A. Sabatier, Stade, Loisy. Cette conception ne cadre guère avec la doctrine du Lévitique, surtout si elle ne remonte pas au delà du IVe ou Ve siècle avant notre ère, et l'on ne saurait sérieusement prétendre la démontrer par l'emploi de quelques anthropomorphismes et d'images réalistes, simples métaphores que l'on retrouve sous la plume de prophètes, tels que Ézéchiel et Malachie. Ez., XLIV, 7, 15, 16; Mal., I, 7-12. Pour d'autres, l'origine du sacrifice est à chercher dans l'idée de communion à la divinité par l'immolation et la manducation d'une victime sacrée, l'animal totem de la tribu, dans le sang duquel circule la vie du dieu. Rob. Smith, T. K. Cheyne, A. H. Sayce, Sal. Reinach. Très en vogue à un moment donné mais « n'apparaissant plus ni universel, ni uniforme, ni religieux (du moins essentiellement), ni primitif, même dans les civilisations où il est attesté, le totémisme a singulièrement perdu de son importance. » H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, Paris, 1922, t. I, p. 382. Dans la religion d'Israël d'ailleurs, moins qu'en toute autre, il y a place pour le totémisme, la transcendance de Jahvé, aussi bien dans l'ordre de la puissance que de la sainteté, exclut trop nettement toute idée de parenté entre le dieu, l'homme et l'animal. Et cette transcendance divine n'est pas une vérité acquise tardivement; elle se trouve déjà clairement formulée dans les textes réputés les plus anciens où Dieu est l'Éternel, le Tout-Puissant, le Très-Haut. Les noms d'animaux donnés à des familles ou à des individus, l'interdiction des animaux impurs, les honneurs rendus au serpent d'airain fabriqué par Moïse dans le désert (cf. IV Reg., XVIII, 4), tout cela s'explique fort bien sans nul recours à l'hypothèse totémiste.

Pour mention seulement l'hypothèse qui cherche l'origine des sacrifices dans le culte des morts (Grant Allen, Stade). Même chez les Cananéens, dont les anciennes sépultures ont révélé l'existence d'offrandes funéraires, il apparaît bien qu'il s'agit là d'aliments destinés à la subsistance du mort et non de victimes ou d'offrandes, présentées en hommage à sa divinité. Cf. H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907, p. 284-289.

Conclusion. — De l'ensemble des considérations qui précèdent se dégage la valeur historique et religieuse du Lévitique, trop souvent méconnue ou singulièrement diminuée par la critique moderne. Ses institutions, loin d'être des innovations de basse époque, s'inspirant d'une conception toute nouvelle de la religion pour instaurer un culte nouveau, plongent leurs racines dans la vie religieuse de l'antique Israël. Ses prescriptions légales, aussi bien que les pressantes exhortations du Deutéronome ou les oracles enflammés des prophètes, eurent leur part dans la formation de la conscience du peuple juif et dans la sauvegarde de sa vie religieuse, tout particulièrement de sa foi monothéiste, dont elles constituaient en quelque sorte la protection extérieure en la mettant à l'abri des influences païennes.

Si ce rôle bienfaisant de la législation lévitique a été surtout décisif aux temps qui ont suivi l'exil, il n'en a pas moins été réel à l'époque antérieure: et si, aux derniers temps de l'histoire juive, la Loi devint un trop pesant fardeau, c'est que la casuistique pharisaïque l'avait surchargée de toutes les additions de son exégèse orale et l'avait fait dévier de son véritable sens.

Ce rôle d'ailleurs, par le caractère national même de la Loi, ne pouvait être que transitoire. Saint Paul l'a bien caractérisé lorsqu'il disait aux Galates: « La Loi a été notre pédagogue jusqu'au Christ παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν. » Gal., III, 24. Elle l'a été par la discipline sévère qu'elle a imposée au peuple juif en vue de lui garder sa foi au vrai Dieu et par l'absolue soumission qu'elle réclamait à la volonté divine.

Commentaires. — 1° *Pères.* — Origène, *Selecta et Homiliæ in Leviticum*, *P. G.*, t. XII, col. 395-574; S. Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyrorum in Leviticum liber*, *P. G.*, t. LXIX, col. 539-590; S. Éphrem, *Explanatio in Leviticum*, *Opera omnia*, Rome, 1737, t. I, p. 236-249; Théodoret, *Quæstiones in Leviticum*, *P. G.*, t. LXXX, col. 297-350; Procope de Gaza, *Comment. in Octateuchum* (pour le Lévitique), *P. G.*, t. LXXXVII, col. 689-794; Hésychius, *Comment. in Leviticum*, *P. G.*, t. XCIII, col. 787-1180; Nicéphore, *Catena in Octateuchum et libros Regum*, Leipzig, 1772; S. Augustin, *Quæstiones in Heptateuchum* (pour le Lévitique), *P. L.*, t. XXXIV, col. 673-716; S. Isidore de Séville, *Quæstiones in Vetus Testamentum. In Leviticum*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 321-340; S. Bède, *In Pentateuchum commentarii* (pour le Lévitique), *P. L.*, t. XCI, col. 331-358; pseudo-Bède, *Quæstiones super Pentateuchum* (pour le Lévitique), *P. L.*, t. XCIII, col. 387-396; Raban Maur, *Expositiones in Leviticum*, *P. L.*, t. CVIII, col. 245-586 ; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria* (pour le Lévitique), *P. L.*, t. CXIII, col. 295-380.

2° *Au Moyen Age.* — S. Bruno d'Asti, *Expositio in Leviticum*, *P. L.*, t. CLXIV, col. 377-464; Rupert de Deutz, *De Trinitate et operibus ejus, liber in Leviticum*, *P. L.*, t. CLXVII, col. 743-836; Hugues de Saint-Victor, *Annotationes elucidatoriæ in Pentateuchon* (pour le Lévitique), *P. L.*, t. CLXXV, col. 74-84; Nicolas de Lyre, *Postilla*, Rome, 1471, t. I, p. 263-325; Tostat, *Opera*, Cologne, 1613, t. III, p. 1-617; Denys le Chartreux, *Comment. in Pentateuchum* (pour le Lévitique), *Opera omnia*, Montreuil, 1897, t. II.

3° *Aux temps modernes.* — 1. *Non catholiques.* — Outre les commentaires du Pentateuque entier, celui de Calvin et ceux du XVIIe siècle, on peut citer au XIXe et XXe siècle : en Allemagne, A. Knobel, *Exodus und Leviticus*, Leipzig, 1857, 2e édit. par A. Dillmann, 1880, 3e édit. par Ryssel, 1897; J. P. Lange, *Exodus, Leviticus, Numeri*, Bielefeld, 1874; C. F. Keil, *Leviticus, Numeri, Deuteronomium*, Leipzig, 2e édit. 1870; H. L. Strack, *Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri*, Munich, 1894 ; Alfr. Bertholet, *Leviticus*, Tubingue, Fribourg et Leipzig, 1901; B. Bäntsch, *Exodus, Leviticus, Numeri*, Gœttingue, 1903; Hoffmann, *Das Buch Leviticus übersetzt und erklärt*, Berlin, 1906; en Angleterre, M. Kalisch, *Historical and critical commentary in the Old Testament. Leviticus*, 1867; Cook, *The Holy Bible...*, Londres, 1877, t. II; Meyrick, *Leviticus*, Londres, 1897; Kellogg, *Leviticus*, Londres, 1891; Driver, *Leviticus*, Leipzig, 1894; Maclaren, *The book of Exodus, Leviticus and Numbers*, Londres, 1906; Ginsburg, *The third book of Moses, called Leviticus*, Londres, 1884.

2. *Catholiques.* — Commentaires du Pentateuque entier : par Cajétan, Rome, 1531, par J. Oleaster, Lisbonne, 1556, par Sante Pagnino, Anvers, 1565, par Tirin, Anvers, 1632, par Corneille de la Pierre, Lyon, 1732, par C. Jansénius, Louvain, 1641, par J. Bonfrère, Anvers, 1625, par Cl. Frassen, Rouen, 1705, par A. Calmet, 2e édit., Paris, 1721. — Commentaires du Lévitique : Jean Lorin; *Comment. in Leviticum*, Lyon, 1619; Crelier, *Exode et Lévitique*, Paris, 1886; F. de Hummelauer, *Exodus et Leviticus*, Paris, 1897.

Pour les questions critiques voir les introductions générales citées t. IV, col. 664, 665 et les introductions particulières des commentaires récents, de plus les articles sur le Lévitique, dans *Encyclopædia biblica* de Cheyne, Londres, 1901, t. III; *Dictionary of the Bible* de Hastings, Édimbourg, 1900, t. III; sur le Pentateuque, dans *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, Paris, 1908, t. V; *Kirchenlexicon* de Wetzer et Welte, Fribourg, 2e édit., 1895, t. IX; *Realencyclopadie fur protestantische Theologie und Kirche* de Herzog, Leipzig, 3e édit. par A. Hauck, 1904.

Pour l'histoire des institutions lévitiques et la théologie biblique voir les travaux signalés au cours de l'article.

A. Clamer.

LEYDE (Jean de), de son vrai nom Jean Bockelson, est appelé souvent Bockoldon ou Beckold. Né à Leyde vers 1510, garçon tailleur de son état, il fut gagné de bonne heure aux doctrines des anabaptistes

par les prédications enflammées de Melchior Hoffmann. D'un extérieur séduisant, doué d'une éloquence naturelle et d'une imagination ardente, il devint un de leurs prophètes les plus fanatiques et les plus influents.

Au début de 1533, il quitte les Pays-Bas pour se rendre à Munster en Westphalie avec Jean Mathys, boulanger d'Harlem. Depuis quelque temps déjà les protestants avaient pénétré dans cette ville grâce à la complicité du prêtre Rothmann, et avaient créé des difficultés à l'évêque qui était également prince temporel. Un compromis finit par leur accorder six églises jusqu'au concile général qui devait dirimer les controverses religieuses. C'est alors que les anabaptistes tentèrent de pénétrer à leur tour. Les luthériens essaient d'abord de les combattre et demandent à Philippe de Hesse deux habiles prédicants pour les convaincre, mais les anabaptistes partisans de la violence l'emportèrent. Le premier vendredi du carême 1534, ils s'emparèrent du pouvoir. Ils nommèrent une nouvelle municipalité ayant à leur tête Knipperdoling. On se mit à piller les églises et les monastères, à briser les statues, à faire disparaître les souvenirs de l'ancien culte. Les arts d'agrément étaient proscrits, le jeu, la musique, le chant. Ceux qui ne consentaient pas à recevoir un nouveau baptême durent quitter la ville. On établit la polygamie et la communauté des biens.

Cependant l'évêque de Munster, François de Waldeck, vient faire le siège de la ville. Dans une sortie, Mathys est tué, le 5 avril. En apprenant la mort de leur chef, les anabaptistes sont consternés, mais Jean de Leyde ne craint pas, pour relever leur moral ébranlé, de recourir aux moyens les plus audacieux; il court tout nu dans les rues de la ville en criant : « Le roi de Sion vient ! » Puis il rentre chez lui et ne sort plus. Le lendemain le peuple vient en foule pour savoir la cause de cette action. Le prophète ne répond rien et, nouveau Zacharie, il écrit que Dieu lui a lié la langue pour trois jours. Les trois jours écoulés, il se présente au peuple intrigué et lui déclare que Dieu lui a commandé d'établir douze juges sur Israël. Le peuple se soumet à un ordre venu si manifestement du ciel et Bockelson remplace aussitôt l'ancienne municipalité par douze juges chargés de punir de mort toute violation des commandements de Dieu.

Ce gouvernement ne dura guère que deux mois. Une sédition ayant éclaté, notre prophète, après l'avoir promptement et durement réprimée, comprit la nécessité de prendre en main l'autorité suprême et se décida à ceindre la couronne royale.

Il y fut aidé par un orfèvre, nommé Dusentschur, qui vint trouver les juges et leur annonça que Dieu avait désigné un *Roi de Sion* « comme autrefois il avait établi roi d'Israël Saül et après lui David, bien qu'il ne fût qu'un simple berger. » Peu après, accourt un autre prophète qui offre une épée au nouveau monarque en disant : « Dieu t'établit roi non seulement sur Sion, mais aussi sur toute la terre. »

Le peuple, transporté de joie à la vue de tant de prodiges, proclama l'ancien tailleur de vingt-trois ans roi de Sion ou de la nouvelle Jérusalem, 24 juin 1534. Une nouvelle théocratie était fondée; partout rayonnait l'espérance de conquérir l'univers.

Le souverain désigné par le Ciel s'entoura de toute la pompe qui convenait à une si haute origine. Il ne parut plus en public que la couronne sur la tête et entouré de gardes. Il fit battre monnaie à son effigie. Le musée de Hanovre possède une pièce en argent représentant le roi de Sion debout, revêtu du manteau royal, tenant de la main droite un rouleau écrit et de l'autre un sceptre; il a le cou entouré d'une épaisse chaîne à laquelle est suspendu un globe surmonté d'une croix. Au bas, on lit en vieil allemand : « Jean de Leyde, roi des anabaptistes. Portrait véritable. » De l'autre côté de la médaille sont les armoiries adoptées par le souverain, un globe surmonté par la croix et sur lequel se croisent deux glaives, avec cette devise : « la puissance de Dieu est ma force. » En exergue se trouve le millésime M. D. X. X. X. V.

Au début de juillet, le prophète annonça qu'à l'exemple des patriarches de l'Ancien Testament tous ses sujets devaient prendre plusieurs femmes. Donnant l'exemple, il en prit seize à son compte. La veuve de Mathys obtint le premier rang et reçut le titre de reine. Inexorable envers l'incrédulité, Jean coupera lui-même la tête d'une de ses femmes pour avoir douté de la divinité de sa mission.

Cependant il fallait réaliser les promesses divines. Jean de Leyde envoya vingt-six apôtres pour établir au loin son empire. Les envoyés parvinrent à provoquer des désordres partout où ils pénétrèrent, mais ils furent promptement châtiés et presque tous exécutés. Le roi de Sion apprit avec douleur le peu de succès de son prosélytisme au dehors. Au dedans, le découragement gagna peu à peu ses troupes. L'enthousiasme tomba quand on vit combien peu se réalisaient ses plus belles prophéties. Le siège de la ville durait toujours. Dans la nuit du 24 au 25 juin 1535, les troupes de l'évêque pénétrèrent par surprise grâce à un anabaptiste transfuge auquel on avait promis sa grâce. Le règne des anabaptistes allait finir à Munster. Cette comédie de deux années, pendant lesquelles on ne sait ce qu'il faut le plus admirer ou l'audace et la supercherie des uns ou la crédulité et la servilité des autres, finit d'une façon tragique. Les représailles furent terribles. Jean de Leyde, Knipperdolling et le chancelier Krechling enfermés dans des cages de fer furent longtemps promenés d'un endroit à l'autre et livrés à la curiosité des foules. Quand la curiosité fut enfin lassée, ils furent suppliciés avec des tenailles ardentes et achevés avec un poignard rougi au feu (23 janvier 1536). Les trois cadavres restèrent exposés dans leurs cages de fer au sommet de la tour Saint-Lambert.

Quelques années plus tard, quand François de Waldeck tombera dans l'apostasie, le peuple de Munster instruit par ces dures leçons restera fidèle à l'orthodoxie.

Vicomte de la Bussière, *Les Anabaptistes*, Paris, 1853; M. Baston, *Jean Bockelson, ou le roi de Munster*, in-8°, Paris, 1824; *Histoire des anabaptistes contenant leurs doctrines, les diverses opinions qui les divisent en plusieurs sectes, les troubles qu'ils ont causés...*, à Amsterdam chez Jacques Desbordes, 1699, in-12, voir p. 83 la reproduction des pièces de monnaie du roi de Sion; Pluquet, *Dictionnaire des hérésies*, Besançon, 1817; voir aussi l'art. ANABAPTISTES, t. I, col. 1128.

R. HEDDE.

LEYDECKER Melchior, ministre calviniste (1642-1721). — Né à Middelbourg, le 2 mars 1642, il devint pasteur dans la province de Zélande en 1662 et professeur à Utrecht en 1678; il se prononça très nettement contre les doctrines cartésiennes qu'il estimait dangereuses; d'ailleurs, il se montra toujours intransigeant parmi les protestants, bien qu'il travaillât à la réunion des calvinistes et des luthériens. Il mourut le 6 janvier 1721.

Ses écrits, qui sont pleins d'érudition et manquent souvent de critique, se rapportent à l'Écriture sainte, à la théologie et à l'histoire ou à l'apologétique : *Fax veritatis seu Exercitationes ad nonnullas controversias, quæ hodie in Belgio potissimum moventur, multa ex parte, theologico-philosophicæ: præfixa est præfatio de statu Belgicæ ecclesiæ et suffixa Dissertatio de Providentia Dei*, in-4°, Leyde, 1677. — *Vis veritatis seu Disquisitionum ad nonnullas controversias, quæ hodie*

in Belgio potissimum moventur, de œconomia fœderum Dei libri V; suffixa est authoris oratio inauguralis ut et Joannis Voet epistola de præfatione quam Petrus Allinga erotematum decadibus præmisit, in-12, Utrecht, 1679. Ces deux écrits sont dirigés en particulier contre la philosophie cartésienne. — *Analysis Scripturæ et de ejus interpretatione in concionibus, ac de methodo concionandi*, in-8°, Utrecht, 1683. — *De veritate religionis Reformatæ seu Evangelicæ libri VIII, quibus doctrina christiana de œconomia SS. Trinitatis in negotio salutis humanæ explicatur et Reformata fides ex certis principiis in Verbo Dei revelatis congruo nexu demonstratur et defenditur*, in-4°, Utrecht, 1688. — *Veritas evangelica triumphans de erroribus quorumvis sæculorum; opus historico-philosophicum quo principia fidei Reformatæ demonstrantur, origines eorum ostenduntur et doctrina de œconomia SS. Trinitatis in salutis negotio fuse explicatur et defenditur*, in-4°, Utrecht, 1688. — *Historia Ecclesiæ Africanæ illustrata*, in-8°, Utrecht et Leipzig, 1690. — *Dissertatio historico-theologica de vulgato nuper Cl. Bekkeri volumine et Scripturæ auctoritate ac veritate pro christiana religione apologetica*, in-8°, Utrecht, 1692. Cette dissertation, dirigée contre *Le monde enchanté* de Becker, s'attache à montrer que le principe du rationalisme, qui ne veut rien admettre au-dessus de la raison, est absolument faux et détruit, par la base, la religion chrétienne. — *De historia Jansenismi libri VI, quibus de Cornelii Jansenii vita et morte necnon de ipsius et sequacium dogmatibus disseritur*, in-8°, Utrecht, 1695. Cet écrit déplut fort aux jansénistes, qui travaillèrent à le réfuter. Quesnel lui-même répondit, dans l'ouvrage intitulé : *La souveraineté des rois défendue contre l'histoire latine de Melchior Leydecker calviniste, par lui appelée Histoire du Jansénisme*, in-12, Paris, 1704 et 1712; déjà, sous le pseudonyme de Germain, Quesnel avait attaqué la thèse de Leydecker, dans la *Défense de l'Église romaine et des Souverains Pontifes contre Leydecker, théologien d'Utrecht*, avec un écrit de M. Arnauld et un Recueil de plusieurs autres écrits importants pour l'histoire et la paix de l'Église, sur les questions du temps, qui sert de quatrième tome à la *Tradition de l'Eglise romaine sur la grâce*, in-12, Liége, 1697. Cet ouvrage de Quesnel fut mis à l'Index le 11 mars 1704. L'écrit de Leydecker fut aussi attaqué par Jean Vlack, ministre protestant, auquel Leydecker répondit par une *Lettre* datée de 1696 et par un petit ouvrage qui relevait les erreurs de Vlack, in-8°, Leyde, 1699. — Un autre écrit de Leydecker fit quelque bruit : c'est le *De republica Hebræorum libri XII : subiicitur archæologia sacra qua historia creationis et diluvii mosaica contra Burneti profanam telluris theoriam asseritur*, in-fol., Amsterdam, 1704. Le second tome de cet écrit a pour titre : *De vario reipublicæ Hebræorum statu libri IX, theologico-politico-historici*, in-fol., Amsterdam, 1710; on trouve, dans ce volume, des anecdotes singulières, relatives au judaïsme, depuis la captivité de Babylone jusqu'à Jésus-Christ. Leydecker avait, dit-on, composé un troisième tome qui suivait le peuple juif à partir de la naissance de Jésus-Christ, mais ce travail, s'il a été rédigé, est resté inédit. L'écrit intitulé : *Versio ac notæ in Maïmonidis librum de regibus Hebræorum eorumque juribus*, in-8°, Rotterdam, 1699, que Leydecker avait composé quelques années auparavant, a été inséré au t. II de la *République des Hebreux*. — Enfin le dernier écrit que l'on peut signaler de Leydecker est intitulé *Exercitationes selectæ historico-theologicæ, quibus antiquæ christianæ Ecclesiæ doctrina ex monumentis Patrum... exponitur*, 2 vol. in-4°, Amsterdam, 1712.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIV, p. 126-127; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXI, col. 57; Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, t. VI, 2e partie, p. 289; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XV, p. 136; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, 1842, t. VII, p. 447; *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. VIII, p. 200, 201; Delvenne, *Biographie du royaume des Pays-Bas, ancienne et moderne*, 2 vol. in-8°, Liége, 1829, t. II, p. 73-74.

J. Carreyre.

LEYTAM **François**, né à Castello de Vide (Portugal), entra en 1647 au noviciat des jésuites d'Evora, enseigna la philosophie et la théologie à Evora et mourut à Rome, en 1715. On a de lui un important ouvrage sur le pouvoir de juridiction et l'infaillibilité du souverain pontife : *Impenetrabilis Pontificiæ dignitatis clypeus*, in-fol., Rome, 1695.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1768; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 796.

P. Bernard.

LEZANA **(Jean-Baptiste de)**, carme chaussé espagnol (1586-1659), philosophe, théologien, canoniste, historien et auteur ascétique. — Il naquit à Madrid, le 23 novembre 1586; entra au couvent des carmes chaussés d'Alberca le 18 octobre 1600 et prononça ses vœux à Madrid en décembre 1602. Il étudia la philosophie à Tolède et la théologie aux couvents et aux universités de Salamanque et d'Alcala de Hénarès sous la direction des savants Celedonio de los santos (carme), Jean Marquez (augustin) et Louis de Montesinos. Puis il donna lui-même des cours sur Aristote et saint Thomas en divers couvents de son ordre et fut préfet des études de Tolède. Envoyé à Rome en 1625 pour le chapitre général comme délégué de sa province, il y resta le reste de sa vie. Il fut préfet des études et lecteur de théologie au couvent de Sainte-Marie-Transpontine et pendant 16 ans il occupa la chaire de métaphysique à la Sapience romaine. Par sa sagesse et l'excellence de sa doctrine, ainsi que par sa prudence, sa piété, son humilité et son austérité il gagna l'estime de tous. En effet, il fut d'une vie religieuse exemplaire, étant très assidu aux offices du chœur, et fort retiré en cellule, où il se consacrait à l'étude et à la prière. Malgré de nombreuses et accablantes occupations, il jeûnait rigoureusement et s'adonnait à d'autres austérités. Il fut le conseiller ou assistant de cinq ou six généraux de son ordre, et honoré des titres de provincial de Saxe, d'Angleterre et de Terre Sainte. Urbain VIII le nomma consulteur de la Congrégation de l'Index et Innocent X de la Congrégation des Rites, on le choisit encore pour examinateur des bénéfices; enfin, en 1658, Alexandre VII le nomma, *motu proprio*, procureur général de son ordre. Par humilité il refusa la dignité d'évêque. Regretté de tous, il mourut à Rome en odeur de sainteté, le 29 mars 1659, à l'âge de 73 ans. — L'autorité de Jean-Baptiste de Lezana fut très grande et l'est encore en philosophie, en théologie et surtout en droit canon. Quant à ses œuvres historiques, elles auraient pu sans doute être faites avec plus de soin, elles n'en supposent pas moins un travail considérable.

1° *Œuvres théologiques.* — 1. *Apologeticus liber pro immaculata Deiparæ Virginis conceptione*, Madrid, 1616, in-4°; œuvre qui a été fort louée par ceux qui ont écrit sur la même matière. — 2. *Summa theologiæ sacræ*, où il se propose de traiter avec brièveté et clarté tous les traités théologiques suivant la doctrine de saint Thomas et des autres docteurs scolastiques, surtout des auteurs carmes. L'œuvre est restée incomplète par suite de la mort de l'auteur. Le t. I, Rome, 1651, in-fol., de XXIV-591-XLIV p., correspond à la Ire partie de la *Somme* de saint Thomas; le t. II, 1654, in-fol., de XXII-539-XLII p., correspond à toute la Ia-IIæ. Le t. III, 1658, in-fol. de XLVIII-422-XXXVII p., correspond à une partie de la IIa-IIæ; l'auteur y traite des vertus de

foi, d'espérance, de charité, de prudence, de force, de tempérance et des grâces *gratis datæ*.

2° *Œuvres juridiques*. — 3. *Summa quæstionum regularium*, où il traite au point de vue canonique des cas de conscience qui peuvent se présenter aux religieux des deux sexes; 5 tomes in-4°, Rome, 1637-1647. Cet ouvrage eut successivement plusieurs éditions partielles. Le t. v comprend le *Mare magnum* de plusieurs ordres religieux, dominicains, mineurs, augustins, carmes, servites, etc. — 4. *Consulta varia theologica, juridica et regularia*, Venise, 1656, in-fol. — 5. L'*Apanagium*, étude juridique sur l'apanage du prince Philibert de Savoie, Bracciani-Rome, 1654, in-4°. Tous ces ouvrages juridiques parurent revus et augmentés dans les *Opera regularia et moralia*, 4 vol. in-fol., Lyon, 1655-1656 et *ibid.*, 1688.

3° *Œuvres ascétiques*. — 6. *De regularium reformatione* ou *De disciplina monastica*. C'est un seul et même ouvrage qui parut sous ces deux titres et traite de la vie religieuse suivant le modèle des saints Pères et anciens moines. Cet ouvrage eut six éditions, trois à Rome, 1627, 1641 et 1646, in-4°, une à Cologne, 1629, in-12, et deux à Lyon dans le tome I des *Opera regularia et moralia*, 1655 et 1688. — 7. *De patronatu seu de singulari SS. Virginis Mariæ patronatu et patrocinio in sibi devotos*, étude ascético-historique sur la singulière protection de la vierge Marie à l'égard de l'ordre des carmes. L'auteur s'y est principalement servi du *Collectaneum exemplorum et miraculorum* de Baudouin Leersius (†1483) et du *De patronatu et patrocinio B. V. Mariæ* d'Arnold Bostius (écrit en 1479). L'ouvrage parut à Rome, 1648, in-4°, et à Bruxelles, 1651, in-16; Daniel de la V. M. en a donné un abrégé dans son *Speculum Carmelitanum*, Anvers, 1680, t. I, p. 432-470.

4° *Œuvres historiques*. — 8 et 9. *Columna immobilis* et *Turris Davidica*, Bracciani, 1655 et 1656, in-4°, et à Lyon dans le t. IV des *Opera regul. et mor.*, 1656 et 1688. Ces deux ouvrages traitent de l'image miraculeuse de N. D. del Pilar de Saragosse et de la cathédrale del Pilar. — 10. En espagnol une *Vie de Ste Marie Madeleine de Pazzi*, Rome, 1648, in-4°, Saragosse, 1650, fut traduite en plusieurs langues. — 11. *Annales sacri prophetici et eliani Ordinis B. Virginis Mariæ de Monte Carmeli*. Cet ouvrage de grande envergure et qui suppose un travail infatigable, devait comprendre cinq tomes in-fol., quatre seulement furent publiés, le cinquième resta inachevé dans les archives du couvent de Lezana à Rome. Il y défend les traditions de son ordre au sujet de sa descendance élianique. Le t. I, Rome, 1645, VIII-755-XL p., comprend la période qui s'étend depuis le prophète Élie jusqu'à Notre Seigneur Jésus-Christ. Le t. II, *ibid.*, 1650, VIII-712-XXVIII p., s'étend jusqu'à Jean de Jérusalem XLIV (ou LXII?) commencement du V[e] siècle. Le t. III, *ibid.*, 1653, VIII-539-XLIX p., jusqu'à saint Berthold (milieu du XII[e] siècle). Le t. IV, Rome, 1656, XII-1061-LXXI p., jusqu'à la naissance de sainte Thérèse (1515).

On doit encore à Lezana quelques ouvrages qui sont restés mss. comme le *De auxiliis gratiæ*, en 1653, prêt à être imprimé; et un ouvrage sur les cinq propositions des Jansénistes, *Votum circa recentiores propositiones*, 1653.

Cf. P. Benedict Zimmerman, O. C. D., *The Catholic Encyclopedia*, New-York, t. IX, p. 209[a]; Cosme de Villiers, *Bibl. carmel.*, Orléans, 1752, t. I, col. 772-779, qui rapporte une longue bibliographie ; Daniel de la V. M., *Speculum carmel.*, Anvers, 1680, t. I, p. 433; t. II, p. 962[b]-963[a], 1000[b]-1001[a], 1078[a]; Godefroi Henschenius, S. J., qui dans la préface à la vie de S. Pierre-Thomas, patriarche de Constantinople, Anvers, 1659, donne un admirable parallèle entre Lezana et S. Pierre-Thomas; Nicolas Antoine, *Bibl. Hispana nova*, Madrid, 1733-1738, t. I, p. 490 sq.

P. ANASTASE DE S. PAUL.

LHERMINIER Nicolas, théologien français (1657-1735), né le 14 novembre 1657, à Saint-Ulphace, diocèse du Mans, termina à Paris les études qu'il avait commencées au Mans; il fut reçu docteur en théologie en 1689 et enseigna avec succès la théologie à Paris, jusqu'en 1707. A cette date, Lherminier fut rappelé dans son diocèse par l'évêque du Mans, Montenard de Tressan, qui le nomma chanoine théologal, puis archidiacre. En 1723, durant la vacance du siège, il administra le diocèse et il engagea le chapitre à appeler de la bulle *Unigenitus ;* en 1725, il revint à Paris où il mourut le 9 mai 1735.

Tous les écrits de Lherminier se rapportent à la théologie et sont plus ou moins favorables aux thèses jansénistes. Il a composé un *Tractatus de attributis Dei, de SS. Trinitate et de angelis*, in-12, s. l., 1700. — Son ouvrage capital est *Summa theologiæ ad usum scholarum accommodata*, 7 vol., in-8, Paris, 1701-1711. Le premier volume, paru en 1701, a pour objet Dieu, la Trinité et les anges. Lherminier rejette les preuves de l'existence de Dieu données par saint Thomas (elles ne sont que des sophismes); il n'admet que la dernière tirée de l'ordre du monde (*Journal de Trévoux*, de mai 1701, p. 28-34). Le second volume parut en 1702; il a pour objet l'incarnation, la grâce, le mérite et la justification (*Journal des savants* du 8 mai 1702, p. 287-290, et du 6 juillet 1704, p. 333-338). L'écrit de Lherminier fut censuré dans une *Dénonciation à Nosseigneurs les évêques*, en 1709 et dans une *Suite de la dénonciation*, où l'on voit « en quoi consiste la nouvelle hérésie et quels sont les subterfuges de ses sectateurs » (*Journal de Trévoux* de janvier 1709, p. 1509-1524); un mandement de l'évêque de Gap, 4 avril 1711, le signale comme « conforme à la doctrine de Jansénius sur les matières de la grâce et de la liberté », et l'évêque veut justifier saint Augustin des doctrines qu'on lui impute faussement (*Journal de Trévoux* de mai 1711, p. 922, 923); le P. Colonia a inscrit le livre de Lherminier dans son *Dictionnaire des livres jansénistes*, t. IV, p. 16-19, et le signale comme « un jansénisme radouci, un demi-jansénisme, qui n'en est que plus dangereux ». Lherminier reprit ses premières thèses dans une *Lettre d'un docteur de Sorbonne à un jeune abbé*, en forme de dissertation sur la distinction qu'il faut admettre entre les attributs de Dieu, in-12, Paris, 1704. L'auteur admet la distinction formelle des attributs de Dieu et expose, en les exagérant, les thèses scotistes (*Journal de Trévoux*, de janvier 1705, p. 185). — Enfin, on a de Lherminier un ouvrage posthume intitulé *Tractatus de sacramentis ad usum seminariorum*, 3 vol. in-12, Paris, 1736, publié par son neveu, qui a placé en tête de cet écrit une vie abrégée de Nicolas Lherminier.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXIV, p. 444; Hœfer, *Nouvelle Biographie générale*, t. XXXI, col. 72-74; Du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVII[e] siècle*, t. VII, p. 97-99; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., t. IV, col. 1002; Paul Piolin, *Histoire de l'Église du Mans*, 6 vol., in-8°, Paris, 1851-1863, t. VI, p. 344, 345, 441; A. Ledru, *Notices historiques sur la vie et les ouvrages de quelques hommes célèbres de la province du Maine*, in-12, Le Mans, 1819, p. 42, 43; Desportes, *Bibliographie du Maine*, in-8°, Le Mans, 1844, p. 385; Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, 8 vol., in-8°, 2[e] édit., Paris, 1874, t. VII, p. 239-259.

J. CARREYRE.

LHOTSKY Georges (1709-1758), né à Zbirow (Bohême), entra dans la Compagnie de Jésus en 1724, et professa les humanités et les sciences ecclésiastiques en divers collèges et finalement à l'Université de Prague; il mourut en 1758 à Telecz (Moravie) où il était recteur. On a de lui : 1° *Controversia philosophica de systemate philosophiæ mechanicæ, id est, mechanismo cosmico et individuali*, Prague, 1748. — 2° *Doctrina theologica de gratia, justificatione, merito, virtu-*

tibus, vitiis et peccatis, 2 vol., Prague, 1753 et 1754. — 3° *Doctrina theologica de virtutibus theologicis, fide, spe et charitate*, Prague, 1755.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1772.

É. AMANN.

LIANCOURT (Jeanne de Schombert, duchesse de), fille de Henri, maréchal de France et de Françoise de l'Espinay, naquit en 1601, s'adonna de bonne heure à l'étude des questions de la grâce, et, sous l'influence de l'abbé Bourzéis, fut gagnée à Port-Royal ; elle épousa le 24 février 1620, le duc de Liancourt, né en 1598, et qui avait d'abord mené une vie assez désordonnée; le duc resta fort attaché au P. César François d'Haraucourt de Chambley, jésuite (1598-1640) qui l'avait converti; mais Bourzéis remplaça le jésuite après sa mort et désormais le duc, comme sa femme, fut favorable au jansénisme; le château de Liancourt devint le rendez-vous des amis de Port-Royal et des solitaires. En septembre-octobre 1649, le duc, devant l'archevêque de Paris, prit la défense de M. Singlin, au sujet d'un sermon, prêché à Port-Royal, le jour de saint Augustin. Un peu plus tard, M. Olier, curé de Saint-Sulpice, mécontent de voir le duc et la duchesse, si illustres par leur naissance et par leurs vertus, favoriser les jansénistes, provoqua une conférence chez lui, entre le P. dom Pierre de Saint-Joseph, feuillant, et le P. Desmares, oratorien, au sujet de la grâce; la conférence eut lieu en mai 1652 et les deux partis s'attribuèrent la victoire. La scène a été racontée par les jansénistes dans une *Relation*, publiée en 1652. Le duc et la duchesse restèrent encore liés à Port-Royal; aussi en février 1655, Charles Picoté, sur l'avis de quatre docteurs consultés, refusa l'absolution au duc. Arnauld entreprit alors de justifier la conduite du duc et écrivit la *Lettre d'un docteur de Sorbonne à une personne de condition*, 24 février 1655, et une seconde *Lettre*, pour la défense du duc, en juin 1655 (*Œuvres d'Arnauld*, t. XIX, p. 311-334 et 335-560; voir ci-dessus, t. VIII, col. 502, 503). Pour toute cette affaire des Conférences à Saint-Sulpice et du refus d'absolution, on peut consulter les *Mémoires* de G. Hermant, édit. Gazier, t. I, p. 610-615, 625-629, t. II, p. 623-627, 673-674, et en sens opposé les *Mémoires* du jésuite Rapin, t. I, p. 477-483, 536-527, t. II, p. 137, 138, 237-240, 243-246, 297-307, 509-518; *Lettre d'un ecclésiastique à un de ses amis sur ce qui est arrivé dans une paroisse de Paris à un seigneur de la Cour*, 24 mars 1655, par M. de Parlages, un de ceux qui assistèrent à la conférence du P. Desmares, d'après L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne* ou *Histoire littéraire de la compagnie de Saint-Sulpice*, t. I, p. 42; G. Letourneau, *Histoire du séminaire d'Angers depuis sa fondation en 1659 jusqu'à son union à Saint-Sulpice en 1595*, 2 vol. in-8°, Angers, 1893, t. I, p. 177-185, 192-196.

La duchesse de Liancourt mourut le 14 juin 1674 et le duc la suivit de près au tombeau : il mourut le 1er août de la même année. Tous deux restèrent également chers à Port-Royal.

On possède de Mme de Liancourt un *Règlement donné par une dame de haute qualité à Mme*** (la princesse de Marcillac), sa petite-fille, pour sa conduite et celle de sa maison : cet écrit fut édité par l'abbé Jean-Jacques Boileau, in-12, Paris, 1698 et réédité en 1779. L'éditeur a joint un *Règlement* que la duchesse avait composé pour elle-même et un *Avertissement* qui raconte la vie de Mme de Liancourt.

Michaud, *Bibliothèque universelle*, t. XXIV, p. 471; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXI, col. 107-108; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. VIb, p. 290-291; Rivet de La Grange, *Nécrologe de Notre-Dame de Port-Royal*, in-4°, Amsterdam, 1723, p. 238-243 et 292-295; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, in-12, 1761, t. I, p. 141-144; Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, 6 vol. in-12, Cologne, 1752, t. III, l. XIII, p. 49-55; Du Fossé, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, in-12, s. l., 1739, l. I, c. XVI, p. 134-137; Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, 4 vol., in-12, s. l., 1753, t. IV, p. 231-266; Leclerc, *Vies intéressantes et édifiantes des religieuses de Port-Royal et de plusieurs personnes qui leur sont attachées*, 4 vol., in-12, Paris, 1750-1752, t. I, p. 411 et sq.; Quesnel, *Histoire abrégée de la vie de M. Arnauld* (début); *Histoire de la vie et des ouvrages de M. Nicole*, publiée en 1733; J.-J. Boileau, *Vie de Madame de Liancourt*, en tête du *Règlement; Relation de la mort de M. le duc et de Mme la duchesse de Liancourt*, publiée dans un *Recueil de pièces; Mémoires de Saint-Simon*, édit. Boislille et Lecestre, t. III, p. 215; t. V, p. 22-23; t. XVII, p. 70; t. XXIV, p. 156-158; *Mémoires* de G. Hermant, et de Rapin, *loc. cit.*; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 4e édit., 1878, t. I, p. 28-29; t. III, p. 29-31; t. V, p. 41-49; Fuzet, *Les jansénistes du XVIIe siècle; leur histoire et leur dernier historien*, in-8°, Paris, 1876, p. 281-286.

J. CARREYRE.

LIBÉRALISME CATHOLIQUE. — I. Idée générale. II. Origines. III. Histoire.

I. IDÉE GÉNÉRALE. — 1° *Sens divers du mot « libéral. »* — Le mot *libéral*, qui entra dans la langue politique par l'Espagne, vers 1811, fut opposé depuis, *dans l'ordre politique et social*, d'une part, aux mots absolutiste et synonymes : féodal, royaliste, ultra (Autriche, Prusse, autres États allemands et France d'après 1815), conservateur (Espagne d'après 1815 et Angleterre), aristocratique (Suisse); d'autre part, à radical (France et Suisse); *dans l'ordre économique*, à prohibitif et protectionniste (Angleterre, États-Unis); *dans l'ordre religieux* enfin, en dehors du catholicisme, à orthodoxe (protestantisme).

Mais dans toutes ces acceptions le terme libéralisme indique la tendance à réduire les droits historiques ou traditionnels d'un pouvoir central, l'autorité d'une collectivité, la rigueur d'une doctrine positive, au profit de l'individu, de ses droits rationnels, de ses aspirations naturelles, de ses façons personnelles de penser ou d'agir. « Sous sa forme intégrale, a-t-on dit, le libéralisme est la doctrine qui veut réduire à l'extrême l'autorité du pouvoir social, interdire à la société toute prétention unitaire, toute activité vraiment directrice, laisser les individus penser, dire et faire tout ce que bon leur semble, sauf à souffrir que le pouvoir social réagisse dans le cas où des forces individuelles intempestives menaceraient de tout rompre. » Yves Simon, *La démocratie*, 25 février 1924, p. 430, 431.

Le libéralisme catholique, ou, suivant une expression qui prête à critique, le catholicisme libéral, serait donc, étymologiquement, une tendance du catholique à revendiquer une liberté, complète ou relative dans l'ordre politique ou religieux. Logiquement toutefois, c'est, à la lettre, « une absurdité » (*Correspondant*, 1888, t. III, p. 229) d'assimiler, comme on l'a fait parfois, le libéralisme catholique au protestantisme libéral, tel qu'il s'oppose au protestantisme orthodoxe et qui est l'absolue liberté d'examen. Cf. F. Buisson, *Sébastien Castellion*, 2 vol. in-8°, Paris, 1892, préface; Buisson et Wagner *Libre-pensée et protestantisme libéral*, in-16, Paris, 1913. Historiquement, c'est aussi une injustice. Le libéralisme catholique n'a jamais voulu être, et n'a jamais été le libéralisme dogmatique qui a pour principe fondamental le souveraineté absolue de la raison individuelle. Il est uniquement politique et social. Il est, autant du moins qu'on le puisse enfermer dans une définition, la tendance qui poursuit, la tactique qui cherche et la théorie qui voit, depuis 1830, le progrès extérieur de l'Église, le maintien, ou le rétablissement et le développement de son action sur les sociétés et partant sur les âmes, dans une acceptation actuelle,

aussi complète que le permet l'orthodoxie, des principes connus sous le nom de *libertés modernes*, et dont la Révolution française a pénétré les sociétés et les âmes.

2° *Les formules du libéralisme catholique.* — Les libéraux catholiques eux-mêmes ont résumé leur doctrine en ces trois formules :

1. *Dieu et liberté*, formule de Lamennais et devise de l'*Avenir.* Elle rappelle la devise que le premier *Correspondant* avait empruntée à Canning : *Liberté civile et religieuse par tout l'univers.* Elle dit les deux causes que le libéralisme catholique juge liées dans l'état présent des choses : Dieu ou l'Église et la liberté ; l'acceptation et la défense de la liberté, sous toutes ses formes et pour tous, étant le meilleur moyen d'assurer l'autorité de Dieu sur la société moderne et le respect des droits de l'Église, et cette autorité avec l'exercice de ces droits étant le meilleur garant que la liberté restera dans l'ordre.

Avant tout, à toutes les époques, le libéralisme catholique a fait passer la liberté de l'Église, le libre exercice de ses droits et de son action ; il s'oppose ainsi à ce *libéralisme philosophique* ou *voltairien*, le vieux libéralisme (comme il sera appelé par opposition au libéralisme du *Globe*), qui s'affirme, sous la Restauration et la Monarchie de juillet, hostile à l'Église et à sa liberté. Il s'oppose aussi à toute théorie, à tout système de gouvernement subordonnant l'Église à l'État ou assurant à l'État quelque autorité religieuse, au *gallicanisme parlementaire* par conséquent. Dévoués à la liberté, les libéraux catholiques combattirent l'absolutisme sous toutes ses formes et au profit de tous. « Toutes les libertés pour tous » sera une de leurs formules, précisant le mot d'ordre de Lamennais. On les verra même, à un moment, se rapprocher des gallicans mitigés et avec eux s'opposer à des catholiques intransigeants, les *zelanti*, comme on les appelle dans certains milieux, qui n'acceptaient point que l'on servît l'Église en se plaçant sur le terrain de la liberté pour tous. « Le catholique libéral, écrira L. Veuillot, n'est ni libéral, ni catholique. Je veux dire par là qu'il n'a pas plus la notion vraie de la liberté que la notion vraie de l'Église. » *L'illusion libérale*, 2e édit., in-8°, Paris, 1866, p. 23.

2. *L'Église libre dans l'État libre*, formule vague, comme du reste la précédente, et qui peut s'interpréter de la façon la plus orthodoxe, traduire par exemple la pensée de Léon XIII dans l'Encyclique *Libertas*, mais aussi justifier la plus absolue et la plus hostile séparation de l'Église et de l'État. « L'apparente clarté de la formule, dit M. Ch. Benoist, *La formule de Cavour L'Église libre dans l'État libre*, *Revue des Deux Mondes*, 15 juillet 1905, p. 343-372, n'est qu'une fausse clarté, p. 344, et en fait cette formule servit à des fins bien différentes. Elle fut la formule favorite de Montalembert qui la donna pour titre aux fameux discours de Malines. Dans une *Note explicative* parue au *Correspondant* d'octobre suivant, 1863, p. 417, il écrivait : « Je la revendique (cette formule) pour les catholiques libéraux. Elle sert à les distinguer nettement des catholiques intolérants qui ne veulent pas d'*État libre* et des libéraux inconséquents qui ne veulent pas d'*Église libre* », il entendait libre d'une liberté « fondée sur les libertés publiques » ou sur le droit commun. Il regrette toutefois, dans le même article, de n'avoir pas dit : *L'Église libre dans un pays libre*, afin d'éviter « jusqu'à l'apparence d'une complicité avec ceux qui prétendent que l'Église doit être dans l'État et non l'État dans l'Église, il y a seulement deux sociétés qui coexistent dans un même pays. »

Ce fut aussi la formule par où Cavour prétendit concilier avec ses ambitions de patriote, les intérêts de l'Église et peut-être quelques scrupules de conscience, et calmer aussi les inquiétudes de l'Europe qui le soupçonnait de vouloir faire de la papauté l'esclave et l'instrument du nouveau royaume d'Italie. Ce fut le 27 mars 1861, à Turin, devant la Chambre des députés du nouveau royaume d'Italie, à propos d'une interpellation peut-être provoquée par lui-même sur la question de Rome, que Cavour fit entendre publiquement, pour la première fois, la fameuse formule : *Libera Chiesa in libero Stato.* Sur ses lèvres elle signifiait : « Que l'Église abandonne volontairement Rome à l'Italie : et l'Italie, renonçant à « toutes lois, tout concordat, tout privilège » contraires, assurera à l'Église une indépendance effective, sans conditions et sans limites. Sa liberté figurera au nombre de ces libertés nécessaires que le nouvel État est bien résolu à reconnaître. Et l'exemple de l'Italie obligera les autres États à concéder à l'Église cette même liberté ; or là est son avenir : c'est par la liberté et par la liberté seulement, que l'Église peut maintenant ressaisir la direction morale du monde. » La formule ainsi comprise a tout l'air d'un moyen de chantage et cela fut dit à la Chambre italienne lors de la discussion de la *Loi des garanties;* néanmoins Cavour fut sincère, emble-t-il, lorsqu'il affirma sa volonté de donner à Église l'indépendance et sa conviction « que la liberté st hautement favorable au développement du vrai entimen t religieux. » Plus d'une fois, il essaya de se poser en disciple du libéralisme catholique et, en particulier, de s'affirmer d'accord avec Montalembert ; mais, chaque fois, Montalembert protesta que le libéralisme ne pouvait s'allier à l'injustice et à plus forte raison, le libéralisme catholique servir à justifier la spoliation des États de l'Église. Montalembert s'indignait surtout que cette formule *L'Église libre dans l'État libre*, qu'il considérait comme sienne, pût servir à Cavour et résumer ses vues. Cf. Ch. Benoist, *loc. cit.*

Cette formule, légèrement modifiée, a été reprise de nos jours, mais avec des explications qui la rendent très précise, par M. G. Goyau *L'Église libre dans l'Europe libre*, *Revue des Deux Mondes*, des 1er et 15 juillet 1919. S'inspirant de la pensée de Manning qui considérait « la dictature spirituelle de l'État, de quelque forme qu'elle se revêtît, comme l'adversaire par excellence du christianisme », il estime la chute des Hohenzollern, des Habsbourg et des Romanof comme une libération de l'Église dans l'Europe centrale et orientale, sur qui pesait leur *césaropapisme.* Dans cette Europe nouvelle qui allait s'organiser, pensait-il, selon les principes des nationalités et de la liberté, sans doute l'Église ne réaliserait pas « son immuable idéal » mais, ajoutait-il, elle « préférera toujours certains régimes de liberté réciproque des deux puissances, plus ou moins improprement qualifiés de séparation, aux oppressives ingérences d'un César. »

3. *L'Église dans le droit commun*, c'est-à-dire, n'ayant plus dans l'État une situation à part et en vertu d'un droit propre, mais jouissant, comme toute autre association, des droits nécessaires à son existence, à son développement, à son action, et cela, en vertu des principes généraux qui fixent l'attitude de l'État à l'égard des collectivités.

L'on a beaucoup usé de cette formule en France lors de la rupture du Concordat et de la discussion de la loi de séparation. Les adversaires de l'Église s'en servirent pour amorcer, sous couleur de libéralisme, cette rupture du Concordat, et ses amis, pour combattre les mesures d'exception proposées sous le nom de libéralisme.

3° *Opposition que rencontre le libéralisme catholique.* — Ainsi le libéralisme catholique veut simplement être une conciliation entre l'Église éternelle et les sociétés modernes, quelle que soit leur organisation particulière.

Le libéralisme catholique, ainsi entendu et formulé,

devait provoquer une triple opposition : 1. opposition des partisans du droit plus ou moins absolu de l'État ou du gouvernement, lesquels jugeront exorbitant d'accorder à l'Église l'indépendance même logiquement nécessaire à l'exercice de sa mission; 2. opposition des libéraux politiques ou sociaux plus ou moins libres-penseurs, qui repoussent le libéralisme catholique, parce que catholique ; 3. opposition de certains catholiques qui le repoussent parce que libéral, c'est-à-dire, acceptant les principes de 1789 et ne se réclamant que du droit commun.

Il faut s'arrêter à celle-ci qui créera au libéralisme catholique ses plus sérieuses difficultés et expliquera son histoire. Ne se réclamer que du droit commun, disent ces opposants, c'est sacrifier les droits primordiaux de l'Église et de son divin fondateur. Puis chercher la base des libertés religieuses dans les libertés politiques c'est renverser l'ordre des choses. D'autre part, il est impossible de concilier les principes de 89 et les principes catholiques : « ... l'entreprise est de concilier le mal et le bien ; elle dépasse donc les forces humaines. » L. Veuillot, *op. cit*, p. 139. Si l'Église reconnaît, par exemple, avec ses grands docteurs, que le peuple est la source immédiate du pouvoir, peut-elle avouer qu'il en est, et non Dieu, la source première et qu'ainsi, ni les gouvernements ne relèvent de Dieu, ni les lois n'ont à tenir compte de ses droits ? Dépositaire et gardienne de ces droits sacrés, l'Église peut-elle accepter, comme bases du droit public, la sécularisation de l'État, la souveraineté absolue de la loi qui peut lui mesurer et même lui dénier, à elle, société parfaite de par la volonté de son divin fondateur, ces droits essentiels de se gouverner, de posséder, d'enseigner, d'exercer sans entraves sa mission? Le prétendre, c'est commettre cette grave erreur du *naturalisme*, si souvent condamnée. L'Église a conquis, dès son origine, la liberté de la conscience, mais ce fut en revendiquant hautement les droits de la vérité. Ces droits sont exclusifs comme étant de Dieu; ils ne se concilient donc, en aucune manière, avec la liberté absolue pour l'homme de la pensée, de la parole et de la presse, qui ne distingue pas entre l'erreur et la vérité ou leur reconnaît les mêmes droits, ni avec l'égalité de tous les cultes. Vouloir qu'ils se concilient, c'est de l'*indifférentisme*. Cf. dom Guéranger, *Essai sur le naturalisme contemporain*, in-8°, Paris, 1868; Jules Morel, *Somme contre le catholicisme libéral*, 2 in-8°, Paris, 1877; Mgr Pie, *Œuvres*, 9 in-8°, Paris, 1879, particulièrement la *Troisième instruction synodale sur les principales erreurs du temps présent*, t. v; dom Besse, *Le catholicisme libéral*, in-16, Lille-Paris, s. d. (1911).

Les libéraux catholiques n'ont cessé de répondre qu'ils ont une volonté d'orthodoxie égale à celle des plus intransigeants et l'unique souci des intérêts de l'Église; la conciliation qu'ils ont cherchée est non pas théorique et abstraite mais pratique; ce n'est pas une conciliation de droit mais de fait; si leurs adversaires les condamnent c'est qu'ils envisagent la *thèse;* eux, ils se sont toujours placés dans l'*hypothèse*. Ils partent d'un principe pratique et d'un fait qu'ils jugent indéniable. Ce principe est que l'Église ne saurait être entendue dans le milieu concret où elle doit accomplir sa divine mission, sans se mettre en harmonie avec lui. Elle-même, avec le sentiment que la religion de Jésus-Christ n'est pas seulement religion d'autorité mais de charité, n'a-t-elle pas, sans aucune altération de doctrine, depuis ses origines changé d'attitude selon les milieux? Cf. *Thèse et hypothèse*, dans *Revue du clergé français*, 1er janvier 1911, p. 110-112. Dans les pays protestants, où elle est minorité, le programme du libéralisme catholique n'est-il pas le programme de ses revendications ? Et pourquoi, dans les nations dites catholiques, n'adapterait-elle pas son action aux exigences des situations ? Or, c'est un fait évident : les libertés modernes sont entrées dans les mœurs à ce point qu'aucun gouvernement ne saurait négliger d'en tenir compte; le monde est aussi moins chrétien, et dans les pays catholiques l'Église est en face de pouvoirs étrangers à la foi, en contact avec des incrédules, soit qu'ils n'aient jamais eu la foi, soit qu'ils l'aient abandonnée. Le libéralisme catholique répond à cette situation nouvelle dans l'histoire de l'Église. Cf. Mgr Parisis, *Cas de conscience à propos des libertés exercées ou réclamées par les catholiques*, édit. de 1847; A. Leroy-Beaulieu, *Les catholiques libéraux. L'Église et le libéralisme de 1830 à nos jours*, in-12, Paris, 1885; Mgr Dupanloup, *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre 1865*, *Nouvelles œuvres choisies*, 7 in-8°, Paris, 1873-1875, t. iv, etc.

Ils firent valoir aussi que les fameux principes, dits de 89, ne sont pour la plupart que des principes chrétiens plus ou moins altérés et dont la Révolution a trop souvent tiré d'autres conséquences que les conséquences logiques. Une conciliation théorique ne serait donc pas impossible entre ces principes et la doctrine révélée. Cf. *Les principes de 89 et la doctrine révélée*, par un professeur de grand séminaire, in-8°, Paris, 1861 (mis à l'Index; une nouvelle édition, corrigée, parut en 1863, avec le nom de l'auteur, l'abbé Godard, professeur au grand séminaire de Langres; elle reçut de Rome une approbation); Leroy-Beaulieu, *op. cit.;* Brunetière, *Les raisons actuelles de croire*, in-16, Paris, 1907. Un juriste, M. Berthélemy, émet une opinion semblable dans son *Traité élémentaire de droit administratif*, 8e édit., 1916, p. 232 : « Aucune incompatibilité n'existe entre le dogme catholique et les idées républicaines. Le contraire serait plus près de la vérité. » Et il ajoute : « L'on a pu constater plus d'un air de famille entre l'Évangile et la Déclaration des droits de l'homme. » D'ailleurs, précisent les libéraux, il faut bien se garder de confondre parmi les interprétations et applications de la vérité révélée, celles qui sont immuables, éternelles, comme la vérité elle-même du fond de laquelle elles découlent et celles qu'inspirent les circonstances historiques ou philosophiques; celles-ci, l'Église vivante les abandonne selon le mouvement de la vie. Cf. *Études*, 1911, t. i, p. 433, R. L. Vermeersch, *L'Église et le droit de glaive*, et t. iv, p. 857, Imbart de la Tour, *L'emploi de la force au service de la vraie religion. Réponse aux Études ;* de la Brière, *Réplique de M. de la Brière*.

Que ces explications soient acceptées, et toutes difficultés ne cessent pas, à quelque époque que ce soit, pour les catholiques libéraux. Il leur faut, chose parfois difficile, ne jamais oublier et plus encore ne jamais laisser oublier la *thèse*, et ne jamais sembler donner à l'*hypothèse* la valeur absolue et les droits de celle-là. Puis, autres problèmes également délicats : les dispositions des esprits, les mœurs, les circonstances justifient-elles les accommodements proposés et l'abandon plus ou moins complet, par l'Église, de ses droits, de sa situation et de son attitude traditionnelles ? Le moment et la mesure de ces accommodements et de cet abandon sont-ils bien choisis ? De ces questions, comme de la question fondamentale : le libéralisme catholique est-il orthodoxe ? Rome seule fut juge. Mais ainsi s'expliquent les discussions qui accueillirent la théorie à ses débuts, la violence des attaques qui poursuivirent ses défenseurs et les vicissitudes de son histoire.

II. Origine. — L'on étudie surtout le libéralisme catholique en France, comme un mouvement qu'y créa Lamennais et qu'y propagea l'*Avenir*. C'est l'*Avenir* en effet qui, s'adressant aux catholiques de France, créa le mot « libéraux catholiques, catholiques libéraux ». No 116, 3 janvier 1831, *Mission du peuple*

français, c'est-à-dire, des catholiques de France. Cf. articles de l'*Avenir*, Louvain, 1831, t. II, p. 343. C'est en France, aussi avec Lamennais et l'*Avenir*, que le libéralisme catholique apparaît comme une doctrine consistante, voulue pour elle-même, qu'il se maintient et qu'il a toujours ses chefs les plus représentatifs. Mais avant 1830, sans parler des catholiques des États-Unis, les catholiques de Belgique et d'Irlande appuyaient déjà leurs revendications religieuses sur les principes du libéralisme et, dans la suite, le mouvement devait s'étendre à d'autres pays. Peut-être même, enfin, les circonstances historiques eussent-elles rendu inévitables en France, sans Lamennais, l'éclosion de ce libéralisme.

1° *Les causes profondes.* — Elles se ramènent en somme à la formation du droit public nouveau.

1. *La ruine de l'Ancien Régime.* — « L'ordre établi par l'Église elle-même quand elle civilisa les barbares, dit Étienne Lamy, *Les luttes entre l'Église et l'État au XIXe siècle*, I, Les Causes, *Revue des Deux Mondes*, 15 août 1897, p. 721-722, reposait sur cette certitude que Dieu a donné aux hommes avec le christianisme les lois conformes à la nature et à la vie des sociétés. Assurer à ces lois la fidélité des peuples paraissait le devoir essentiel des gouvernements. Par ses institutions fondamentales, le régime de la famille, l'enseignement, les devoirs des classes les unes envers les autres, l'État sanctionnait les préceptes chrétiens; par les respects et les privilèges accordés au clergé, aux moines, aux corporations pieuses, il aidait à la durée et à l'accroissement de l'influence religieuse; par ses contraintes, il préservait contre la discussion, mère du doute, les dogmes et chaque précepte de l'Église... Jamais la crainte d'attenter par la force à la conscience ne faisait trembler le fer dans la main de l'État... L'homme ne saurait prétendre à la liberté contre Dieu : le droit n'appartenait pas à l'individu de choisir l'erreur et de la répandre! le droit appartenait à la société de défendre ses croyances nécessaires. Où la loi humaine veut obéir à la loi divine, le pouvoir politique tend à devenir le serviteur du pouvoir religieux. Chef de l'Église, le pape se trouvait l'inspirateur, le juge, par suite le maître des rois. »

L'édifice était encore debout en 1789, mais des brèches y avaient été faites. Ces brèches furent d'abord l'œuvre des princes. A mesure que grandit leur puissance et que s'établit la religion de la royauté, ils s'affranchissent de l'Église. Non seulement ils n'admettent plus qu'elle exerce sur le temporel une autorité même indirecte et lointaine, mais ils entendent subordonner l'Église à l'État. Parfois même, ils ont l'appui du clergé national. Ainsi se constitue en France le *gallicanisme*, qui est toute une théorie des rapports de l'Église et de l'État et même de la constitution de l'Église, toute une législation, toute une jurisprudence, tout un esprit. Il y a des nuances : le clergé et la Sorbonne ont leur théorie gallicane; les Parlements appliquent imperturbablement la théorie de la suprématie du pouvoir civil, et le roi, de qui tout dépend, a sa façon personnelle de concevoir ses devoirs et ses droits à l'égard de l'Église. De là des luttes entre les deux puissances, puis des traités de paix, les concordats; en France, le concordat de 1516, qui subsistera jusqu'à la Révolution. Ce concordat maintient l'interdépendance des deux puissances et partage entre elles les avantages de l'autorité; mais le gallicanisme est loin de disparaître; il s'épanouit sous Louis XIV, quand le droit divin des rois est devenu un dogme. Clergé, magistrats, roi, n'ont qu'une pensée : réduire l'autorité de Rome.

On sait aussi à quelle servitude, vers la fin du XVIIIe siècle, Joseph II a soumis l'Église dans les États héréditaires, comment, à la même époque, « l'Église romaine, en Allemagne, se heurtait à l'opposition constante de deux doctrines, dont l'une, *le joséphisme*, était une doctrine d'État, dont l'autre, *le fébronianisme*, était une doctrine d'Église; la première, plaidant pour les rois, la seconde pour les évêques, toutes deux contre le pape. » Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme, 1800-1848*, t. I, p. 5, et comment, à la même époque encore, le roi Très Chrétien, le roi Catholique, les Bourbons d'Italie et le roi de Portugal expulsent les Jésuites et exigent la suppression de l'ordre. Tel est l'Ancien Régime. En même temps, les *philosophes* séparent de l'Église la pensée et répandent cette croyance que la raison naturelle suffit à l'homme pour conduire sa vie personnelle et sa vie sociale.

2. *Les principes du droit public nouveau.* — Survint la Révolution. Héritière de cette philosophie, elle en fit entrer les principes dans le droit public. De là, les fameux principes de 1789 :

Principe de la souveraineté absolue de la nation, c'est-à-dire, de l'ensemble des citoyens *et de la loi*, « expression de la volonté générale ». Aucun droit n'existe, dont la volonté nationale ne soit la source dernière et la loi, la garantie suprême. Plus de droit divin, ni pour les rois qui seront « les chefs du pouvoir exécutif par la volonté nationale », ni même pour l'Église : elle ne vivra, ne possédera, n'enseignera, n'exercera sa mission que si la loi le lui permet et dans la mesure où elle le lui permettra. Ce peut être pour l'Église un régime de protection, de servitude, d'hostilité ou de liberté.

Principe, non précisément de l'athéisme de l'État (le préambule de la Déclaration des droits mentionne l'Être suprême), mais *de l'indifférence et neutralité de l'État en matière de religion, et de l'égalité de tous les cultes.* La Constituante refusa de proclamer le catholicisme religion d'État, et d'ajouter à la Déclaration trois articles, proposés par le clergé, qui supposaient ce principe. Mais elle proclama tous les hommes « égaux en droits » : aucun citoyen ne pouvait être avantagé pour ses opinions religieuses, aucun inquiété. Dès 1789 des décrets commencent à abolir toutes les distinctions traditionnelles et légales entre catholiques, protestants et juifs. Enfin, si l'État n'accorde son appui à aucun des cultes qui se disputent les consciences, il promet aux consciences la liberté du culte qu'elles auront choisi ou d'être incrédules : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses », dit l'article 10 de la Déclaration; la liberté aussi de publier ces croyances ou cette incrédulité et de les répandre : liberté de la parole et de la presse. La conclusion logique de ce principe était la liberté pour l'Église dans la séparation d'avec l'État. En fait, la Révolution ne cessa d'être hostile à l'Église. Après l'avoir dépouillée, elle lui imposa d'abord, au nom de la souveraineté nationale et sous la poussée de la tradition, la servitude du gallicanisme radical, par la Constitution civile du clergé, puis ce fut la persécution; enfin, quand il fallut comprendre que le catholicisme avait de trop profondes racines en France pour mourir, ce fut une séparation entourée de tant de restrictions et de contraintes que rien n'y était liberté. En même temps la Révolution ne cessait d'opposer à l'Église quelque culte nouveau.

3. *Attitude de l'Église par rapport à ces principes.* — *a) Sous la Révolution.* — L'Église, bien que son attention fût absorbée par les dispositions précises de la Constitution civile du clergé, cf. *Exposition des principes sur la Constitution du clergé par les évêques députés*, et par l'obligation du serment constitutionnel, protesta cependant, dès le début, contre les principes nouveaux, si opposés à sa vieille tradition en France et à sa doctrine. Les évêques les combattirent devant l'Assemblée Nationale par leurs discours, devant

l'opinion par leurs brochures; Pie VI, dès le 9 mars 1790, dans un *discours en consistoire secret*, dit sa réprobation « du décret qui assure à chacun la liberté de penser comme il lui plaît, même en matière religieuse, de manifester sa pensée au dehors avec impunité et prononce que tout homme ne peut être lié par d'autres lois que celles qu'il a consenties »; contre la question posée « de savoir, si le culte catholique doit ou ne doit pas être maintenu comme la religion dominante de l'État »; contre l'admission des non-catholiques à toutes charges civiles ou militaires. Une année plus tard, dans le bref *Quod aliquantulum* du 10 mars 1791, il insiste longuement sur « la liberté absolue » de conscience, de pensée, de parole et de presse, « droit monstrueux qui paraît à l'Assemblée résulter de l'égalité et de la liberté naturelles à tous les hommes ».

Il ne pouvait être question de prêter le serment constitutionnel qui visait spécialement la Constitution Civile; mais à partir d'août 1792, le clergé, resté en France, mis dans l'obligation de prêter serment, sous une forme ou sous une autre, à l'ordre nouveau — la Constitution civile nettement placée en dehors du débat par les législateurs — ou de se déporter, ou de s'exposer aux pires dangers, en se condamnant à l'impuissance, se divise. Les uns prétendent qu'il faut se résigner provisoirement à ces serments puisqu'ils sont le seul moyen de s'approcher des âmes dont le salut est le but suprême, que prêter un serment n'est pas nécessairement approuver et que, d'ailleurs, l'objet des serments — du serment de *liberté et d'égalité*, par exemple — loin d'être opposé aux droits de Dieu et de l'Église est susceptible d'une interprétation orthodoxe; de multiples brochures développent ces idées. Les autres répondent du dehors, s'ils sont émigrés, et du dedans, que cette interprétation orthodoxe est inacceptable, puisqu'elle n'est point celle où le serment est demandé; qu'aucune nécessité pratique ne peut justifier le sacrifice des droits de Dieu et que Dieu pourvoit par lui-même au salut des âmes, quand ses ministres font défaut; et ceux-ci excommunient ceux-là. Rome, qui a condamné les principes à leur origine mais qui en acceptera forcément certaines conséquences dans le Concordat de 1801, ne condamna pas les premiers, ne les approuva pas non plus; elle remit la solution à la conscience de chacun. C'est là, comme le prélude et l'ébauche de la lutte prochaine entre le libéralisme catholique et ses adversaires.

On ne saurait rapprocher du libéralisme de Lamennais l'Église constitutionnelle, telle qu'elle s'organise en l'an III, après les décrets et lois qui séparent l'Église de l'État. — Sans doute, elle admet, avant les libéraux catholiques, les principes de 89 comme fondements de l'organisation sociale moderne, mais son idéal religieux est tout autre : elle aspire à fonder une Église nationale et, dans la signature du concordat, elle voit le moyen d'échapper à l'autorité du pape, dans la souveraineté de la nation, le moyen d'échapper à l'autorité du roi, auxiliaire du pape. Cf. *Seconde lettre encyclique de plusieurs évêques de France, contenant un règlement*, l'an de Jésus-Christ, 1795, an IV de la République, c. II, s. 1, et Gibson, *L'Église libre dans l'État libre, Deux idéals*, Paris, 1907.

b) Sous l'Empire. — La loi du 18 germinal an X, concordat et articles organiques, autour de laquelle devait d'abord se dérouler la lutte entre catholiques libéraux et catholiques intransigeants, mit fin à la situation née de la Révolution. Mais le concordat du 26 messidor an IX ne rééditait pas le concordat de 1516. Il est un compromis entre l'Ancien Régime et les principes nouveaux. Il reconnaît officiellement l'Église comme une société parfaite avec son chef, sa hiérarchie, son organisation, ses droits propres; il lui rend ses honneurs, son rang; entre elle et l'État, il y a de nouveau solidarité, le chef de l'État retrouve « les droits et prérogatives » du roi très chrétien, en particulier le droit de nommer les évêques, tel que le déterminait le premier concordat. Mais ceci reste de la Révolution : « Le catholicisme n'est plus ni religion exclusive, ni religion dominante, ni religion d'État. » E. Lavisse, *Histoire de France contemporaine*, t. III, *Le Consulat et l'Empire*, par G. Pariset, p. 101. Le principe de l'égalité des cultes et de leur liberté est sous-entendu par le concordat; l'incrédulité reste même un droit. Puis il y a deux articles « qui auraient fait bondir Pithou et Dupuy », vicomte G. d'Avenel, *La réforme administrative*, in-12, Paris, 1891, p. 195 : la déposition de tous les anciens évêques et « la quasi-investiture donnée par le pape aux acquéreurs de biens nationaux ». Ces deux articles « si importants, qu'ils rendaient à eux seuls l'ensemble de la transaction nécessaire, bouleversaient toutes les idées admises et tous les précédents ecclésiastiques ». *Ibid.*, p. 195, 196. Quant aux 77 articles organiques, « ils se bornaient à reproduire, en somme, la charte de servitude que le trône avait fait peser sur l'autel..., sans la compensation de l'intolérance officielle de l'État en matière religieuse que l'Église payait cher, mais qui rachetait à ses yeux bien des choses. » *Ibid.*, p. 191. Cf. G. Pariset, *Ibid.* Et l'État veille à demeurer le maître servi par l'Église avant tout autre.

Il semble à quelques-uns que, de ce fait, l'Église ressaisit mal les âmes. En 1808, un jeune prêtre se fait l'écho de ces craintes dans un livre très court, intitulé : *Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le XVIIIe siècle et sur sa situation actuelle*, in-8°, Paris. Ce jeune prêtre, Lamennais, après avoir signalé la misérable condition où les errements de la nature humaine et les abus de la liberté de penser avaient mis le XVIIIe siècle, « traçait le plan d'une autre Église de France, qui aurait des conciles, des retraites, des conférences ecclésiastiques, des séminaires sérieux et qui serait vivante et qui serait apôtre ». Goyau, *Histoire religieuse de la nation française*, p. 546. Il n'attaquait directement ni le concordat, ni les articles organiques, mais il en soulignait les insuffisances : l'Église de France n'avait pas la liberté nécessaire à sa vie. « Toutes les grandes thèses du catholicisme menaisien se trouvaient annoncées. » F. Duine, *La Mennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages, d'après les sources imprimées et les documents inédits*, in-8°, Paris, 1922, p. 29. Et bientôt s'ouvrait, entre le pape et l'empereur, le conflit qui, de l'affaire d'Ancône, par la question des institutions épiscopales, allait mettre en discussion le concordat tout entier. La chute de l'Empire dénoua la crise.

c) Sous la Restauration. — La Restauration s'étendit à toute l'Europe, puisqu'il y avait eu une *Europe napoléonienne*, très différente de l'ancienne. Mais la Restauration ne fut nulle part un retour complet à l'état de choses antérieur. L'Église se retrouve singulièrement appauvrie et dépendante. Si l'Espagne, le Portugal et les États italiens ont rétabli l'Ancien Régime avec la profession exclusive du catholicisme, dans les États qui dépendent directement de la maison de Habsbourg, le *joséphisme* revit avec le *système* Metternich. En Allemagne, non seulement les États ecclésiastiques ont disparu, mais les gouvernements suivent l'exemple de Metternich ou de Napoléon, et si, en 1817, la Bavière signe avec Rome un concordat « qui garantit à l'Église tous les droits qui lui reviennent d'après le droit divin et le droit canonique », bientôt de véritables articles organiques limitent ces privilèges ou les annulent, et la constitution de 1818 proclamera la liberté des consciences et des opinions.

D'autre part, la Belgique catholique, dans le royaume des Pays-Bas, se voit imposer des principes qui révol-

ent sa conscience, en attendant d'être sacrifiée à la Hollande. La Pologne catholique reste soumise à la Prusse protestante, à la Russie orthodoxe et à l'Autriche. Enfin, dans le Royaume-Uni, non seulement les catholiques anglais sont toujours condamnés à des mesures d'exception, mais l'Irlande catholique n'a pas la plus élémentaire liberté religieuse. Quant à la France, dont la situation religieuse va émouvoir le génie de Lamennais jusqu'au libéralisme que l'on verra, le retour des Bourbons y a fait naître de grands espoirs dans les milieux catholiques. Le clergé, qui ne s'est jamais pleinement rallié au régime impérial et qui a souffert du conflit entre le pape et l'empereur, attend une vraie restauration du passé dans les lois et surtout dans les esprits. Or, le régime napoléonien, concordat et articles organiques, sera maintenu. L'article 6 de la Charte proclamera bien le catholicisme religion d'État, mais un autre maintiendra le principe, proclamé par la Révolution, de l'égalité et de la liberté des cultes et cet autre précédera. Cette disposition sera adoptée pour calmer les appréhensions des deux sénateurs protestants, Boissy d'Anglas et Chabaud-Latour, et bien marquer que, si le catholicisme est religion d'État, cela n'a pas de conséquences sur l'égalité et la liberté des autres cultes. Dès 1815, le gouvernement négocia bien avec le pape un nouveau concordat, le concordat de 1817, qui abolissait le concordat de 1801 et, dans « ce qu'ils avaient de contraire à la doctrine et aux lois de l'Église », les articles organiques, qui rétablissaient l'ancienne Église gallicane avec son concordat, celui de 1516, dans ses divisions et même avec son personnel. Mais la tentative échoua, d'une part, en raison des tendances gallicanes marquées par le gouvernement et, de l'autre, par la crainte de l'opposition libérale. Malgré cela, les deux pouvoirs sont animés l'un envers l'autre de la plus sincère volonté d'entente; une véritable alliance semble conclue entre le trône et l'autel; des mesures particulières de l'État favorisent l'Église; avec l'appui officiel, la *Congrégation* et *les Missions de France* mènent à travers le pays une ardente propagande religieuse et monarchique. Il s'en fallut de beaucoup cependant que tout le pays fût conquis et une opposition sérieuse se manifestait à la fois contre le trône et contre l'autel.

Un mouvement comme la Révolution ne pouvait avoir secoué l'Europe sans y laisser de traces; le contrecoup s'en ressentait même jusque dans le Nouveau-Monde, où son influence rejoint celle de la jeune République des États-Unis. Vainement s'est constituée la Sainte-Alliance; ces principes de la Révolution, que les nations et les individus ont le droit de disposer d'eux-mêmes, subsistent en bien des esprits; des sociétés secrètes, franc-maçonnerie, *Tugendbund*, carbonarisme, les défendent et les propagent et, bientôt, des mouvements populaires en Allemagne, en Italie, en Espagne, attestent leur puissance. Vainement encore la papauté tente de ne pas se solidariser avec la Sainte-Alliance, dont elle n'a pas d'ailleurs tellement à se louer; elle ne peut toutefois faire cause commune avec les sociétés secrètes; alors, ici ou là, elle a protesté contre le principe de la liberté et de l'égalité des cultes; puis, en certains pays, l'Église asservie apparaît simplement comme une force conservatrice au service de l'absolutisme : en conséquence, elle sera combattue par tous ceux qui combattent pour la liberté. En France, où l'esprit voltairien n'a pas disparu, où les principes de 89 ont pénétré la plupart des esprits, où sur certains l'Empire a gardé son prestige, il y a une opposition puissante contre le trône et l'autel. Cette opposition, dite *libérale*, va des doctrinaires, monarchistes et vraiment libéraux qui demandent le respect de toutes les libertés annoncées et promises par la Charte, aux républicains et partisans de l'Empire par la gauche libérale. Républicains, partisans de l'Empire et gauche libérale sont anticléricaux. A la propagande catholique des *Missions* ils opposent la propagande de leur presse : ils multiplient les éditions des philosophes du XVIIIe siècle, et jamais encore ces écrivains n'ont eu tant de lecteurs; leurs journaux, le *Constitutionnel*, qui « mange du prêtre et du noble chaque matin », la *Minerve*, le *Courrier français*, sont lus plus que les autres. « Une propagande sérieuse était faite dans les campagnes à l'aide de brochures anonymes, où l'on représentait systématiquement, d'un côté, un émigré bête et poltron, un curé méchant et hypocrite, un fonctionnaire subalterne intrigant et bas; de l'autre côté, un paysan acquéreur de biens nationaux, un philosophe de village et un officier en demi-solde, tous intelligents, courageux, modèles d'honneur et de loyauté. Ces brochures n'étaient que de pauvres caricatures, mais le public y voyait le tableau de la situation des campagnes... » H. Avenel, *Histoire de la Presse française depuis 1789 jusqu'à nos jours*, in-8°, Paris, 1900, p. 243. On sait toute la haine qui poursuivit alors le *parti-prêtre*; le clergé se recrute difficilement, cela est vrai en 1820, comme en 1816. Les plus avancés parmi les libéraux formeront bientôt une *Charbonnerie* française qui tentera les complots de 1821 et 1822. Sur l'esprit public dans les premières années de la Restauration, voir le tableau intitulé *L'esprit public en 1830*, composé d'après les *Rapports des préfets* par S. Charléty, *La Restauration*, p. 143-145, dans Lavisse, *Histoire de France contemporaine*, t. IV.

Enfin un monde nouveau semble se préparer. D'abord, en réaction contre le libéralisme antérieur qu'ils trouvent vide et usé, apparaît un groupe de *néo-libéraux*; plusieurs sont des professeurs proscrits ou émigrés de l'Université; ils ont pour organe le *Globe*. Ils sont des penseurs : comme les doctrinaires, ils prennent les questions de haut, mais c'est dans un esprit critique; l'article célèbre, *Comment les dogmes finissent*, est de l'un d'eux, Jouffroy. Partisans de la liberté politique, ils sont hostiles aux *ultras* et à la réaction qui suivra 1820; spiritualistes, ils combattent l'esprit voltairien des vieux libéraux, mais ils ne sont pas catholiques : « Ils ne sauraient être dominés, dit Jouffroy, *loc. cit.*, ni par le fanatisme renaissant, ni par l'égoïsme sans croyance qui couvre la société; ils demandent la liberté religieuse, comme les autres, et même pour les jésuites. » Cf. de Rémusat, *La politique, libérale*, Paris, 1860; Thureau-Dangin, *Le parti libéral sous la Restauration*, Paris, 1876. Puis une évolution sociale se dessine en France comme en Angleterre, sous l'influence de la transformation industrielle. Le mot *socialiste* apparaît. Owen et Thomson, en Angleterre, Saint-Simon, puis ses disciples, en France, font une critique de la société et donnent les formules d'une société nouvelle : « J'ai reçu la mission, dit Saint-Simon, de faire sortir les pouvoirs politiques des mains du clergé, de la noblesse et de l'ordre judiciaire, pour les faire entrer dans celles des industriels. » Eux seuls, sans se laisser leurrer par l'idée égoïste de liberté et l'idée funeste de concurrence, sauront grouper les hommes dans le culte de la fraternité et du travail par l'exploitation savante du monde. M. G. Weill, *Un précurseur du socialisme. Saint-Simon et son œuvre*, Paris, 1894. L'influence sociale de l'Église est donc menacée. Une littérature qui se forme affecte, il est vrai, des tendances religieuses; elle exalte le sentiment religieux; elle en subit l'influence; elle parle avec respect de l'Église, avec admiration de ses cathédrales, avec sympathie de son œuvre; mais cela n'atteint pas le fond des âmes, et, d'ailleurs, cette littérature subit l'impulsion générale : elle veut affranchir l'art des règles traditionnelles; elle réclame la liberté. Cf. A. Viatte,

Le catholicisme chez les romantiques, in-16, Paris, 1922. Telles étaient les tendances religieuses et morales de la France aux environs de 1820. Lamennais les a saisies aussitôt avec l'intuition de son génie, et il va leur chercher une solution, un remède qui, finalement, sera le libéralisme catholique, mais il le formulera avec son penchant naturel pour l'absolu et son impatience de toute autorité.

2° *Apparition progressive du libéralisme catholique.* — 1. *La réaction contre le gallicanisme.* — Une évolution, encore sourde et comme cachée, se produit aussi, en effet, dans l'Église de France. Le clergé, en majorité, paraît toujours attaché à la tradition monarchiste et gallicane, le haut clergé surtout : il est presque entièrement composé de nobles et d'émigrés; les chefs de la *Petite Église* ont repris dans ses rangs leur place et leur influence; tous ils ont pour idéal le retour à l'état de choses d'avant 1789. Mais les événements ont leur logique et les événements poussent l'Église de France vers l'*ultramontanisme*, comme disent gallicans et libéraux.

La Révolution, en persécutant cette Église et en la séparant de l'État, l'a rejetée vers Rome. Pie VII, imposant aux évêques français leur démission sur la demande de Bonaparte, passant outre au refus de plusieurs, signant le concordat au nom du clergé de France, tenant plus tard l'empereur en échec sur la question de l'institution canonique, toute cette attitude annonçait et amenait la fin du gallicanisme. On ne sentit pas tout d'abord la force de ce mouvement; mais bientôt des théoriciens font remarquer combien cette logique des choses est conforme à la logique des principes : tel de Maistre, dans *Le Pape*, 1819, *L'Église gallicane*, 1821. Lamennais l'a devancé. Dès 1814, il a fait paraître un livre intitulé : *Tradition de l'Église sur l'institution canonique des évêques*, où il combat l'*Essai historique et critique sur l'institution canonique des évêques*, de Tabaraud, et soutient contre Fébronius les prérogatives du Saint-Siège et l'infaillibilité dogmatique du pape.

En 1817, paraît l'*Essai sur l'indifférence*, t. I, dont le fond est que, seule peut être vraie et par conséquent doit être suivie la religion universelle à laquelle préside une autorité infaillible : donc le catholicisme romain Enfin, en 1818, il écrivait, et avec quelle fougue! des *Observations sur la promesse d'enseigner les quatre articles de la Déclaration de 1682 exigée des professeurs de théologie par le ministre de l'intérieur*. En 1820, il applaudit au livre *Du pape*. Cf. Lettre à de Maistre du 28 mai et, dans *Nouveaux mélanges*, l'article, *Sur un livre intitulé « Du Pape », par M. le comte de Maistre*. Il a précédé de Maistre, mais il le dépasse aussi dans l'expression. Déjà, en 1815, mais pour le seul Henry Moorman, un jeune anglican qu'il tentait d'amener au catholicisme, il formulait sur le pontife romain des vues bien connues, où se retrouvent les tendances de sa philosophie plus que les données de la théologie .

En ces mêmes années, il apparaît royaliste militant, il écrit au *Conservateur*, puis au *Drapeau blanc*, journaux de droite. Or, en face des agressions libérales et du péril irreligieux, que font les évêques et le roi ? Conformément à la tradition gallicane et à la foi monarchique, les évêques font appel à la piété du roi; ils lui demandent aide et protection contre la presse; ils insistent pour que l'enseignement soit rendu à l'Église, proposent de rétablir l'ancienne Sorbonne, afin de restaurer le prestige du clergé et, finalement, se contentent de demi mesures. Louis XVIII est bien disposé ainsi que ses ministres, mais, cela est évident, ils craignent de surexciter l'opposition et de laisser oublier à l'Église les privilèges traditionnels de l'État ; même après 1824, c'est-à-dire après l'expédition d'Espagne et l'avènement de Charles X, sous le gouvernement des ultras, si le programme de la droite fut favorable à l'Église, pour les mêmes raisons, ce programme ne fut pas réalisé.

C'est alors que Lamennais donne à la royauté le plan d'une politique radicale, tout entière orientée au triomphe social et politique de l'Église — il ne se place qu'à ce point de vue — et logiquement déduite de son ultramontanisme.

Toute sa pensée se manifeste dans le livre qu'il publie alors : *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et social*, t. I, mai 1825, t. II, février 1826. Bonald, dont il s'inspire souvent, avait écrit : « Il existe une et une seule *constitution* de la société politique, une et une seule *constitution* de la société religieuse; la réunion de ces deux *constitutions* et de ces deux sociétés *constitue* la société civile, l'une et l'autre *constitutions* résultent de la nature des êtres qui composent chacune des deux sociétés, aussi *nécessairement* que la pesanteur résulte de la nature des corps. » *Théorie du pouvoir*, t. I, préface. Et encore, *Principe constitutif*, c. XIX : « ... le gouvernement monarchique royal et la religion chrétienne catholique sont *nécessaires*, c'est-à-dire, *tels qu'ils ne pourraient être autres qu'ils ne sont, sans choquer la nature des êtres sociaux*, c'est-à-dire, la nature de Dieu et celle de l'homme en société. » Lamennais, ici, s'éloigne de la pensée de Bonald et pose hardiment : « Il n'y a pas deux puissances nécessaires, mais une seule, l'Église, qui s'incarne dans le pape. Elle est un pouvoir universel, qui domine les gouvernements et qui a un droit absolu à l'indépendance complète voulue par sa mission, y compris tout d'abord la liberté d'enseigner, et aussi à la protection des lois. Et parce que, « sans Pape, point d'Église,... point de religion, point de société », tout ce qui porte atteinte à l'autorité du pape est un péril pour l'Église, pour la religion, pour la société. » Or, en France, ajoute-t-il, le gouvernement est loin de s'acquitter de son devoir envers l'Église. Ce ne sont point les Bourbons qui gouvernent, en effet, mais bien une démocratie ou un despotisme athée, puisque le Parlement fait souverainement les lois et que la Charte part des principes de 1789 : neutralité, laïcisme. Les prétendus efforts du gouvernement pour « protéger » la religion ne sont que des mensonges habiles « pour mettre l'athéisme sous la protection de la religion ». En fait, ce gouvernement a exclu l'Église de la législation : les lois de l'Église ont cessé d'être les lois de l'État, de la famille, de la formation de l'enfance, de la vie individuelle comme de la vie sociale. Entre l'Église et l'État, il y a un conflit latent. En outre, par l'appui donné aux doctrines gallicanes qui affranchissent le pouvoir temporel de l'autorité spirituelle et font de l'Église un assemblage d'Églises nationales, en même temps qu'ils nient l'infaillibilité suprême du pape, garantie de l'unité catholique et aussi de l'ordre social, le gouvernement crée un vrai péril religieux et social; il appelle l'athéisme et l'anarchie. Telle est la première formule de la théocratie menaisienne. On sent combien sont contingentes pour Lamennais les formes de gouvernement : une seule chose lui importe : que l'Église indépendante et souveraine conduise le monde, y assurant l'ordre et l'unité dans la soumission des pouvoirs politiques.

Frayssinous voulut le réduire au silence. Sous son inspiration, il fut condamné par la Cour royale, le 20 avril 1826, contredit par les évêques dans une *Déclaration de leurs sentiments sur l'indépendance de la puissance temporelle en matière purement civile*, datée du 3 avril, combattu plus violemment par les Clausel, par les journaux de droite et de gauche, mais soutenu par ses amis, pleinement par le *Mémorial catholique*, avec quelques réserves par le *Catholique* d'Eckstein, approuvé par

les libéraux du *Globe*, par A. Comte, par une partie du jeune clergé rebelle aux *Antidotes*, Lamennais, dans un *Mémoire* confidentiel, presse Léon XII de prendre parti ouvertement, de condamner le gallicanisme et le libéralisme et de dégager hardiment l'Église des servitudes passées. Cf. A. Blaise, *Œuvres inédites de F. Lamennais*, Paris, 1866, t. II : *Mémoire adressé à Léon XII sur l'état de l'Église en France* (incomplet); Dudon, *Fragment inédit d'un mémoire de Lamennais* dans *Recherches de science religieuse*, septembre-octobre 1910 et *Lamennais et le Saint-Siège (1820-1834)*, Paris, 1911. Prudemment le pape se tut. Mais sans attendre une approbation dont le défaut lui pesa, Lamennais continuait son attaque contre le gallicanisme. En 1826 encore, il publiait, à l'usage des séminaristes qui auraient des évêques favorables à l'enseignement des quatre articles, une brochure de 8 p. in-8°: *In quatuor articulos... aphorismata;* puis il rééditait avec notes les *Lettres sur les quatre articles par le cardinal Litta*, in-12, Paris, voir Litta, irritant de plus en plus libéraux et gallicans.

2. *L'évolution vers le libéralisme.* — Mais les événements se développent : Montlosier a dénoncé bruyamment à la France quatre fléaux conjurés : l'ultramontanisme, le parti prêtre, la Congrégation et les jésuites, et demandé l'exécution des lois et des traditions gallicanes; les libéraux dénoncent eux aussi la Congrégation, les jésuites, le parti prêtre et ses efforts pour restaurer l'Ancien Régime aggravé de la domination romaine, et ils accusent la droite de pactiser avec ces ennemis de la liberté. Sous la poussée, le pays légal se détache manifestement du trône et se montre hostile à l'autel. Il élit une majorité d'opposants, que groupe ce même programme : respect intégral de la Charte et par conséquent respect des libertés qu'elle promet, souveraineté du Parlement et indépendance de l'État à l'égard de l'Église. Le ministère Villèle doit céder la place à un ministère Martignac. Une bataille religieuse s'engage; cette fois, c'est au sujet de l'enseignement, question souvent débattue depuis la Restauration (voir plus loin), et au sujet des jésuites. Le 21 avril 1828, une ordonnance nouvelle modifiait une ordonnance vieille de quatre ans et réduisait l'influence du clergé sur l'enseignement primaire ; le 16 juin, deux autres ordonnances excluaient les jésuites et les membres des congrégations non autorisées des écoles secondaires, et réglementaient, comme l'eût fait un Joseph II, la vie des petits séminaires. Dans un *Mémoire* adressé au roi, les évêques opposèrent un *non possumus* formel, mais, sur l'injonction de Rome, ils se turent — sauf un, le cardinal de Clermont-Tonnerre — et se soumirent.

Ici Lamennais intervient, comme il est intervenu dans la question gallicane; ces atteintes à l'indépendance de l'Église l'irritent et, en février 1829, il publie un livre qui étonne, émeut la France et l'Europe, et qui, accentuant et dépassant les idées de son livre précédent, *De la religion*, le montre presque arrivé au libéralisme catholique qui sera celui de l'*Avenir*. Ce livre est intitulé : *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*, in-8°, Paris.

Si on laisse de côté ce qui concerne les ordonnances, voici les idées essentielles de l'ouvrage : Pour une société comme pour les individus, il y a des lois *nécessaires*, c'est-à-dire qui découlent de la nature même des choses. Or, de ces lois nécessaires, la première est que cette société se laisse conduire par la vérité universelle, éternelle, dont l'expression vivante est l'enseignement de l'Église. Seule, en effet, l'Église peut enseigner et imposer aux gouvernements la loi éternelle de justice et de vérité qui les garde du despotisme et assure aux sujets la liberté, et à ces sujets la soumission volontaire qui assure le maintien de l'ordre. Et « tel est le besoin qu'ont les nations d'un pouvoir légitime et de la liberté, qu'il est impossible que, tôt ou tard, après avoir inutilement cherché l'une et l'autre hors du christianisme, elles ne reconnaissent pas qu'en lui est le principe même de l'existence sociale. » Ainsi le gallicanisme, ou, comme il dit, « la doctrine royaliste gallicane », établissant « l'idolâtrie d'une puissance humaine » et l'indépendance de cette puissance à l'égard de l'Église, ne peut conduire qu'au despotisme, et le libéralisme dogmatique, synonyme d'individualisme, dont le principe fondamental est le principe protestant et cartésien de la souveraineté absolue de la raison, ne peut provoquer qu'anarchie et arbitraire. Quelle doit donc être l'attitude de l'Église dans les circonstances actuelles ? Elle ne saurait « s'allier avec le pouvoir politique qui travaille à la détruire en l'asservissant », inconsciemment peut-être. « Le christianisme ne représente aucune forme de gouvernement. » D'ailleurs « il s'allie à toute forme de police, mais, par ses maximes et son esprit, il est souvent incompatible avec les doctrines d'anarchie et de despotisme. » Il ne saurait davantage « s'allier avec le libéralisme que ses doctrines actuelles rendent l'ennemi le plus ardent de l'Église et du christianisme, en même temps qu'elles renversent la base de la société et consacrent tous les genres de tyrannie et d'esclavage. »

Toutefois le libéralisme pourrait être tout autre chose. Par lui-même, il est « éminemment social... Il repousse le joug de l'homme, le pouvoir sans droit et sans règle; il réclame une garantie contre l'arbitraire...» Il est d'origine chrétienne; « il n'est que l'impuissance où le peuple chrétien est de supporter un gouvernement arbitraire, ou le joug d'un pouvoir purement humain. » L'Église enfin n'a besoin que d'indépendance et de liberté. « La liberté lui est nécessaire avant tout, liberté d'enseignement, de discipline, de culte, et cette liberté, elle n'en jouira jamais, aussi longtemps qu'elle la cherchera dans les transactions avec les puissances temporelles. » En conséquence, « que l'Église évite de lier, ou de paraître lier indissolublement sa cause à celle des gouvernements qui l'oppriment, qu'elle se fortifie elle-même au milieu de la lutte des peuples et des rois, sans y prendre aucune part directe. Les combattants tomberont un jour à ses pieds. Qu'elle se considère comme indépendante; elle est le seul pouvoir réel qui subsiste aujourd'hui. C'est au Pasteur suprême qu'il appartient de sauver la foi et la société en rompant les liens qui arrêtent l'action de la Providence. » Que les évêques aussi agissent dans le même sens, se réunissent en synodes, en conciles, correspondent avec Rome. « Nous demandons pour l'Église catholique, avait-il dit dans la préface, la liberté promise par la Charte à toutes les religions, la liberté dont jouissent les protestants et les juifs. Nous demandons la liberté de conscience, la liberté de la presse, la liberté de l'éducation, et c'est là ce que demandent comme nous les catholiques belges, opprimés par un gouvernement persécuteur. » Enfin, pour être digne de sa mission, le clergé doit renouveler ses méthodes et sa vie, et travailler à prendre la direction du mouvement intellectuel. Sur tous ces points, voir, *Des progrès de la Révolution*, c. IX. Lamennais a franchi un nouveau pas, le pas décisif, vers le libéralisme : il y touche. Il n'emploie pas encore les formules de l'*Avenir* mais elles se préparent. Il n'écrit pas : rupture du concordat ou séparation de l'Église et de l'État, mais il veut que l'Église rompe tout lien avec le pouvoir, même au prix de ce qu'il appelle déjà « le salaire », qu'elle se sépare du trône, auquel visiblement il ne tient plus. La liberté l'attire. Il distingue, dès maintenant, un faux libéralisme, ennemi de l'Église et de la liberté pour tous, et un vrai, dont l'Église peut accepter, sinon toutes les doctrines, du moins l'appui. Il ne réclame pas encore « toutes les libertés pour tous »

— uniquement l'indépendance et les libertés nécessaires à l'Église — mais déjà il invoque la Charte et ses promesses libérales. La prudence seule, du reste, semble l'avoir retenu car les formules de sa correspondance, à cette date, sont déjà celles de l'*Avenir*.

Comment le collaborateur de Villèle et de Vitrolles au *Conservateur;* l'ennemi du *Constitutionnel*, l'adversaire du *libéralisme* en est-il arrivé à se retourner contre la royauté pour devenir un *libéral ?* C'est l'ultramontanisme, a-t-on répété, qui l'a conduit au libéralisme; cela est vrai, non qu'il ait fait des doctrines libérales la conséquence logique de la doctrine ultramontaine — le côté doctrinal de la question ne le préoccupe pas d'ailleurs — mais par le libéralisme il croit servir l'ultramontanisme. Ce n'était pas en effet pour défendre la prérogative royale qu'il avait collaboré au *Conservateur;* il comptait alors sur les Bourbons pour réaliser son idéal théocratique. Quand donc il les vit, d'une part, s'obstiner dans leur politique gallicane, d'autre part, mécontenter le pays, les jugeant perdus et la vertu monarchique épuisée, il conclut qu'en liant sa cause à la leur, l'Église se condamnait elle-même et la société avec elle. L'Église devait donc ostensiblement se séparer des Bourbons. Et, puisqu'au principe de la légitimité se substituait dans les esprits le principe de la souveraineté nationale, l'Église, pour garder sur le monde moderne son influence *nécessaire*, devait s'arranger de ce principe. Dans la pratique, enfin, la souveraineté nationale c'est la souveraineté d'un parti; donc l'inconstance du pouvoir politique : vu cet état de choses, n'est-ce pas sagesse pour l'Église de se proclamer et de se rendre indépendante de ce pouvoir, autrement dit, de se séparer de l'État ?

Puis il subissait l'influence du néo-libéralisme, qui non seulement combattait dans le *Globe* « les médiocrités et les vieilles vanités » du libéralisme voltairien, et réclamait « toutes les libertés pour tous », mais qui entendait se tenir en dehors des partis, dans la région sereine de la vérité abstraite; l'influence aussi de publicistes, tels que Benjamin Constant, pour qui, en religion comme en tout, la liberté amènerait les résultats en définitive les meilleurs(les États-Unis ne le prouvent-ils pas ?), tels que Ballanche, pour qui la Révolution est un événement providentiel, ordonné au renouvellement moral de l'humanité. Dans l'Allemagne de Metternich elle-même, il entendait Gœrres, Frédéric Schlegel, Haller, Dœllinger à ses débuts, exalter la théocratie du Moyen Age, l'indépendance de l'Église à l'égard de l'État et proclamer leur intention de rendre à l'Église la direction de la pensée et de la science, pour lui rendre en même temps la direction de la société. Cf. G. Frainnet, *Essai sur la philosophie de P.-S. Ballanche*, Paris, 1902; C. Huit, *La vie et les œuvres de Ballanche*, Lyon, 1902; Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme (1800-1848)*, 1910, t. I et II.

Enfin Lamennais voyait *les principes de 1879* fermenter dans l'Europe occidentale, en Pologne, dans l'empire ottoman et jusque dans l'Amérique du Sud. Surtout il les voyait au service de l'Église en Irlande, en Belgique, aux États-Unis. Ce n'était pas, en effet, au nom du droit propre à l'Église, mais au nom du droit commun et du principe naturel de liberté que luttaient pour l'émancipation des catholiques irlandais, contre l'Angleterre protestante, O'Connell et l'*Association catholique*. Même spectacle et plus frappant encore en Belgique. « C'est à bon droit que les Pays-Bas *autrichiens* passaient depuis le commencement du XVIIIe siècle pour la citadelle de l'ultramontanisme. » H. Pirenne, *Histoire de Belgique*, t. V, Bruxelles, 1921, p. 300. Les idées de tolérance de Joseph II avaient été la principale cause de l'insurrection brabançonne de 1789. Après 1815, « dans les premières années du royaume des Pays-Bas, les catholiques s'étaient montrés peu favorables aux libertés publiques. Leurs chefs avaient repoussé comme attentatoire aux droits de l'Église la *Loi fondamentale* du royaume. Les évêques avaient solennellement réclamé le monopole de la liberté religieuse, l'exclusion des dissidents des emplois publics en rapport direct ou indirect avec le culte, la proscription de la liberté de la presse, l'entrée du clergé dans les assemblées nationales et provinciales à titre d'ordre reconnu par l'État, une dotation fixe pour l'Église et la direction souveraine de l'instruction publique. Dans le domaine religieux, c'était à peu près le retour pur et simple à l'Ancien Régime. » Thonissen, *La constitution belge annotée*, 2e édit., Bruxelles-Paris, 1876, Préface, p. VI. Et, en face d'eux, des libéraux, partisans convaincus des libertés modernes, acceptaient avec empressement la *Loi fondamentale*, « applaudissaient à tous les actes qui tendaient à restreindre l'autorité de la hiérarchie catholique », ou la liberté de l'enseignement, et particulièrement à la création du *Collège philosophique* de Louvain, « destiné à inoculer aux lévites catholiques les doctrines du joséphisme », oubliant ainsi que, « d'une part, le monopole de l'enseignement, de l'autre, la formation d'un clergé prêt à subir toutes les exigences du pouvoir, devraient dans un avenir peu éloigné décupler les forces de l'administration hollandaise. » *Ibid.*, p. VIII. Or, en 1828, ces frères ennemis font cause commune contre l'ennemi commun, le roi des Pays-Bas. Pour le bien de l'Église et pour l'indépendance de la patrie, malgré le Concordat de 1827, où le roi a accepté de réelles concessions — qu'il ne réalise pas, il est vrai — les catholiques belges, évêques compris, ont accepté ce mot d'ordre du plus pur libéralisme : *Liberté en tout et pour tous*. De l'autre côté de l'Atlantique enfin, l'Église paraissait se trouver très bien de la liberté commune. Cf. Laboulaye, *L'Église et l'État en Amérique*, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1873.

Lamennais fut d'abord peu suivi. Soutenu, mais avec quelque réserve, par le *Catholique* du baron d'Eckstein et par le *Correspondant*, que fait paraître, dès le 10 mars 1829, cette *Association pour la défense de la religion catholique*, que Lamennais a contribué à fonder mais dont les membres, jeunes hommes dévoués à la royauté, se défendront, le 3 novembre, d'être « ses disciples aveugles », il voit bientôt son livre *Des progrès* attaqué violemment et de tous côtés. Sur d'Eckstein, cf. *Correspondant*, 25 janvier 1862, Nécrologie, par Foisset; et sur le premier *Correspondant*, C. Sainte-Foi, *Souvenirs de jeunesse*, Paris, 1911, p. 158-179. Gallicans et royalistes s'acharnèrent; l'épiscopat s'émut, et l'archevêque de Paris, Mgr de Quélen, dans sa *Lettre pastorale*, du 21 février 1829 sur la mort de Léon XII, parla sévèrement « des beaux talents qui semaient la défiance entre les souverains et les sujets ». Lamennais lui répondit — dans un geste qui rappelait celui de Rousseau à l'égard de Christophe de Beaumont — par une *Première lettre à Monseigneur l'archevêque de Paris*, mars 1829, 60 p. in-8°, puis par une *Seconde* ..., avril 1829, 74 p. in-8°, où il accentuait sa critique du gallicanisme et sa confiance en la liberté. Cf. Baron Henrion, *Vie et travaux apostoliques de Mgr de Quélen*, Paris, 1840, nouvelle édition, 1842, et d'Exauville, *Vie de Mgr de Quélen*, 2 in-8°, Paris, 1840, t. I.

Le gouvernement le dénonça à Rome, mais Rome se tut. Dans sa première encyclique, 24 mai 1829, le nouveau pape, Pie VIII, parla de l'indifférentisme, de la propagande protestante, de « ces sociétés secrètes, qui s'appliquent à désoler l'Église et à perdre l'État », mais ne dit rien des récentes discussions. Ce silence du pape fut loin de plaire à Lamennais qui rêvait d'une approbation formelle. Sa correspondance traduit même

une violente irritation; on le voit déjà prêt à opposer son jugement à celui de Rome. Ainsi, à ce moment, le libéralisme catholique menaisien est fondé; toutes ses tendances sont dégagées; on peut même prévoir à quelles oppositions il se heurtera et quelles fautes il commettra. En 1829, le chef des libéraux belges, de Potter, résumait ainsi la situation : « Il y a en France un parti catholique, tout comme dans les Pays-Bas, qui comprend beaucoup de vrais amis de la patrie et de la liberté. Ce parti veut la liberté pour lui-même, et toute la liberté à laquelle il a droit...; il voudra la même liberté pour tous, dès qu'on lui aura permis de croire que cette liberté est compatible avec la sienne; il en sera le plus ardent champion, dès qu'il aura compris qu'elle est une condition essentielle, *sine qua non*, de sa propre liberté. » Cité par le Prospectus de l'*Avenir*, dans *Articles de l'Avenir*, 7 in-8°, Louvain, 1870, t. I, p. II. La révolution de 1830 accomplit l'évolution annoncée; les libéraux catholiques vont constituer un parti actif.

III. Histoire. — On peut distinguer quatre périodes dans cette histoire : 1° de 1830 à 1834; 2° de 1834 à 1852; 3° de 1852 à 1878; 4° à partir de 1878.

PREMIÈRE PÉRIODE OU PÉRIODE MENAISIENNE (1830-1834). — Période courte mais violente que caractérise la dictature de Lamennais et qui commence avec le journal *L'Avenir*, 16 octobre 1830, pour se terminer par la condamnation définitive de Lamennais dans l'encyclique *Singulari nos* du 25 juin 1834. Le libéralisme catholique y a sa forme la plus complète; il touche à toutes les questions et, dans toutes, il réclame la liberté pour les individus, pour les nations et pour les religions. Dans l'ordre religieux, il apparaît donc opposé d'une part au gallicanisme et à tout système limitant la liberté de l'Église, d'autre part à une situation privilégiée pour l'Église dans l'État.

Les années 1830 et 1831 furent pour l'Europe des années de trouble. Tandis que l'Irlande continuait, sur le terrain légal, la lutte commencée pour la conquête de sa liberté religieuse et politique, un mouvement révolutionnaire partait de France; les peuples se soulevaient ou s'agitaient contre les nations ou les gouvernements d'Ancien Régime qui les opprimaient. En trois pays : l'Irlande, la Belgique et la France, le libéralisme catholique affirme hautement son programme, et même, en Belgique, le réalise entièrement.

1° *Le libéralisme catholique en Irlande et en Belgique.* — En Irlande, O'Connell, qui avait pris pour mot d'ordre : *Liberté civile et religieuse*, réclamait l'émancipation de son Église et de son peuple au nom de la constitution libre de son pays et du droit commun. Il devait lutter sans de très grands succès immédiats, mais il avait indissolublement uni dans l'âme irlandaise la religion et la liberté.

En Belgique, les catholiques étaient demeurés fidèles à l'alliance conclue. Le 22 février 1830, ils publiaient un manifeste où ils précisaient leur attitude et en donnaient les motifs : « En face du terrible péril de voir l'instruction de leurs enfants, et même, par les lois sur la presse, l'instruction de tous les âges livrée au bon plaisir de l'homme, les catholiques ont dû chercher des garanties. Au siècle où nous sommes, il est impossible d'en trouver d'autres que la liberté... Les libéraux, sans que leur but soit le même que le nôtre, demandent les mêmes libertés... Nous marchons donc avec eux. Mais que l'on ne s'imagine pas que rien dans le monde nous engage jamais au plus léger sacrifice de nos principes. Nous serons libres parce que c'est notre volonté, c'est notre droit,... et beaucoup de nations des deux mondes le seront avec nous. Malheur à celles qui resteront sous le joug de l'homme. » *Ami de la religion*, t. LXII, p. 332.

Après l'émeute bruxelloise du 25 août 1830, qu'avaient provoquée les journées parisiennes de juillet, les catholiques luttèrent unis aux libéraux pour l'indépendance. Or, quand s'ouvrit à Bruxelles, le 10 novembre, le congrès qui devait donner au nouvel État sa constitution, la majorité était nettement catholique : 140 catholiques contre 60 libéraux, unionistes ou dissidents; mais, « spectacle sans exemple », les 140, bien que majorité, « votèrent unanimement l'article 6 qui proscrit à jamais la distinction des ordres... Ils s'unirent à toutes les nuances du libéralisme pour proclamer la liberté absolue des cultes dissidents et la liberté illimitée de la presse. Ils mirent au nombre des garanties constitutionnelles... que nul ne peut être contraint d'observer les jours de repos prescrits par la loi religieuse. Ils décrétèrent l'égalité des catholiques, des protestants et des juifs, devant la loi civile. Ils ne songèrent pas un instant à réclamer une dotation immobilière pour le clergé. Ils votèrent pour la liberté absolue des opinions politiques, philosophiques et religieuses; ils érigèrent la proscription de la censure en précepte constitutionnel... Le prince de Méan, archevêque de Malines, primat de Belgique et ancien souverain de la province de Liége, déclara solennellement que le clergé belge, éclairé par les événements, réclamait pour unique faveur le droit d'exercer librement les actes inhérents à sa mission religieuse. » Thonissen, *loc. cit.*, p. XI. L'*Avenir* du 23 décembre 1830 donne, en effet, une *lettre adressée en date du 13 décembre 1830, aux membres du Congrès national de la Belgique, par S. A. C. le prince de Méan...*, où ce prélat demande uniquement, pour l'Église dont il est le chef, « cette pleine et entière liberté, qui seule peut assurer son repos et sa prospérité », c'est-à-dire, l'indépendance « dans la nomination et l'installation de ses ministres, ainsi que dans la correspondance avec le Saint-Siège... la liberté pleine et entière de l'enseignement », inséparable de la liberté religieuse, et la liberté d'association. *Articles de l'* « *Avenir* », t. II, p. 9-12.

Si l'on en croit Crétineau-Joly, *L'Église romaine en face de la Révolution*, t. II, p. 178, 179, le pape avait émis, au début de l'Union, la crainte que les catholiques ne fussent dupes. « Un petit nombre de libéraux », il est vrai, « attaquèrent ouvertement le principe de l'indépendance réciproque de l'Église et de l'État; ils repoussèrent la liberté absolue de l'enseignement et des cultes; ils dénièrent aux catholiques le droit de profiter de la liberté d'association »; mais ce fut sans effet. « Les libéraux dans leur ensemble se joignirent à leurs anciens adversaires pour garantir le libre exercice des cultes, pour accorder aux catholiques l'usage illimité de la liberté d'enseignement et d'association, pour placer les traitements et les pensions du clergé au nombre des obligations constitutionnelles de l'État, pour déclarer que le gouvernement n'a le droit d'intervenir ni dans la nomination, ni dans l'installation des ministres d'un culte quelconque, ni de défendre à ceux-ci de correspondre avec leurs supérieurs et de publier leurs actes. » Thonissen, *ibid.* Et quand, en février 1831, le P. Ventura, dans sa fameuse *Lettre à MM. les rédacteurs de l'* « *Avenir* », publiée tout d'abord dans la *Gazette de France* du 8, eut blâmé la révolution belge, sa tendance et ses résultats, il fut facile aux trois chefs du parti catholique, Henri de Mérode, L.-F. de Robiano de Borsbeek et le vicomte Vilain XIIII, de réduire à néant ses affirmations. Ventura écrivait : « Le principe de la révolution dans ce siècle sera et doit être toujours au préjudice de la religion et au plus grand profit de l'impiété. Voyez la Belgique; voyez avec quelle impudence effrontée on insulte, au sein du congrès, à la religion, dans l'intérêt de laquelle on a dit qu'on s'était révolté. Sans doute les Hollandais, avec leur collège philosophique, avec leurs journaux et avec leurs pamphlets,

tendaient à décatholiciser la Belgique; mais ce que les Hollandais n'essayaient que d'une main tremblante, les libéraux l'abordent tout d'un coup. » Les Belges lui répondirent par ces faits : « Tout le clergé sans exception connue » et les meilleurs d'entre les catholiques, ont vu « le doigt de Dieu dans les événements si extraordinaires où il les appelait visiblement à sauver leur religion. » Ils ont donc « adhéré à la révolution... de tous leurs vœux et de leur coopération. » Et ils n'ont pas lieu de s'en repentir, car si, au congrès, quelques révolutionnaires « dans le sens indiqué par le P. Ventura, ont prononcé des discours anticatholiques », le congrès n'en a pas moins voté les articles 14, 15, 16, 17, 18 et 20 de la constitution, où se trouvent affirmés et placés, sous la sauvegarde de toutes les libertés, l'indépendance et les droits de l'Église. *Articles de l' « Avenir »*, t. III, p. 58-61.

En Belgique se réalisait ainsi l'idéal que prêchait l'*Avenir ;* les théories de Lamennais d'abord, puis de l'*Avenir*, avaient agi, en effet, sur le clergé belge. Cf. Thonissen, *Études d'histoire contemporaine*, t. I, 2e édit., La Belgique sous le règne de Léopold Ier, p. 260 sq. En retour, ce triomphe du libéralisme catholique allait encourager Lamennais et son école. Le 20 juillet 1831, Lacordaire saluait dans la Belgique « une sœur, née du même père et de la même mère, c'est-à-dire du Christ et de la Liberté », et il proclamait « cette mission qu'elle a reçue du Ciel, d'élever la première le *Labarum*, qui conduira mieux et plus loin que celui de Constantin les siècles, dont nous sommes, disait-il, les vedettes aventurées ». Enfin il souhaitait qu'elle devînt un spectacle qui encourage les catholiques à conquérir leur affranchissement. *Articles de l' « Avenir »*, t. V, p. 343 et 345.

Lamennais et ses disciples ne remarquaient point, sans doute, que si l'attitude des catholiques belges se justifiait par des nécessités politiques et religieuses, les mêmes nécessités ne se retrouvaient pas en d'autres pays.

2° *Le libéralisme catholique en France.* — A l'origine, la Révolution de Juillet porte en France ce double caractère : elle paraît dirigée contre l'autel presque autant que contre le trône; elle semble aussi devoir s'étendre à toute l'Europe et y entraîner, par le triomphe du libéralisme et de la démocratie, la destruction du régime Metternich et de l'Europe de la Sainte-Alliance.

En fait, hors de France, si l'on excepte la Belgique, le mouvement fut vite arrêté et, dans la France même, il aboutit de bonne heure à une sorte de compromis : le trône n'est point renversé, mais à la dynastie de droit divin est substituée une dynastie qui se réclame de la souveraineté nationale; la démocratie n'est pas établie, mais la bourgeoisie se substitue à la noblesse comme classe dirigeante; enfin, la nouvelle charte maintient la liberté des cultes (article 5), mais le catholicisme n'est plus que l'un d'eux, il perd sa qualité de religion d'État; toutefois, l'article 7 le qualifie, comme le concordat de 1801 : religion de la majorité des Français. Il n'est nullement question d'abolir le Concordat; une loi même est annoncée qui établira la liberté d'enseignement, réclamée par les catholiques depuis la Restauration. Mais, dans son ensemble, la bourgeoisie portée au pouvoir est voltairienne, hostile à la puissance sociale de l'Église; plus hostiles encore sont les vainqueurs de Juillet, les membres des sociétés secrètes. Cf. Thureau-Dangin, *L'Église et l'État sous la monarchie de Juillet*, Paris, 1880 et *Histoire de la France sous la monarchie de Juillet*, t. I.

Quelle serait l'attitude de l'Église de France ? L'épiscopat, lié aux Bourbons par un serment, par quinze années d'alliance et par tout son passé, hésitait à trahir ce passé et à accepter la situation diminuée faite à l'Église. Mais Pie VIII reconnut Louis-Philippe et, encouragé par lui, l'épiscopat ne tarda pas à s'incliner devant le fait accompli et à ordonner les prières pour le roi. *Articles de l' « Avenir »*, t. I, p. 16 et 123; Baron Henrion, *Vie de Mgr de Quélen*, 2e édit., p. 254. La vie de l'Église de France sembla donc devoir continuer comme sous la Restauration, avec moins d'appui officiel et plus d'hostilité dans le pays. Ces compromis ne pouvaient suffire à Lamennais. La révolution de 1830 a justifié ses prévisions, l'heure lui semble venue d'entraîner les catholiques de France et, par eux, le pays et même le monde vers l'idéal des temps nouveaux, celui que déjà il a esquissé. La même pensée, mais avec un tout autre idéal, hante au même moment les saint-simoniens dont le *Globe* va devenir l'organe, en janvier 1831. Cf. Weill, *L'école saint-simonienne*, Paris, 1896; Charléty, *Histoire du saint-simonisme*, Paris, 1896.

1. *Fondation et programme de l' « Avenir ».* — Pour sa croisade, il faut au nouveau prophète des auxiliaires et un journal. Les auxiliaires sont prêts : ce sont les membres de la congrégation de Saint-Pierre et surtout les hôtes de la Chesnaie. Des journaux ou périodiques catholiques existants aucun ne convient : le *Mémorial catholique*, où Lamennais écrit, n'est pas assez populaire; d'autres, la *Gazette de France*, la *Quotidienne*, sont les défenseurs des Bourbons et du passé; le *Correspondant* a bien déclaré, le 6 août, que la cause des Bourbons est à jamais perdue et que la religion reste à défendre, mais c'est une revue et d'une allure trop discrète. De là sortit l'*Avenir*, journal quotidien auquel devaient collaborer, sous la direction de Lamennais, dès la première heure : Gerbet, l'historien ecclésiastique, Rohrbacher, Lacordaire, Harel du Tancrel, de Coux, d'Eckstein, Waille et, bientôt après, Montalembert. Le premier numéro parut le 16 octobre 1830. (Dorénavant, les articles de l'*Avenir* seront cités d'après le recueil en 7 vol. qui porte ce titre.)

L'*Avenir :* ce nom seul est un programme. Dans le nouveau journal, il sera question, non du passé, pour le faire revivre; ou du présent, pour le consolider, mais des siècles futurs qu'il faut édifier. La devise : *Dieu et la liberté* indique déjà et le *Prospectus*, œuvre de Gerbet, expose « sa position entièrement neuve ». Il vient prêcher aux Français, et par eux à l'humanité, cette union de la religion et de la liberté que réclament à la fois l'opinion et la raison. « La majorité des Français veut sa religion et sa liberté. » Ce sont là d'ailleurs « les deux principales forces morales qui existent dans la société. Nul ordre stable ne serait possible, si elles étaient considérées comme ennemies. De leur union naturelle, nécessaire, dépend donc le salut de l'avenir. » *Articles de l' « Avenir »*, Prospectus, t. I, p. I. Or, jusqu'ici, « une théologie servile », le gallicanisme, « présentant la volonté du prince comme la source de tous les droits », conduisit les catholiques « à former, au nom même de la religion, un parti antipathique à toutes les idées de progrès et de religion ». Il en résulte « des préventions et des haines terribles » contre le catholicisme chez ceux « qui ne pouvaient supporter un pouvoir arbitraire », et qui avaient « ce besoin de liberté... propre aux nations chrétiennes ». *Ibid.* Il faut que cesse « ce divorce apparent du catholicisme et de la liberté ». D'autre part, les libéraux ont entendu fonder la liberté sans la religion et même contre elle; libéralisme est devenu synonyme de philosophie. Que les libéraux le comprennent : ils ne pourront fonder la liberté sans lui donner la religion pour base et sans l'appui des populations catholiques. Qu'écoutant le conseil du grand libéral belge, de Potter, ils cessent de se défier des

catholiques; ceux-ci ne croiront plus avoir besoin du pouvoir « pour échapper à la domination de la philosophie sous le nom de libéralisme ». Beaucoup de catholiques, en France, aiment la liberté. Que les vrais libéraux s'entendent donc avec eux pour réclamer « la liberté entière, absolue, d'opinion, de doctrine, de conscience et de culte » et toutes les libertés civiles... sans privilège, sans restriction... D'un autre côté, que les catholiques le comprennent aussi, la religion « n'a besoin que d'une seule chose, la liberté. Mais il faut pour cela que les catholiques entrent, en gens de cœur et de résolution, dans la liberté : à cette condition ils y seront invincibles ». Or, « la liberté doit être pour tous et entière pour chacun... » Ainsi se formera le parti qui marchera à la conquête de l'avenir, ou plutôt il existe déjà. Le prospectus se terminait par cette annonce : « M. l'abbé F. de Lamennais concourra à la rédaction de l'*Avenir.* »

2. *Les idées directrices de l' « Avenir ».* — Voici les idées générales qui serviront de point de départ au programme détaillé qu'élabore l'*Avenir.*

a) Comment la révolution de 1830 ouvre l'ère de Dieu et de la liberté. — Pour son point de départ, l'*Avenir* a cette idée de progrès que le XVIII[e] siècle a tournée contre le christianisme; mais il la comprend à la manière de Vico, et il la pénètre de l'idée chrétienne qu'exalte le *Discours sur l'histoire universelle*, de l'idée de Providence. L'humanité est comme l'individu, elle tend à se dégager progressivement des liens de l'enfance, à mesure que l'intelligence, affranchie par le christianisme, croissant et se développant, les peuples atteignent, pour ainsi dire, l'âge d'homme. Ce progrès, sans doute, n'est pas uniforme partout, quoique partout il existe. « Il y a des *aînés* dans la grande famille des nations » et la France est incontestablement cette aînée. « C'est donc en elle que nous pouvons le mieux observer la loi de développement à laquelle la Providence a soumis l'humanité et qui règle l'ensemble de ses destinées. » Or, manifestement, la France est arrivée à l'âge de la liberté; l'ordre social voulu va s'y établir « plus ou moins prochainement » et « pénétrera aussi peu à peu... dans le reste de l'Europe, et au delà, proportionnellement aux progrès futurs du christianisme dans le monde ». *Articles*, t. V, p. 162, 163; t. II, p. 340-346. Mais si Dieu « a voulu que l'humanité avançât perpétuellement », cette marche en avant n'a rien de régulier et d'uniforme. Il y a, dans la vie de l'humanité, des périodes de calme, mais aussi des crises violentes, qui sont les périodes de transformation. Un ordre social providentiellement « frappé d'une sentence de réprobation expire après d'incroyables douleurs... » L'humanité s'inquiète; rien n'est perdu cependant. « Alors, mais alors seulement, apparaît la pensée régénératrice que l'Éternel a déjà couronnée reine d'un nouvel univers. D'abord elle se montre vague et incertaine; bientôt une lumière plus vive l'environne,... le découragement fait place à l'espérance.... Une autre ère sociale commence et le monde est sauvé. » T. II, p. 83. Les révolutions « ces secousses violentes » qui peuvent n'être que « de sanglantes folies », peuvent donc être également les moyens du progrès : ainsi s'explique la crise des cinquante dernières années. Le progrès de l'humanité voulait que disparût « le système politique des Bourbons, cette tyrannie sans échafauds, cet absolutisme sans volonté, ce misérable compromis entre la puissance matérielle et la justice ». Mais, « de l'œuvre de destruction », la Providence fait en ce moment sortir « l'œuvre de régénération ». 1830 a apporté « le mot de l'énigme terrible que nos pères ont vainement cherché à résoudre. Le cri parti de la noble Irlande a été entendu; les échos de la France et de la Belgique l'ont répété et le monde chrétien a répondu : Dieu et la liberté. » *Ibid.*, p. 84.

b) Ce que l' « Avenir » entend par « l'ère de Dieu ». Catholicisme social et théocratie. Ultramontanisme. — Voltaire avait béni le petit-fils de Franklin « au nom de Dieu et de la liberté »; ce n'est pas évidemment au même sens que l'*Avenir* emploie la même formule. Ses rédacteurs se placent surtout au point de vue de l'organisation sociale. Dieu a fixé de toute éternité et révélé à l'humanité la loi de vérité et de justice, du respect de laquelle dépend, en tous temps et en tous lieux, l'ordre social, « l'ordre légitime », qu'il ne faut pas confondre avec « l'ordre légal » toujours variable. *Ibid.*, t. I, p. 49. Mais, dans le monde chrétien, Dieu est Celui « à qui les nations ont été données en héritage », disait Lamennais, « Celui qui a reçu de son Père toute puissance au ciel et sur la terre »; Celui, écrivait Lacordaire, « que l'on cessera de haïr, quand on verra combien il fut libéral, ami du progrès, Celui que les nations cherchent sans le savoir, qui sera la liberté et le frein de la liberté. » T. V, p. 177; t. I, p. 242. Or, « l'Église, épouse du Christ, Roi universel de l'ordre spirituel et corporel, partage avec lui la souveraineté du monde; elle est reine de droit et de fait dans les empires catholiques,... souveraine de droit de tous les peuples qui n'ont pas reconnu ou qui repoussent sa juridiction. » Mais « Dieu, dont l'essence est unité, a constitué son Église par l'unité du Christ et du souverain pontife, qui continue sa mission sur la terre; le pape est le chef, le docteur de l'Église; il est l'âme de l'Église, et l'Église est l'âme de la chrétienté et la chrétienté l'âme de l'univers ; il s'ensuit que le pape est l'âme de la société humaine. » T. II, p. 195, 196. Ainsi :

a. Il y a un ordre social. — Cet ordre a été fixé par la loi divine de justice universelle et éternelle. Le respect de cette loi assure aux sociétés ces deux biens suprêmes : l'ordre et la liberté. Où cette loi donc n'est plus connue ni observée, il n'y a que despotisme et anarchie. Dieu, qui a fait l'homme « être social », a d'abord préposé une autorité à la direction de toute société. Toute puissance sociale légitime vient donc de Dieu; « c'est de Dieu que les souverains reçoivent leur autorité; et, en ce sens, ils sont de *droit divin.* Mais Dieu ne leur communique pas sa puissance immédiatement; il n'y a pas de *droit divin* des rois, au sens historique du mot : « Dieu communique la souveraineté immédiatement au peuple et par le moyen du peuple à la personne ou à la communauté gouvernante. » Toute autorité monarchique, aristocratique, démocratique, est de *droit divin*, c'est-à-dire, est une autorité légitime « envers laquelle l'obéissance est un devoir moral » quand cette autorité se conforme à la loi de justice. T. I, p. 73-80, 423-430. En second lieu, selon cette loi de justice, « la conscience et la pensée ont ce droit inaliénable de ne rendre compte d'elles-mêmes à aucun homme et de ne dépendre que de Dieu. » La puissance politique n'a donc aucune autorité sur elles; « elle ne saurait sans extravagance, et quelquefois sans crime, s'établir juge du vrai et du faux, du bien et du mal, du juste et de l'injuste..., tout ce qui constitue l'ordre spirituel est de droit indépendant d'elle. » Selon la loi de justice enfin, et en dehors même de la conscience et de la pensée, il est, dans les individus et dans les nations, des droits antérieurs et supérieurs à tout pouvoir politique, et que par conséquent ce pouvoir a le devoir de respecter. Cet ensemble de droits, dont le respect s'impose au souverain, et qui ont Dieu pour origine, constitue « le droit divin des peuples à la liberté ». T. V, p. 164, 165; t. II, p. 464, 465.

b. Il y a un ordre social catholique. La théocratie de l' « Avenir ». — Pour les nations catholiques, il y a un ordre social propre, « perfectionnement de l'ordre social primitif ». Ce système « est tout le catholicisme ». Il faut le remarquer, en effet, ce n'est ni le dogme, ni la

morale, ni la mystique, ni le surnaturel du christianisme qui intéresse l'*Avenir;* c'est uniquement sa portée sociale et pour ainsi dire humaine. Voici ce système tel que le définit Lamennais, t. v, p. 177 : « Les nations ont été données au Christ en héritage... Son vicaire, dès lors, investi de la plénitude de ses pouvoirs, a sur la société chrétienne un droit éminent de royauté, de telle sorte néanmoins qu'il existe, selon la constante tradition de l'Église, une puissance temporelle distincte de la puissance spirituelle plus élevée que lui a communiquée son divin fondateur et, dans cet ordre, indépendante d'elle. » En des articles précédents l'*Avenir* avait défini plus longuement ce système théocratique. S'il affirme « la distinction des deux puissances », il n'accepte pas l'indépendance absolue du pouvoir civil. « Naturellement, la société religieuse et la société civile, l'Église et l'État sont inséparables, ils doivent être unis comme l'âme et le corps; voilà l'ordre. » T. I, p. 24. Dès lors, l'indépendance du pouvoir temporel ne peut signifier : « ou que les choses temporelles n'ont point pour règle fondamentale la loi divine; ou que la puissance ecclésiastique n'est pas l'interprète de la loi divine dans ses rapports avec l'ordre temporel; ou enfin que les rois ne sont pas soumis aux décisions de la loi ecclésiastique, interprétant la loi divine dans ses rapports avec l'ordre temporel. » *Déclaration du 6 février*, t. II, p. 474. En d'autres termes, le pape « n'a pas un pouvoir *temporel* sur les peuples et les rois ». Les rois ne sont pas « à l'égard du pape, ce que sont les préfets à l'égard du roi de France »; la distinction des deux puissances n'existerait plus alors; mais « chez les peuples catholiques... l'autorité instituée par Jésus-Christ pour promulguer la loi divine, règle des actes humains, a le droit de décider les actes de conscience sociaux, au même titre et au même degré qu'elle a le droit de décider tous les autres, et cela, non point en vertu d'un pouvoir temporel mais en vertu de son pouvoir spirituel seul ».

Avec Leibniz, l'*Avenir* regarde « comme une sublime utopie » *le pouvoir direct* qu'il définit : « le droit reçu de Dieu par les papes d'intervenir *directement* entre le peuples et les rois dans les grandes questions que les révolutions décident aujourd'hui depuis que le pape ne les décide plus. » Il croit au *pouvoir indirect* qui est pour le pape « le droit de résoudre le cas de conscience que Pie VII résolut en sacrant Napoléon... » car « il est absurde de refuser au pape et à l'Église le droit de répondre à un cas de conscience, vu qu'il appartient à tout homme de consulter même un autre homme..., sur le droit, la justice et la prudence. » Cf. 4 janvier 1831, *La « Gazette de France » dénaturant les opinions de l' « Avenir »*, t. II, p. 131-134.

En fait, cet idéal social ne s'est pas encore pleinement réalisé. L'Église a dû l'adapter à l'état moral des peuples chrétiens. « De là l'institution du système social qui prit le nom de *Saint-Empire romain germanique*, système admirable d'unité et qui offrait dans son ensemble la plus belle comme la plus profonde application que le monde eût encore vue des principes du droit à la constitution politique de la société; mais en même temps système passager et rempli d'inconvénients graves. » Il ne pouvait durer qu'autant que durerait « l'état d'enfance » des peuples, aujourd'hui terminé. *Ibid.*, t. v, p. 169-179.

c. L'indépendance de l'Église et la suprématie du pape. Ultramontanisme. — Étant données sa royauté spirituelle et sa mission, l'Église a, de droit divin, une pleine indépendance. Et, au nom du droit divin, l'*Avenir* réclame pour l'Église : la *liberté de la foi ou de la doctrine.* « La foi catholique s'établit et se propage, non par des moyens individuels, mais par un moyen social, l'enseignement de l'autorité. Cet enseignement est à la croyance catholique ce que la parole est a la pensée; la *liberté morale*, ou la liberté de former l'homme moral, contre quoi va « l'usurpation » par les gouvernements de l'éducation, si bien que « chaque génération catholique ne peut avoir de mœurs, de vertus, d'habitudes sociales qu'autant que cela plaît au pouvoir et au degré où cela lui plaît »; la *liberté en matière de discipline* « également attaquée... puisque la plupart des gouvernements prononcent à leur gré, sur l'existence des institutions ecclésiastiques, puisque enfin, les communications avec le Saint-Siège, qui sont la vie du catholicisme, sont presque universellement entravées. »

Et en même temps, comme on l'a vu, l'*Avenir* exalte la suprématie pontificale. La *Déclaration* du 6 février 1831 salue dans le pape « l'infaillible gardien de la vérité, le chef de toute l'Église, le père, le *docteur* de tous les chrétiens », celui « qui a reçu de Jésus-Christ le *plein pouvoir* de paître, régir et gouverner l'Église universelle ». « En conséquence, disaient les rédacteurs, nous repoussons de toutes nos forces le gallicanisme. »

c) Ce que l' « Avenir » entend par « l'ère de la liberté ». — a. Le libéralisme de l'« Avenir ». — On trouve dans l'*Avenir* les formules les plus larges touchant la liberté. « La liberté doit être pour tous et entière », lit-on à la page v du Prospectus et la même idée, sinon la même formule, se retrouve souvent. Mais l'*Avenir* n'entend par « ce mot sacré » ni « la démagogie, les fureurs populaires, la souveraineté absolue du peuple, le droit des nations à violer tous les droits soit envers les rois, soit envers les particuliers », ni davantage « le droit pour tout homme de croire et d'agir comme il lui plaît ». C'est « le droit de faire tout ce qui n'est pas contraire au droit ». *Ibid.*, t. v, p. 436-440. « La liberté est le règne du droit sur la force, la puissance qui empêche l'homme d'être la proie d'un seul, qui fait qu'un sabre n'est pas la vérité, que l'homme n'est pas Dieu. » T. III, p. 458. Cependant « la liberté n'est rien d'abstrait. Il n'y a pas une liberté, mais des libertés et ces libertés consistent dans la possession de certains droits... » T. II, p. 157. Et voici l'énumération souvent répétée des libertés que réclame l'*Avenir*, pour tous, sans distinction : « Liberté de conscience et d'enseignement, liberté de la presse et d'association, libertés civiles et politiques, liberté de travail et d'industrie. » Lamennais invitait tous les Français à s'unir pour se garantir les uns aux autres ces libertés. « Jurons tous que nul, quel qu'il soit, n'y attentera impunément. » 30 octobre 1830. T. I, p. 151.

b. La raison de ce libéralisme. — Il y a une raison *de fait* que l'*Avenir* ne cessera d'invoquer : la Charte de 1830. Réclamant toutes les libertés pour tous, l'*Avenir* se place toujours sur le terrain du droit commun légal, même quand il s'agit des libertés auxquelles l'Église possède un droit propre. Dès son premier numéro, 16 octobre 1830, le journal marque bien cette position. « Catholiques, apprenons à réclamer, à définir nos droits qui sont les droits de tous les Français. » T. I, p. 4. Et parce que le droit commun était fixé par la Charte, toutes ses revendications, l'*Avenir* les appuiera sur la Charte : « La Charte de 1830, dira-t-il, du moins dans sa partie morale, est, au pied de la lettre, une *vérité*. Ce mot est merveilleusement juste. La Charte est le miroir brillant et fidèle où vient se réfléchir notre société du XIXe siècle, avec ses opinions si variées, si contradictoires, ses croyances diverses, son immense, son inexorable besoin de tolérance et de liberté. La Charte est vraie parce qu'elle reconnaît en droit ce qui existe de fait, parce qu'elle dit ce qui est. » T. I, p. 213. — D'ailleurs, le système social inauguré par la Charte est aujourd'hui le seul possible et durable, vu la division des esprits. « Le système social divin fondé sur l'obéissance libre de la raison à une loi immuable reconnue généralement » est « visiblement impossible » puis-

que n'existe plus « la croyance à une même loi universellement reconnue divine, et à une autorité qui promulgue et interprète infailliblement cette loi ». D'autre part, « le système brutal fondé sur l'obéissance forcée à un homme dont la raison fait la vérité, et la volonté la justice » viole « tout ensemble et le droit de Dieu et le droit de l'homme ». Il ne peut « s'établir et subsister », car il serait « le complet anéantissement de toute vérité et de toute justice, de tout devoir et de tout droit réel ». Reste donc un troisième système « fondé sur la seule raison humaine », la liberté individuelle « égale pour tous, entière pour tous». Ce système, qui réalise du moins « une des conditions de l'ordre, la liberté, sans laquelle nulle intelligence, nulle conscience, nul devoir, nul droit..., est aujourd'hui le seul possible. » Il est « nécessaire » même, car seul il peut « nous préserver des deux plus grands maux qu'aient à redouter les peuples, le despotisme et l'anarchie. » T. I, p. 217-223. Mais cela est une ascension vers l'ordre social idéal où la Providence conduit l'humanité. « Comme, dans la famille, il vient une époque où, par la nécessité même des choses, l'enfant qui a crû en intelligence devient naturellement libre de la même liberté que le père, il vient également une époque où, par la même nécessité, les peuples qui ont aussi crû en intelligence deviennent naturellement libres comme les pères de la grande famille. C'est le temps de leur royauté, et ce temps est venu pour les peuples chrétiens. »

c. *L'Église et la liberté.* — Mais l'Église peut-elle accepter ce programme qui ne tient pas compte de ses droits spéciaux, antérieurs à la volonté de l'homme et remet tout à la décision libre de l'homme ?

L'*Avenir* n'en doute pas, et ce n'est pas comme une déchéance qu'il lui propose l'alliance avec la liberté. Lamennais disait, au premier article de l'*Avenir*. « Les catholiques, instruits par l'expérience, ont reconnu que le pouvoir était pour la religion un mauvais appui, qu'elle a sa force ailleurs, c'est-à-dire en elle-même, et que sa vie est la liberté...; elle périssait si Dieu lui-même... n'avait préparé son affranchissement et le devoir des catholiques est aujourd'hui de coopérer de toute leur puissance à cette œuvre de salut et de régénération. Car enfin, qu'ont-ils à désirer, sinon la jouissance effective et pleine de toutes les libertés qu'on ne peut légitimement ravir à aucun homme. » T. I, p. 4. *Considérations sur l'époque actuelle.* « Cela est nouveau sans doute, mais, continuait-il, tout n'est-il pas nouveau, inouï dans ce qui se passe depuis quarante ans ? Il y a des époques d'exception où l'on ne doit ni se conduire, ni juger d'après... les règles ordinaires. » *Ibid.*

La liberté, l'Église peut s'en réjouir. La liberté ne blesse en rien la conscience : « Elle laisse à chacun le droit de croire tout ce qui lui paraît vrai, et d'agir selon ses croyances; en établissant la plus parfaite tolérance civile, elle n'enferme à aucun degré la tolérance dogmatique... La catholique ne renonce à aucun point de sa doctrine; il la prêche, la défend, la propage..., reconnaissant le même droit légal au protestant et au juif. » T. I, p. 151. Ensuite, la liberté assure à l'Église le respect de ses droits les plus sacrés que les régimes despotiques n'ont jamais assuré.

Il y a bien une objection : « Le catholique doit-il vouloir pour tous la liberté ?... Mais quoi ! la liberté pour tous ! la liberté pour l'erreur ! » — « Oui, répond l'*Avenir*, parce que cette constitution sociale est la seule possible maintenant; parce que les quatre constitutions antérieures n'ont pu laisser à l'Église la liberté qui lui appartient de droit divin... », parce que les états sociaux qu'elles ont créés « ont été démontrés ou injustes, ou faux, ou incomplets ». « *La liberté pour tous...* oui », parce qu'alors « l'Église jouira de la sienne, sans combat..., avec sécurité..., parce qu'il reste à la vérité sa puissance propre. » *Ibid.*, p. 106, 107.

L'Église, d'ailleurs, serait mal venue à s'opposer à la liberté, puisqu'elle lui a donné naissance et que, par la liberté seule, l'Église réalisera vraiment sa mission divine. C'est Lamennais, dans les deux articles, *De l'avenir de la société* et dans un troisième, postérieur de quelques jours, *Ce que sera le catholicisme dans la société nouvelle*, n. 257, 30 juin 1831, t. v, p. 182-190, qui traduit le mieux ces idées souvent reprises par l'*Avenir*. « Loin d'avoir quelque chose à craindre du changement qui s'opère dans le monde, le christianisme en est lui-même, dit-il, le principe moteur. Il trouva le monde esclave, sa mission politique était de l'affranchir; en proclamant le règne de l'intelligence, la suprématie de l'esprit sur la chair, de la raison sur la force, du droit sur le fait, il posa l'immuable et sacré fondement de la liberté... Et de siècle en siècle, à mesure qu'il a développé l'intelligence sociale, il a développé proportionnellement la liberté. » Il créa d'abord « ce qu'on appelle aujourd'hui le peuple, c'est-à-dire qu'il fit passer à l'état d'homme les innombrables troupeaux d'esclaves »; ainsi naquirent « les peuples enfants »; peu à peu, « par une éducation progressive », l'Église les amena à l'âge de la liberté. Ils y arrivent aujourd'hui.

Enfin, ce changement même était « nécessaire au développement du catholicisme, suspendu » par le protestantisme et par l'asservissement où le tenaient les rois. Maintenant, l'Église verra se réaliser « ce que l'on appelait ses prétentions les plus hardies, et, comme on les concevait, les plus exorbitantes. » Affranchis du joug de l'homme, conquis par la puissance de la vérité, les peuples librement viendront à elle en « sujets volontaires » et, alors, ce sera : « l'unité progressive du genre humain, sous une même loi, dans une même société que n'altéreront point les différences nationales; la royauté temporelle du Christ par l'affranchissement des peuples et la liberté de pensée et de conscience; la séparation absolue, en ce qui touche leurs juridictions respectives, de l'Église et de l'État, de l'ordre spirituel et de l'ordre administratif. Ce qu'on peut désirer de plus n'est pas de la terre. *Fiet unum ovile et unus pastor...* C'est là ce royaume dont Jésus-Christ nous a lui-même appris à « demander l'avènement... »

3. *Le programme libéral de l' « Avenir ».* — Ces idées sont le point de départ d'un plan détaillé, dont il faut maintenant étudier les grandes lignes, qu'il s'agisse soit des libertés qui intéressent plus spécialement la société civile, soit de celles qui ont un rapport plus étroit avec les intérêts religieux.

a) Libertés qui intéressent plus spécialement la société civile. — Elles se ramènent aux libertés politiques civiles et économiques.

a. *Liberté politique et décentralisation. Système électoral, législatif et administratif.* — L'*Avenir* ne regrette ni l'Ancien Régime où la royauté, d'abord « constituée catholiquement », accomplit, « le schisme gallican », et, déclarant « n'avoir de compte direct à rendre qu'à Dieu seul », cessa de « reconnaître au peuple l'ombre même d'un droit », t. VI, p. 170, 171 ; ni la Restauration maladroite qui, vainement, essaya de concilier « le principe de la souveraineté absolue d'un seul et le principe de la souveraineté absolue de tous », et qui « acheta au prix de ce que les chrétiens avaient de plus cher, chaque sursis qui lui était accordé ». T. I, p. 66. Le principe de la souveraineté du peuple a donc triomphé. Il n'y a pas lieu de le rejeter, à la condition de l'entendre, non pas au sens de Jurieu et de Rousseau, que le peuple tient de lui-même sa souveraineté et que toutes ses décisions sont justes par le fait

même qu'elles viennent de lui, mais, comme les plus grands théologiens, que le peuple tient immédiatement cette souveraineté de Dieu et, qu'en l'exerçant, il doit se conformer à la loi éternelle de la justice et du droit. Cf. n. 60, 15 décembre 1830. *Le droit divin des rois exclut-il la souveraineté des peuples ?* Et comme, par un travail de nivellement commencé sous la monarchie, achevé par la Révolution... « il n'existe maintenant en France que des individus, il ne peut aujourd'hui exister en France qu'un seul gouvernement, la république. » T. I, p. 11. « Une république est un mode de gouvernement ou de société, qui, excluant le pouvoir absolu d'un seul, place le droit de législation dans le peuple entier ou dans une partie du peuple, ce qui fait la différence de la république démocratique et de la république aristocratique. » Une république n'exclut pas un roi, c'est-à-dire « un homme qu'on appelle *Sire*, qu'on loge dans un palais, à qui on donne chaque année une grosse somme d'argent pour signer des ordonnances qu'il ne fait pas... » T. III, p. 225, 226. Une république, « une démocratie dont le président héréditaire a le titre de roi », tel est bien le gouvernement actuel de la France. T. I, p. 81. Mais cette république est-elle organisée comme elle le devrait ? « Dans l'ordre politique..., la Charte suffit » à la condition « de quelques lois organiques et réglementaires » faites dans l'esprit voulu... *L'Avenir* demande donc « qu'on étende le principe d'élection, de manière à ce qu'il pénètre jusque dans le sein des masses, afin de mettre nos institutions d'accord avec elles-mêmes et d'affermir tout à la fois et le pouvoir et l'ordre public... » T. I, p. 384.

Déjà, le 17 octobre, on avait pu lire dans l'*Avenir :* « Le renversement de la Charte de Louis XVIII par le principe démocratique aujourd'hui tout-puissant en France, amenait, comme conséquences nécessaires, l'abolition de l'hérédité de la pairie, qui ne se lie à rien... et un large développement du système d'élection. » Dans l'état présent des choses, « les privilèges d'élection » en faveur de la classe moyenne sont dangereux. D'ailleurs, « de toutes les manières de classer les humains, le cens est, en soi et par sa nature propre, le plus mauvais. » Enfin, « le besoin de l'ordre n'existe nulle part, excepté quelques courts instants de délire, à un aussi haut degré que dans les masses. » T. I, p. 12. Et l'article conclut : « Appelez donc les masses à partager le droit électoral, » comme elles sont appelées dans la garde nationale où elles font si bien. Plus tard, l'*Avenir* s'affirme nettement en faveur du suffrage universel : « la pierre de touche du libéralisme vrai ». Cf. t. III, p. 425-429; t. V, p. 142.

Plus importante encore paraît à l'*Avenir* la réorganisation administrative de la France — de la commune à l'État — dans le sens de la décentralisation ; c'est chez lui « une pensée dominante ». Il part de ces principes : « Chaque liberté n'étant que l'absence de toute action gouvernementale, et la centralisation n'étant que la tutelle des intérêts moraux et matériels, il s'ensuit que la liberté et la centralisation s'excluent réciproquement. Tout intérêt circonscrit a le droit de s'administrer lui-même, et l'État ne saurait pas plus légitimement s'immiscer dans les affaires propres de la commune, de la province, que dans celles du père de famille, » sauf à protéger les intérêts de l'ensemble. Enfin, puisque « tout a passé sous le niveau des révolutions », il n'y a plus que cette seule « base d'une constitution politique..., l'unité naturelle de la famille, et l'unité plus étendue qui dérive de la première, celle de la commune ». La commune sera le point de départ. Elle élira ses notables ou administrateurs, y compris son maire — ils seront évidemment ses membres les plus honorables — au suffrage universel : ici, pas de « parias » ou d' « ilotes ». Ces notables constitueraient ou éliraient les administrateurs du département ou plutôt de la province. Il n'y aurait ainsi que des hommes « jouissant de toute l'autorité morale », connaissant leur contrée et s'intéressant à ses destinées. Et il faudrait donner une véritable autonomie à ces administrations. Enfin, le pouvoir central se partagera entre le roi « qui fera exécuter les lois sous la responsabilité de ses ministres », et l'autorité législative que formeront une chambre des députés élus par les notables municipaux et, si on le veut, une chambre haute, appelée Sénat, élue par les notables provinciaux. Mais ce pouvoir central aura un rôle limité. D'une part, la pensée, la foi, tout le domaine spirituel doit lui être fermé ; ce domaine ne relève de lui à aucun titre ! d'un autre, les administrations des communes et des provinces veillant à leurs intérêts, la tâche de l'État sera de régler « les intérêts qui se confondent sous le nom de France et de veiller à ce que ce glorieux nom ne subisse aucune atteinte de la part de l'étranger ». Et ainsi seront sauvegardés, à l'intérieur, l'ordre et la liberté, à l'extérieur, la grandeur nationale. Cf. deux séries d'articles de l'*Avenir* : t. II, p. 69-72, 105-114, 347-349, 479-487; t. III, p. 166-168; t. VI, p. 493-503; t. VII, p. 111-117.

b. Liberté civile. — Pas plus que l'État ne peut supprimer le droit naturel des communes et des provinces de s'administrer elles-mêmes, pas plus il n'a le droit de diminuer les libertés individuelles. *L'Avenir* proclame bien haut les droits de la personne. « Tel imbécile s'imagine être libéral parce qu'il jure contre Charles X..., comme s'il ne professait pas, par la doctrine des visites domiciliaires, la violente oppression de ses adversaires. » T. V, p. 431. *L'Avenir* proteste donc contre les arrestations arbitraires et les visites domiciliaires qu'opère la police après les événements du 14 février 1831, et à la fin d'un article intitulé *Des arrestations arbitraires*, 8 mars, il publie un « Avis sur les arrestations illégales et sur les violations de domicile ». T. III, p. 216-221. Après avoir rappelé les articles du Code qui garantissent la sûreté des personnes et l'inviolabilité du domicile, il invite les citoyens à défendre leurs droits, au besoin par la force, et annonce qu'une association s'est formée pour leur assurer un appui. C'est sur ce terrain qu'il se place surtout pour défendre les trappistes de la Meilleraye expulsés, n. 354, 5 octobre 1831, *Nouvelle violation de domicile en haine de la liberté des cultes*, t. VI, p. 383-388. Il n'admet ni les lois d'exception : « c'est sacrifier la justice au *bon plaisir* », t. I, p. 97-104, ni les procès de tendance, t. VI, p. 140; il applaudit à tous les efforts faits pour réduire la peine au strict nécessaire : « Toute loi pénale qui ne rentre point par ses conséquences dans l'ordre des lois sanitaires est une loi injuste. Refuser le droit *d'appliquer la peine de mort* à la société d'une manière absolue nous paraît une grave erreur... Mais lorsque le même but peut être atteint par un châtiment moins rigoureux..., il y aurait barbarie, parce qu'il y aurait maladresse, à user d'une sévérité désormais inutile, » *ibid.*, p. 138, 139, et il pousse à développer l'institution du jury.

c. Liberté économique. — Préoccupé de « constituer catholiquement », dans l'ordre et la liberté, la société nouvelle qui se formait, l'*Avenir* rencontra nécessairement la question ouvrière et sociale qui s'ébauchait alors en France et en Angleterre. En France, la Révolution avait aboli les corporations, interdit aux ouvriers de s'unir « pour de prétendus intérêts communs », proclamé « la liberté du travail » et l'inviolabilité de la propriété ; elle avait ainsi laissé l'ouvrier seul en face du patron. L'Empire avait maintenu cette situation : les articles 415 et 416 du Code pénal refusaient aux ouvriers le droit de coalition ; l'article 414, il est vrai, refusait le même droit aux patrons ; mais la

situation était loin d'être égale entre « les marchands de travail », comme s'exprime l'*Avenir*, et les ouvriers. La Restauration n'avait rien modifié. Or, en même temps, naissaient la grande industrie avec ses conséquences, le machinisme avec ses premiers chômages. L'on vit alors se constituer une classe nouvelle, la classe des ouvriers que l'on commence à appeler des prolétaires, n'ayant pour vivre que leur salaire, désarmés en face de patrons qui réduisent ce salaire au minimum, et condamnés à la misère pendant les crises industrielles tandis que, pour de multiples causes, l'âme de beaucoup se détache des croyances traditionnelles.

A la suite d'Adam Smith, des économistes comme J.-B. Say, qu'on appellera *l'école libérale*, affirmaient que le libre jeu de la loi de l'offre et de la demande, de la libre concurrence et du libre échange assurerait, à lui seul, la prospérité économique et l'harmonie sociale. Par contre, des philanthropes, plus ou moins idéologues, Owen en Angleterre, Saint-Simon puis Bazard en France, faisaient la critique de l'organisation économique, parlaient d'une refonte de la société pour le bonheur des ouvriers et appelaient ceux-ci à une organisation coopérative du travail. Le *Globe*, devenu après le *Producteur* l'organe des saint-simoniens, prenait pour devise : « Toutes les institutions sociales doivent avoir pour but l'amélioration des conditions morales, matérielles et intellectuelles de la classe la plus pauvre et la plus nombreuse; tous les privilèges de naissance sans exception doivent être abolis. A chacun suivant sa capacité, à chaque capacité suivant ses œuvres. » Enfin les ouvriers se groupaient et, comme, en France, toute association leur était interdite, ils formaient des sociétés secrètes, toujours menaçantes pour l'ordre social.

L'*Avenir* ne dissimule aucune des misères, aucun des abus, aucun des périls de la situation. Il insiste surtout sur le péril social : « Il n'y a plus en présence, depuis la dernière révolution, dit-il le 19 octobre 1830, que la bourgeoisie et le peuple, la classe qui achète le travail et la classe qui le vend »; il faut craindre « la ruine des uns ou l'asservissement des autres ». Il faut redouter les sociétés secrètes d'ouvriers. T. I, p. 35-38. Plus tard, parlant de l'Angleterre, il montre les industriels qui, « à force d'inventer des machines et de diminuer les salaires, ayant réduit les ouvriers à une condition qui se rapproche de celle de l'esclave », sentent « une haine implacable au-dessous d'eux... qui n'attend pour éclater que le moment où elle trouvera leur vigilance en défaut ». T. I, p. 247. Le mal vient du système économique qu'ont préconisé Smith, Say, Sismondi : « Une seule question les occupa, celle de déterminer les lois les plus favorables à la production des richesses matérielles, » écrit de Coux. Ils ne se demandèrent pas « si la répartition de la fortune publique n'avait pas autant d'importance que son accroissement. Ils ne songèrent qu'à augmenter la puissance productrice des nations et subordonnèrent dès lors le bonheur des individus, l'aisance du prolétaire à la splendeur des favoris de la fortune ». Loin de s'inspirer du catholicisme, ils dénoncèrent même ses institutions et ses croyances comme des obstacles au développement de la richesse. T. II, p. 180-184; t. V, p. 189.

Le remède ? L'*Avenir* n'apporta pas un système économique tout fait; le temps lui manqua. Il s'en tient aux données de l'école libérale, mais en les corrigeant puissamment. Après avoir posé ces principes : « Personne ne peut intervenir sans injustice dans la fixation du prix des salaires, » « Après la liberté de conscience la plus inviolable est la liberté du travail », il demande pour les ouvriers le droit d'association, parce que, vraiment, entre le capitaliste et l'ouvrier isolé, il y a trop d'inégalité. La société trouvera là son profit : au lieu d'associations secrètes, on aura des associations publiques et l'industrie n'aura rien à craindre : « Du droit accordé aux ouvriers mécontents de se coaliser naîtra, pour les autres, le droit de se séparer d'eux. » *Des associations des ouvriers*, t. I, p. 35-38. L'*Avenir* demandera aussi pour l'ouvrier le droit de suffrage. Ce droit sera une puissance utile entre ses mains. « Reconnaissez à l'ouvrier le droit de suffrage, et cet guerre sourde qui épuise notre commerce finira d'elle-même. Le prolétaire aura quelque chose à donner au fabricant en échange des bienfaits qu'il en recevra, son vote. Alors la charité aura un motif permanent et, comme ce motif agira d'une manière universelle, ce surcroît de dépense... apaisera toutes les irritations, sans causer de véritable perte au capitaliste. » T. III, p. 425-429.

Surtout l'*Avenir*, qui parle, comme le *Globe*, de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre, entend bien que le catholicisme interviendra, non seulement avec l'esprit de charité mais avec l'esprit de justice et de prudence qu'il avait dans la suppression de l'esclavage. Entre « le riche qui fournit la terre et l'argent, et le pauvre qui ne peut mettre que son travail dans le fonds commun », le prêtre interviendra « comme tiers désintéressé », après être intervenu par ses bienfaits. Plus encore : le catholicisme « donnera aux mesures prises l'esprit moral qui assurera l'efficacité des mesures par l'accord des âmes... » *loc. cit.*

b) *Libertés qui intéressent plus particulièrement la religion*. — *a. La liberté de la presse*. — « Nous voulons la liberté de la presse, comme garantie nécessaire de tous nos autres droits et, en particulier, de nos droits *religieux*, » dit la *Déclaration présentée au Saint-Siège*, *ibid.*, t. II, p. 478. La presse n'est pour l'*Avenir* « qu'une extension de la parole..., comme un bienfait divin, un moyen puissant, universel, de communication entre les hommes et l'instrument le plus actif qui lui ait été donné pour hâter les progrès de l'intelligence générale ». T. I, p. 386. Il demande donc pour la presse une liberté légale entière, pas de censure légale, pas de restrictions fiscales, pas de sanctions arbitraires du pouvoir. *Ibid.*, p. 97-104, 226-228. « Dans un état de choses où le pouvoir varie continuellement..., tous les partis doivent se réunir pour protéger la complète indépendance de la presse, premier moyen de défense contre tous les genres d'oppression, sa liberté seule est l'intérêt universel. » Prospectus, t. I, p. I, V. Puis, toutes les libertés sont solidaires, t. III, p. 160-162; mais celle de la presse est la garantie nécessaire des autres et particulièrement de la liberté religieuse. « Nous ne pourrions, dit la *Déclaration... au Saint-Siège*, *loc. cit.*, lier cette liberté (de la presse) au gouvernement, politiquement séparé de toute croyance, sans lui donner le pouvoir d'empêcher à son gré toute la religion. » Parce qu'elle est cette garantie, et aussi parce qu'elle est « le principal... et presque unique moyen de propagation des idées », qu'elle seule peut former « l'esprit public des provinces, si nécessaire pour balancer, souvent même pour neutraliser l'influence funeste de la capitale », et aboutir à une salutaire décentralisation, la presse libre « est une nécessité des temps, une condition de la régénération sociale, le moyen le plus efficace pour la vérité de se produire au grand jour ». T. V, p. 146-152.

Sans doute, la liberté de la presse, c'est la liberté de l'erreur, et il y a « les ravages, les abus, les scandales de la presse ». L'*Avenir* n'ignore pas l'objection. « Une seule chose fait peur à beaucoup de catholiques dans le régime libéral, écrit Lacordaire, c'est la liberté de la presse. Ils ne peuvent comprendre qu'on laisse à l'erreur le faculté illimitée de se produire. » T. IV, p. 505. Et il répond : les catholiques ne peuvent espérer

« qu'en rétablissant la censure, on aurait soin d'en exempter leurs écrits... Le privilège de la liberté est impossible aujourd'hui... » Exercée par l'État, la censure serait une servitude pour l'Église et en soi une absurdité; à quel titre un pouvoir serait-il le juge infaillible du vrai et du faux ? La censure d'État, « c'est M. de Montalivet fait Dieu ». C'est chose odieuse également : « Elle cache, je ne sais où, quelques hommes vendus... qui décident de toute vérité selon la colère ou l'ignorance de chaque jour..., coupent les pages de l'Évangile, émondent les bulles apostoliques et les mandements épiscopaux.... » Et comme, aujourd'hui, la censure ne peut être exercée par l'Église, « reste donc la liberté et Dieu soit béni ! » Car « loin que l'ordre soit détruit par le libre combat de l'erreur contre la vérité, c'est ce combat même qui est l'ordre primitif et universel. Rien dans les desseins de Dieu n'a été accompli par voie de censure et tout l'a été par voie de répression;... il a préféré au régime de la censure le régime de l'enfer. » Enfin il faut avoir confiance dans la puissance de la vérité. « La vérité persécutée a triomphé partout de l'erreur privilégiée et puissante, voilà l'histoire. » *Ibid.*, p. 505-509. Quant aux scandales et aux ravages de la presse : « Un clergé vertueux, disait le *Prospectus*, *ibid.*, t. I, p. IV et V, n'a rien à craindre de la publicité. Si des scandales contristent la piété, le premier devoir des catholiques est de ne pas laisser à d'autres le soin d'élever, entre les coupables et le sanctuaire profané, la barrière du mépris public » et si l'on a dû gémir « sur les ravages de la presse..., ceux qui les déplorent y ont contribué. Car, à raison même de leurs préjugés contre elle, ils ont négligé de s'emparer... de cette arme puissante » ou quand ils l'ont maniée pour défendre la religion « ayant lié sa cause... à celle du pouvoir arbitraire..., ils n'ont pu exercer sur les masses aucune influence. »

b. La liberté d'enseignement. — Voir plus loin. L'ensemble de la question sera exposé à propos de la loi de 1850, col. 566.

c. La liberté d'association. — « Il nous manque la liberté d'association, puisque vingt Français sont encore impitoyablement privés du droit de se réunir pour s'occuper d'objets politiques, religieux..., ou autres (art. 29 du Code pénal). » T. V, p. 483. « Tout ce que nous pouvons dire en ce moment, lisait-on déjà le 17 octobre 1830 dans l'*Avenir*, c'est que la législation de l'Empire, conçue dans un esprit de défiance et dans le but d'obtenir une obéissance passive... doit subir d'importantes et nombreuses modifications. » T. I, p. 14. « La liberté d'association, lui semblait-il, a pour règle ce principe très simple, que tout ce qu'un seul peut faire légitimement, plusieurs le peuvent faire ensemble aussi légitimement. » T. II, p. 326. Toutefois, avait-il déjà précisé, le 17 octobre 1830, *loc. cit.*, (en ce temps où les sociétés secrètes provoquaient si facilement l'émeute, la réflexion s'imposait) : « à cause des graves abus qui résulteraient bientôt de cette liberté laissée à elle-même, elle doit être soigneusement réglée par les lois. » Dans ces limites, elle lui paraissait devoir être complète. « C'est là encore un droit naturel, parce qu'on ne peut rien que par l'association, tant l'homme est faible... quand il est seul. » C'est une conséquence de l'état social et politique de la France. Dans un pays où il n'y a plus ni classes, ni corporations, « où il n'existe que des individus, point de défense possible contre l'arbitraire sans la liberté d'association », et là où vit « un système d'institutions fondé sur l'élection et la discussion », elle suit « comme conséquence ». Elle permet en effet à l'opinion « de se former et de se manifester » avec un caractère de puissance tel qu'on ne peut « en aucun cas la mépriser ou la méconnaître. » *Ibid.*, et t. I, p. 357.

L'*Avenir*, on l'a vu, réclamait pour les ouvriers le droit de coalition, comme l'on dira, et il ne cessa de réclamer le droit de se former librement pour les communautés religieuses, sans quoi, disait-il, « leur existence dépendrait du despotisme administratif et des triomphes successifs des partis. » *Déclaration*, t. II, p. 477. Leur droit de vivre est incontestable. Qu'on n'objecte pas « les lois qui abolissent les ordres religieux ! » Ou ces lois enlèvent simplement aux ordres religieux « le caractère légal », et cela « ne touche en rien au droit d'habiter en commun », ou « elles interdisent les vœux religieux eux-mêmes »; dans ce cas « elles sont contraires à toutes les notions de justice admises jusqu'ici » et à la liberté de conscience; elles sont donc nulles de plein droit. Elles sont de plus formellement abolies par la Charte : n'a-t-elle pas, « en proclamant la liberté de conscience et en déclarant l'État étranger, comme tel, à toute religion, interdit à l'État de s'occuper des opinions et des attitudes religieuses des citoyens ? » L'État n'a pas à s'enquérir de ce qu'ils ont ou n'ont pas promis à Dieu. T. VI, p. 383-386; tous les articles relatifs à l'expulsion des trappistes de la Meilleraye.

d. La liberté pour l'Église, par la séparation de l'Église et de l'État et la liberté de conscience. — C'est la partie la plus audacieuse et, partant, la plus contestée du programme de l'*Avenir*, que la façon dont il envisage les rapports de l'Église et de l'État. Pour l'Église, il demande la liberté, c'est-à-dire, une indépendance absolue, complète, dans l'ordre spirituel, le droit de se régir selon ses lois, sans contrôle et sans restriction, mais il ne demande que la liberté, aucun privilège, aucun appui spécial de l'État, le droit commun. Quant à l'État, il doit se considérer comme « placé en dehors de toutes les communions », sans autorité sur aucune d'elles, mais aussi sans autre obligation à l'égard de toutes que d'assurer le respect de leur liberté. Cela suppose que l'État, areligieux ou, si l'on veut, athée, professe la liberté des cultes et la liberté de conscience et que l'Église accepte pratiquement ces deux choses. Cf. 18 octobre 1830, *De la séparation de l'Église et de l'État*, article de Lamennais, t. I, p. 23-30.

La Révolution, à partir de l'an III, avait entendu, elle aussi, séparer l'Église de l'État, mais ses lois n'avaient accordé à l'Église qu'une liberté restreinte, subordonnée, tracassière et périlleuse. C'est une pleine liberté, sans conditions comme sans restrictions, que l'*Avenir* réclame pour l'Église. Comment justifie-t-il cette demande, inattendue malgré quelques mots déjà jetés ? Par les raisons qu'il donnait à l'Église de se rallier à la liberté. Sans doute « l'Église et l'État sont inséparables : ils doivent être unis comme l'âme et le corps : voilà l'ordre », l'Église animant, inspirant l'État, l'État mettant ses forces au service de l'Église : voilà l'idéal. Mais cet idéal est impossible aujourd'hui. Il suppose l'unité morale. Or la France n'a plus cette unité; loin de là. Si l'État protège l'Église, « il suscite contre lui une opposition semblable à celle qui a contribué si puissamment à renverser l'ancien pouvoir. » S'il s'obstine, « l'opinion montera comme les flots de la mer et balaiera les faibles digues qu'il essaiera de lui opposer. » *Ibid.*, p. 24-26. La séparation est d'ailleurs « voulue par la nouvelle loi fondamentale ». *Ibid.* Elle est un fait accompli. « Il n'y a plus de religion d'État; la nouvelle charte a décidément affranchi tous les cultes; la même liberté leur est indistinctement garantie. A quel titre donc le gouvernement viendrait-il se mêler du catholicisme ? » T. I, p. 13.

Quant à l'Église, elle n'a pas besoin des gouvernements, elle n'est point « un vaste système d'administration qui emprunte des gouvernements sa force, son éclat, sa puissance... Qu'il y a loin de ces idées à celles que la foi nous donne de cette Église catholique,

colonne et soutien de l'éternelle vérité, patrie commune des intelligences, asile inviolable des élus, dépositaire fidèle de l'avenir de la terre comme des espérances du ciel. » Une telle Église « se suffit à elle-même ». Elle n'a besoin que de sa liberté. T. I, p. 107, 109. La protection des rois, c'est toujours pour elle la servitude, c'est « la religion administrée comme les douanes et l'octroi, le sacerdoce dégradé, la discipline ruinée, l'enseignement opprimé, l'Église... communiquant chaque jour plus difficilement avec son chef, et chaque jour aussi plus durement soumise aux caprices du pouvoir temporel, façonnée par lui à tous les usages, recevant tout de lui, ses pasteurs, ses lois, sa doctrine même. » *Ibid.*, p. 27.

D'ailleurs, l'intérêt immédiat du catholicisme est d'être séparé du pouvoir, pleinement indépendant. « Le passé à cet égard nous instruit de l'avenir. » Que l'Église paraisse l'alliée du pouvoir, ou sa protégée, « on verra ce qu'on a vu : le prêtre, avili dans l'opinion..., sera représenté comme l'instrument vénal de l'administration, comme le fauteur du despotisme et l'appui naturel de la tyrannie; on l'accusera de servilité, d'intrigue, d'avarice. » C'est pourquoi Dieu est intervenu, lui offrant la liberté : « Dieu même, préparant son affranchissement par des voies merveilleuses..., frappe à coups redoublés et brise les portes du cachot où l'Église gémissait depuis des siècles,... tout ce que nous voyons a, dans les desseins d'en-haut, pour but principal, de lui rendre, avec son indépendance, l'action qu'elle a perdue et qui sauvera le monde. » *Ibid.*, p. 25. Jamais, depuis son origine, l'Église de France ne s'était encore trouvée dans une position semblable à celle où l'a placée la dernière révolution. Son avenir ne peut demeurer longtemps indécis; il faut qu'elle choisisse entre une ruine entière et une magnifique régénération. Dieu l'a remise, en quelque façon, dans les *mains de son conseil* ; à elle de choisir entre ces deux partis : « renaître plus belle et plus forte par la liberté ou expirer dans la honte d'une servitude irrémédiable. » T. II, p. 147. Que l'Église ait confiance! « L'Église des États-Unis est une merveille qui ne s'était jamais vue ; » si « l'Église n'a rien à démêler avec le pouvoir, elle choisit ses évêques; elle communique directement avec Rome, elle fonde des monastères et des écoles,.. elle existe selon les lois communes... » en un mot, elle est libre. *Ibid.*, p. 163, 164. D'ailleurs, « le développement des lumières modernes amènera un jour, non seulement la France mais l'Europe entière... et, par un progrès successif, le reste du genre humain » à l'Église ainsi dégagée de ses liens et renouvelée par la liberté. T. I, p. 25.

La certitude que la séparation seule assurera la liberté de l'Église amènera l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence* et ses disciples à l'idée de la *liberté de conscience et de culte.* Le meilleur moyen de garantir la liberté de l'Église leur paraissait être, d'après l'exemple des États-Unis, de faire rentrer cette liberté dans le droit commun. « Nous demandons, dit l'article déjà cité, *Des doctrines de l'Avenir*, p. 304, la liberté de conscience ou liberté de religion, pleine, universelle, sans restriction ni privilège et par conséquent, en ce qui nous touche, nous catholiques, la totale séparation.... » Ils n'entendent pas évidemment reconnaître à toutes les croyances une valeur égale de vérité, d'utilité et de salut, ni un droit *théorique* égal au respect du pouvoir et à la soumission des consciences, mais, se plaçant en face du pouvoir civil, ils proclament la liberté de conscience un droit naturel, sacré, et, vu l'état présent du monde, ils considèrent que l'Église doit renoncer à l'appui des sanctions humaines, à l'*appel au bras séculier*, et que les pouvoirs civils n'ont plus ni le droit, ni le devoir de lui prêter leur appui matériel.

Il s'agit donc de la tolérance civile qu'ils veulent entière. Les idées de l'*Avenir* sur ce point sont exposées dans un article du 2 juillet 1831, *Éclaircissement sur la liberté de conscience*, t. V, p. 205-212. « L'idée d'une loi divine prescrivant des croyances, est radicalement indépendante de toute sanction civile. » Et « la tolérance civile n'est nullement l'indifférence religieuse »; en laissant à un homme la liberté de dire des absurdités, on n'en juge pas moins qu'il « dégrade son intelligence ». D'autre part, « si l'intolérance dogmatique et la contrainte étaient essentiellement liées, leur union serait une loi aussi inflexible que la profession de la foi. » L'Église l'a-t-elle jamais entendu ainsi ? Donc « le titre sur lequel pourrait se fonder l'intolérance civile, ne saurait être l'obligation de croire, considérée en elle-même, mais bien quelque chose d'extérieur ». Et, pour mieux préciser, Gerbet continue : « Pour promouvoir la profession de la vraie religion, l'Église possède sur ceux qui sont soumis de droit à sa juridiction un pouvoir « à la fois externe et spirituel », une « force coactive, mais qui n'exerce qu'une contrainte morale ». Elle peut donc imposer des peines spirituelles, comme l'excommunication mais non des peines civiles, ce point est « de doctrine catholique ». — « Un pouvoir civil, une fois séparé de la religion, ne saurait en aucun sens intervenir dans le domaine des croyances » et, dans un état constitutionnel et divisé de croyances comme la France, où la loi est censément l'œuvre de tous, la loi doit être « égale pour tous ». Mais « en supposant que, par la liberté même, l'unité de croyances se rétablisse chez un peuple », comme « le pouvoir civil, pris à part, ne peut se mêler du spirituel », l'État, sollicité par l'Église, aurait-il le devoir d'accorder son appui matériel? autrement dit, « l'ordre social du Moyen Age, devrait-il renaître » ? Il y a là une contradiction : « si la foi renaît par la liberté, » la liberté maintiendra ses droits, ce serait un crime d'y renoncer, puisque ce serait détruire la cause même qui a provoqué le triomphe de la religion, le libre exercice des facultés humaines! Si, dans des siècles passés, au Moyen Age, l'Église a fait appel au bras séculier, elle a fait usage d'un pouvoir « qui ne cessera jamais de lui appartenir radicalement », mais les circonstances étaient autres et « la puissance spirituelle, invariable dans son essence, se déploie à des degrés variables, selon les diverses phases que présente l'état du monde ». Au Moyen Age, les peuples étaient « sous les rapports intellectuel, moral et politique, dans l'enfance », et il dut y avoir pour eux, sous la direction de l'Église, le régime de la paternité royale qui doit cesser lorsque les peuples arrivent à la majorité, c'est-à-dire à l'âge de se conduire eux-mêmes. — Enfin « on se persuade que le régime de contrainte est utile à la cause de la vérité ». C'est ici « un ordre de choses relatif et variable », et, dans ce monde divisé de croyances, la contrainte serait plus nuisible qu'utile. Le pays où le mouvement d'ascension du catholicisme a été le plus rapide est précisément celui où la liberté générale de conscience est affranchie de toute entrave, les États-Unis. Comparer R. P. Vermeersch, Imbart de la Tour, de La Brière, dans les ouvrages cités col. 510.

e. Les conditions de la séparation. — α) *La rupture du concordat et la nomination des évêques.* — « La Charte étant la première loi et la liberté de conscience le premier droit de tous les Français, nous tenons pour abolie et nulle de fait toute loi particulière en contradiction avec la Charte et incompatible avec les droits et les libertés qu'elle proclame; et dès lors, nous croyons qu'il est du devoir du gouvernement de s'entendre avec le pape, et cela sans aucun retard, pour résilier de concert le concordat, devenu légalement inexécutable, depuis que la religion catholique a cessé d'être la religion d'État. » Ainsi s'exprimait Lamennais dans

l'*Avenir* du 7 décembre 1830, t. I, p. 385. La séparation supposait évidemment cette rupture.

Mais l'*Avenir* voit, dans le concordat de 1801, le principal obstacle à l'affranchissement de l'Église en France et se déclare hostile à tous les concordats. Dans une lettre du 27 juillet 1859 à Falloux qui, dans sa *Vie de Mme Schwetchine*, avait parlé sévèrement de l'*Avenir*, Lacordaire disait : « L'*Avenir* au fond ne renfermait que l'acceptation de certains principes généraux en vigueur dans la société française et qui avaient été consacrés par deux actes solennels : le *concordat de 1801* et la *Charte de Louis XVIII*. Pour nous, 1789 n'était que le préambule; c'était 1801 et 1814, l'œuvre d'un grand pape et d'un roi Bourbon qui faisaient notre point de départ. Nous regrettions que la charte de 1814 eût été brisée par Charles X, et nous estimions le concordat de 1801 comme la base des rapports de l'Église et de l'État, sauf la nomination des évêques par le pouvoir civil et certaines servitudes qu'on y avait odieusement rattachées. Le concordat de 1801, comme la charte de 1814, c'était pour nous toute la société moderne. » *Correspondant*, 10 juin 1911, p. 858. Or, au n. 40 de l'*Avenir*, 3 décembre 1830, *Réponse au Courrier français*, on lit : « Nous pensons, nous, que les deux liens qui nous empêchaient d'être en France ce qu'est le clergé aux États-Unis » sont « la charte de 1814 et le concordat. Si le *Courrier français* tient à savoir notre nom secret, nous le lui disons franchement : Nous sommes *anticoncordataires*. » T. I, p. 367. Quelques jours plus tard, l'*Avenir* faisait remarquer que ce n'était pas au même sens que les *anticoncordataires* de 1801, schismatiques par gallicanisme, t. I, p. 458. Seulement ses rédacteurs se demandaient si ces traités conclus par l'Église avec des États catholiques, avec l'ancienne Europe, pouvaient subsister encore quand des États avaient cessé d'être catholiques et l'Europe d'être elle-même. Si ces traités pouvaient être stables avec des monarchies « où le pouvoir se renouvelait sans changer, le seraient-il avec des démocraties toujours mouvantes ? » Puis ils reprochaient aux concordats « leur caractère de sacrifice », car s'ils furent de la part de l'Église « un grand acte de sagesse », ce fut « de cette sagesse qui cède à regret à la tyrannie des temps ». La période des concordats fut pour l'Église « une période de concessions prudentes et tristes » et aussi d'asservissement universel; ils permettent, en effet, l'oppression de l'Église et « parce que la liberté religieuse est la liberté la plus haute, toutes les autres franchises ne tardent pas à succomber. Contre la liberté de l'Église les concordats fournissent aux gouvernements « la combinaison de deux moyens terribles ». D'une part, « incorporant, sous certains rapports, l'Église à l'État », ils permettent « d'administrer le catholicisme comme une portion de l'État même ». De là ces *articles organiques, pragmatiques, ordonnances de prospections et d'inspections*, qui transforment les concordats en une pleine servitude et qui sont si bien entrés dans les habitudes des gouvernements qu'il est impossible de les en faire sortir. D'autre part, « le droit de nommer les évêques met à la disposition des gouvernements d'effroyables ressources de schisme. » Enfin, « pour prix de ses souffrances et de sa servitude, l'Église ne recueille que l'antipathie du peuple. » Cf. 28 décembre 1830, et 17 janvier 1831. *De l'abolition des concordats*, t. II, p. 43-47, 235-241,

De toutes les servitudes imposées à l'Église de France par le concordat et même par les articles organiques, la plus lourde, aux yeux de l'*Avenir*, était certainement la nomination des évêques par le gouvernement. L'*Avenir* la dénoncera souvent mais jamais avec plus de véhémence que le 25 novembre 1830, dans un article de Lacordaire, intitulé *Aux évêques de France*, t. I, p. 311-315. A propos des nominations épiscopales que venait de faire le ministère Laffitte, successeur depuis le 2 novembre du ministère du 11 août, il s'écriait : « La nomination de vos collègues dans l'épiscopat est désormais dénuée de toute garantie législative et morale, désormais livrée en proie aux ministères rapides qui vont se succéder et saisir, en passant, l'occasion d'emporter votre hiérarchie avec la leur... Depuis que la religion catholique n'est plus la religion de la patrie, les ministres de l'État sont et doivent être dans une indifférence légale à notre égard. Est-ce leur indifférence qui sera notre garantie ? Ils sont laïcs; ils peuvent être protestants, juifs ou athées. Est-ce leur conscience qui sera notre garantie ? Ils sont choisis dans les rangs d'une société imbue d'un préjugé opiniâtre contre nous... Est-ce leur passé... ? Ils n'ont ouvert la bouche que pour nous menacer, ils n'ont étendu la main que pour abattre nos croix... Voilà les hommes de qui vous consentiriez à recevoir vos collègues dans la charge de premiers pasteurs ! L'épiscopat qui sortira d'eux est un épiscopat jugé... » Et il suppliait les évêques d'agir. L'article fut arrêté à la poste mais publié dans le *Journal des Flandres*. Un procès fut intenté à Lacordaire. Voir dans l'*Avenir*, 29 mars 1831, *De la nomination des évêques par le gouvernement; Ibid.*, t. III, p. 393-396; les articles relatifs à la nomination de l'abbé Guillon à l'évêché de Beauvais, etc.

β) *La suppression du budget des cultes.* — « Quiconque est payé dépend de qui le paie », disait Lamennais dans l'*Avenir* du 18 octobre 1830, t. I, p. 28. « Nulle liberté possible pour l'Église qu'à une condition, la suppression du salaire que l'État accorde annuellement au clergé. » Si l'on objecte : Il faut que le prêtre vive, Lamennais répond : « Avant tout, il faut que l'Église vive, et sa vie est attachée au sacrifice qui lui rendra la liberté. » Et pourquoi s'inquiéter ? « La Providence ne délaisse point ceux qui se confient en elle. Le zèle créera des ressources immenses. » L'Irlande le prouve bien. — Quatre articles intitulés : *De la suppression du budget des cultes*, des 27 et 30 octobre, 3 et 5 novembre 1830, *ibid.*, t. I, p. 124-127, 155-158, 179-183, 197-200, examineront la question plus à fond. Le 15 novembre, Lacordaire, répondant à cette question qu'avait posée et négativement résolue le journal légitimiste *La Quotidienne* : « Le clergé doit-il renoncer à sa dotation ? le peut-il ? » affirmera, t. I, p. 250-254 : Il le peut, car « quoiqu'il soit comptable envers ses successeurs de ce dernier débris de leur patrimoine, il est une chose plus précieuse encore dont il est comptable envers eux, un dépôt plus ancien dont il est écrit qu'on vendra tout pour l'acheter. » Ceux qui ont fondé le patrimoine de l'Église l'ont fondé pour son bien et non pour la perdre. D'ailleurs Pie VII, quand « il consacra la spoliation de nos biens en échange d'une modique indemnité,... n'attendit pas la procuration de l'avenir. » Il le doit : « Catholiques asservis », pour être libres une force nous manque : ce n'est ni le nombre, ni les lois, ni la foi, c'est la dignité. Nous acceptons d'être « payés par nos ennemis, par ceux qui nous regardent comme des hypocrites ou des imbéciles. Notre dotation nous ôte toute dignité, tout honneur, toute force morale, elle nous fait des cœurs d'esclaves. » Le 30 novembre 1830, nouvel article sur le *Salaire des prêtres* pour répondre à cette objection : Le budget du clergé est une indemnité : le clergé n'a donc pas à y renoncer; il lui serait dû même sous le régime de la séparation. L'*Avenir* ne discute la question ni au point de vue juridique, ni au point de vue historique. S'appuyant sur les faits et sur un article du *Journal de Paris*, il montre que l'État entend bien faire de cette indemnité un *salaire* et du clergé un *corps de fonctionnaires*. Enfin, le *Correspondant* ayant écrit, à propos de cette question : « C'est aux évêques seuls, réunis en assemblée du clergé de France, de décider avec l'appro-

bation du Saint-Siège; jusque-là nul prêtre n'a isolément le droit de refuser son salaire, nul ministère n'a le droit de refuser de le payer, nul écrivain catholique n'aurait celui de provoquer une telle violation d'engagements sacrés », l'*Avenir* du 8 décembre 1830 répond qu'un évêque, le clergé d'un diocèse, un prêtre isolé même ont le droit de renoncer au traitement de l'État. « Un accident, un mot, un élan, un évêque, un simple prêtre, peuvent sauver l'Église de France, et nous nous soucions peu de ces idées systématiques qui ne mènent à rien et qui lient la pensée dans un embarras inextricable de lois ou de convenances imaginaires.» *Sur la suppression du salaire ecclésiastique*, t. I, p. 390, 391.

Une chose embarrassa davantage l'*Avenir*. Ce fut dans la *Lettre adressée, en date du 13 décembre, aux Membres du Congrès national de la Belgique, par S. A. C. le prince de Méan, archevêque de Malines* «pour les engager à garantir à la religion catholique cette pleine et entière liberté, qui seule peut assurer son repos et sa prospérité », le passage où ce prélat demandait un traitement pour le clergé comme la juste indemnité des biens abandonnés par l'Église à l'État, 23 décembre 1830, t. II, p. 11. Le 24 décembre, l'*Avenir* disait : « Le seul point sur lequel M. l'archevêque de Malines ne soit pas d'accord avec nous, est relatif au traitement du clergé. » Il expliquait ainsi cette différence d'attitude : La nation belge est foncièrement catholique; peu lui importe de pourvoir à son culte d'une façon ou d'une autre. « C'est toujours la nation qui honore son culte... » La France au contraire est divisée. Les incrédules paient l'impôt du culte comme les croyants, cet impôt est donc odieux; il affaiblit l'Église « parce qu'on suppose que sans lui l'Église périrait ». Ensuite, « les catholiques belges ont une position patriotique, et on ne profitera pas de leur traitement légal pour les asservir. » Ils veulent, en plus, des garanties. Mais en France! — Enfin, « l'Église belge donnerait un plus bel exemple si elle renonçait à ce dernier lien avec l'État... et nous croyons qu'elle n'y perdrait rien. L'or de l'Égypte devint funeste dans le désert aux Hébreux fugitifs. » *Sur la lettre de l'archevêque de Malines*, *ibid.*, p. 14, 15.

f. Le droit commun ou les libertés communes pour le clergé. — La séparation suppose aussi que le clergé acceptera le droit commun ou, comme s'exprime plus souvent l'*Avenir*, les libertés communes. Le *Courrier français* ayant rappelé « à cette portion du clergé que représente l'*Avenir* », qu'être libre, ce n'est point « s'affranchir de la loi commune et imposer aux autres sa loi particulière »; nous le savons, répond l'*Avenir*, le clergé veut entrer dans la loi commune, ne plus être régi par des ordonnances et une législation spéciale, privilégiée. T. I, p. 362. Déjà, le 23 octobre, il avait demandé l'abrogation des articles du Code pénal concernant le clergé et qui le soumettaient à une législation d'exception. T. I, p. 100-104. Plus tard, à cette question qu'avait posée le *Correspondant* : l'autorité civile a-t-elle le droit de s'opposer au mariage d'un prêtre catholique ? l'*Ami de la religion* ayant répondu : il en a le droit, l'*Avenir*, protesta : Si la séparation existe, dit-il, « la loi religieuse est séparée de la loi civile, » et le prêtre, aux yeux de la loi, n'est qu'un citoyen. *Du mariage civil des prêtres*, *ibid.*, p. 435-439. Enfin, la Chambre des députés ayant agité et résolu il en a le droit cette question : l'épiscopat peut-il être un titre à la pairie ? l'*Avenir*, approuva le député de Grammont « dans la personne duquel la religion et la liberté avaient fait une alliance qui ne s'était jamais démentie », d'avoir protesté, au nom de l'une et de d'autre, contre l'idée d'attacher un privilège politique à l'épiscopat. Comme citoyen, l'évêque peut être appelé à la pairie, s'il peut y être élu et s'il l'est; comme évêque, il n'a droit à rien dans l'ordre politique. T. VI, p. 453-455.

g. La réforme intellectuelle de l'Église. — « Tout se tient dans l'homme », et il y a « intime connexité entre la religion ou la forme du vrai, la politique ou la forme du juste, et la littérature ou la forme du beau ». L'Église qui doit assurer l'unité des intelligences doit donc prendre la direction des esprits et de la science, comme inspirer la politique. Or, un préjugé tenace, créé par le despotisme gallican, accepté par les théologiens, « confondant les abus avec l'usage », aussi bien que par les ennemis de la religion, particulièrement au XVIII[e] siècle, a séparé de la religion, la philosophie et la littérature, comme la liberté, et fait passer le christianisme pour « un obstacle au mouvement et au progrès de l'humanité». Il faut détruire ce préjugé. « Catholiques, il s'agit pour votre religion de vaincre ou de mourir; brisez ce préjugé fatal. Prêtres, reparaissez au milieu des nations qui vous ont méconnus, le sceptre intellectuel à la main. » *De la liberté en littérature* (deux articles), t. II, p. 24-30, 95-100.

Mais pour ressaisir la direction des intelligences, l'Église doit adapter son enseignement à leurs exigences. Lamennais avait déjà exposé des vues semblables, dans son livre, *Des progrès de la Révolution*, organisé selon elles les études à Malestroit ; il les reprend dans l'*Avenir*. Mais il ne fait pas sienne la phrase déjà citée du *Globe*, 2 janvier 1831 : « Le dogme chrétien n'est plus en harmonie avec les besoins moraux, intellectuels et matériels des sociétés modernes. »

Il faut se souvenir de deux idées souvent exprimées dans l'*Avenir*: l'humanité évolue comme l'être humain et sous la poussée chrétienne elle vient de passer, pour ainsi dire, à l'âge d'homme. D'autre part l'Église, « en demeurant immuablement la même, » revêt successivement, cela est de son essence, soit dans l'intelligence de l'homme, soit dans la société, des formes diverses à mesure que l'une et l'autre se développent sous son influence. Ainsi « le dogme invariable revêtait nécessairement une forme nouvelle dans l'intelligence développée de Bossuet, ou était mieux conçu de lui que lorsqu'il bégayait dans le premier âge les éléments de la doctrine chrétienne. » Et, de même que l'Église doit modifier « ses modes de relation avec la société selon le progrès » de cette société, de même elle doit lui approprier son enseignement. Qu'on l'entende bien : il ne s'agit pas de transformer « le mode selon lequel l'esprit possède l'infini, ou foi, mais le mode selon lequel il possède le fini... conception, science. » Cf., art. LAMENNAIS, t. VIII, col. 2515, 2516.

Or, « la science catholique est à créer. » Le Moyen Age ne l'a pas créée; « il négligea l'étude indispensable des phénomènes; » puis « l'École n'admettait que les procédés purement logiques, elle tuait par cela seul toute invention et ne pouvait produire qu'une science verbale, abstraite et vide. » Sa méthode eût-elle été bonne, il se fût trouvé arrêté par ce fait que les plus puissants esprits eux-mêmes ne peuvent dépasser les conceptions de leur siècle; c'est pourquoi ceux du Moyen Age « n'avaient pas pénétré assez avant dans le dogme catholique pour y découvrir et en dégager, en quelque sorte, les lois universelles de la création. » Aujourd'hui que le monde a progressé, « l'esprit humain, fatigué de l'insuffisance et du désordre de la science actuelle, » attend la science catholique. « Des notions certaines de la foi sortira tôt ou tard, peut-être bientôt, une véritable philosophie conforme aux besoins du temps,... qui ramènera les divers ordres de connaissances à l'unité,... en unissant de nouveau et plus étroitement ce qu'unit à jamais la nature des choses, la croyance et la conception, Dieu et l'univers, et les esprits rebelles, obligés désormais de vivre

hors de la foi et hors de la science, reviendront de toutes parts au catholicisme. » T. v, p. 182-190.

4. « *L'Avenir* », *l'Europe et le monde.* — *L'Avenir* s'occupait directement de la France, mais son libéralisme mystique aspirait à devenir universel.

Une Europe nouvelle, un monde nouveau se préparent. « Quelque chose nous dit que nous assistons au jugement dernier des gouvernements qui se crurent des dieux, écrit Gerbet; notre âme porte le poids d'une grande époque. » T. II, p. 43. L'œuvre du Congrès de Vienne ne saurait plus satisfaire « à la civilisation de l'époque ni aux besoins de l'équité », dit d'Eckstein. T. VI, p. 13. L'œuvre des rois de la Sainte-Alliance est impie. Sans doute : ils ont placé leur victoire sous la garde de la religion, en fondant l'alliance qu'ils ont appelée sainte. Mais ils n'y ont point convié « le vicaire visible de Dieu », et ils partagèrent « l'Europe catholique et protestante sans tenir compte des croyances des peuples et des souvenirs les plus sacrés». S'ils « mirent en tête de cet acte sanglant le nom de Dieu », c'est « comme Voltaire l'avait mis au frontispice du temple où il participait aux mystères des chrétiens ». T. I, p. 393, 394. L'*Avenir* est particulièrement hostile aux puissances du Nord, gardiennes intéressées de cet ordre de choses.

Ce que Dieu veut, c'est restaurer, mais avec des nations, parvenues à l'âge de l'affranchissement, la *chrétienté*. L'instrument de Dieu dans cette œuvre c'est la France, « l'Europe étant gouvernée par la France et le monde par l'Europe. » « Libéraux catholiques, catholiques libéraux (de France), continue Rohrbacher, une vierge de Lorraine a sauvé la France, un ermite de Picardie, Pierre, a sauvé l'Europe, d'autres pêcheurs de Galilée ont sauvé le monde. Si nous écoutons la voix de Dieu, il opérera par nous ces trois merveilles à la fois. » T. II, p. 346. Et d'Eckstein attend de la France qu'elle fonde la nouvelle politique européenne, et qu'elle la fonde « sur la justice et non sur la conquête ». T. VI, p. 13.

Mais l'Église surtout est l'émancipatrice prédestinée des nations. « La liberté des peuples a pour condition, pour base nécessaire la liberté de l'Église », dit Lamennais, t. II, p. 155. « Dieu donc brise les fers de son Église par la main des peuples, afin que l'Église affranchie rende aux peuples ce qu'elle aura reçu d'eux, » et les constitue dans la liberté, la fraternité et l'unité chrétienne. T. I, p. 417; t. II, p. 155. Dès lors, l'*Avenir* applaudit aux efforts des peuples catholiques opprimés, Irlande, Belgique, Pologne, et même Italie, pour recouvrer la liberté et l'indépendance, des populations catholiques en pays protestants, Allemagne, Angleterre, Suède, pour y rendre la liberté et la vie à l'Église. Au second semestre de 1831, en même temps que la France, les membres du conseil de l'*Agence* partagèrent l'Europe à leur action : de Coux eut la Belgique; Lacordaire, provisoirement remplacé par d'Ault-Dumesnil, la Suisse et l'Italie; Montalembert, remplacé de même par Combalot, la Pologne, la Suède et l'Allemagne. — Au moment où se fondait l'*Avenir* l'Irlande et la Belgique étaient soulevées, celle-ci déjà presque victorieuse; bientôt ce sera la Pologne, 20 novembre. L'*Avenir* les soutint toutes trois.

a) *L'Irlande.* — Ce fut Montalembert surtout, l'admirateur passionné de Grattam et d'O'Connell, qui plaida dans l'*Avenir* la juste cause de l'Irlande. Il revenait de ce pays et il rêvait d'en écrire l'histoire, lorsque, le 5 novembre 1830, il devint le collaborateur de Lamennais. Cf. Lecanuet, *Montalembert*, t. I, c. V. Sous la forme d'une lettre aux rédacteurs de l'*Avenir*, intitulée *Du catholicisme en Irlande*, il montre en trois longs articles le lamentable état de l'Église irlandaise, à laquelle la soi-disant *émancipation* n'a apporté aucun soulagement et qui ne peut retrouver un peu de bonheur que par le *désétablissement* de l'Église officielle. Mais quel modèle que « ce peuple de héros, toujours prêt à devenir un peuple de martyrs », que ce clergé national qui, en face du clergé anglican, parasite enrichi, a pris pour devise : Liberté, pauvreté! T. II, p. 72-81, 135-149, 243-254. Puis, les 26 janvier et 7 février 1831, il parle « de l'état politique passé et présent de l'Irlande ». *Ibid.*, p. 311-317, 487-493.

En même temps, l'*Avenir* relève tout ce qui peut rendre odieuse la domination de l'Angleterre sur l'Irlande; ainsi fait de Coux, le 25 juin 1831, *De l'état des pauvres en Irlande*, t. v, p. 125-131. Quand une famine désole la province occidentale, l'*Avenir* ouvre en France et en Belgique une souscription qui atteint bientôt 70 000 francs. Aussi, réunis à Athone le 24 octobre 1831, les huit évêques de cette province faisaient transmettre, par l'archevêque de Dublin, « leurs remerciements aux rédacteurs du *journal véritablement chrétien, l'Avenir*... » T. VII, p. 90-93. Le 15 novembre, avant de se disperser, ses rédacteurs « abreuvés d'autant de regrets que si l'alliance de *Dieu* avec la *Liberté*, si catholique en Irlande, cessait de l'être en France, remerciaient à leur tour les évêques irlandais « de leur approbation ». L'*Avenir* suit également avec attention le mouvement de réformes en Angleterre, dont il attend plus de liberté pour l'Église. Il a des paroles très dures pour le régime fait aux ouvriers et aux pauvres dans la crise sociale et économique que traversait alors ce pays. T. I, p. 246-249, 284-288.

b) *La Belgique.* — L'*Avenir* suit pas à pas la Belgique naissante. La cause de la Belgique devient la sienne; il aura pour collaborateurs ordinaires un Belge, Bartels, pour collaborateurs extraordinaires, le chef des libéraux, de Potter, et les chefs des catholiques, de Mérode, de Robiano de Borsbeck, Vilain XIIII, de Beaufort.

La Belgique lui est chère parce qu'elle réalise son programme presque entièrement. Non seulement l'*Avenir* l'applaudit de s'être soulevée, mais il la donne pour modèle à la France et au monde. Il soutient toutes ses revendications contre la diplomatie hésitante, contre la politique française qui manque de confiance en la liberté, contre la presse libérale hostile à l'influence catholique en Belgique. Ainsi, en janvier 1831, le *Temps*, qui cependant « s'intitulait encore *Journal du Progrès* », publiait un article hostile à l'indépendance de la Belgique. Ce pays, disait-il, n'a vu qu'une chose : les catholiques et leur triomphe; n'a eu qu'un but : chasser les Hollandais, uniquement parce que protestants. Il s'est laissé conduire par ses prêtres; de là « inexpérience, brusquerie, imprudence et présomption ». Et que va-t-il devenir ? « un royaume fabriqué à l'usage du système catholique », une résurrection du Moyen Age, quelque chose comme « serait l'Irlande émancipée et libre de l'Angleterre ». *Le vieux libéralisme français opposé à la liberté de la Belgique*, t. II, p. 204-207. L'*Avenir* se hâte de réfuter cet article, t. II, p. 217-220. Il pousse aussi la Belgique vers les solutions intransigeantes, par exemple, sur la question territoriale, et il la presse de s'ériger en république, puisqu'elle ne trouve pas de roi et que son ancienne situation est contraire à son intérêt. T. IV, p. 329-334.

c) *La Pologne.* — Ses sympathies vont plus encore à la Pologne. Sa révolte est *sainte*. La Pologne a pour elle la justice : « La force ne peut prescrire en trente ans contre une nation dix fois séculaire. » Cette nation est catholique; peut-elle rester « la proie d'un barbare schismatique »? T. II, p. 19-21. L'*Avenir* publie « une analyse fidèle, dans laquelle aucun point de quelque importance n'a été omis », du « manifeste extrêmement long » du peuple polonais, *ibid.*, p. 283-286, ouvre sur la demande du *Comité central* formé à Paris en faveur de la Pologne, une souscription, et proteste contre le

délaissement où l'abandonnent l'Europe et principalement la France, 29 janvier 1831, *De la souscription pour les Polonais*, t. II, p. 335-340. Le 4 février, nouvel article — une lettre d'Allemagne — pour démontrer par des faits que « les siècles passés n'offrent rien de semblable dans les annales de la tyrannie » au despotisme russe. *Ibid.*, p. 434-439. Et quand, après un moment d'arrêt salué comme une *Intervention de la Providence en faveur des Polonais*, 15 avril 1831, t. III, p. 484-488, les revers se multiplient, l'*Avenir* a, de nouveau, une longue malédiction contre les rois qui ont abandonné la Pologne. « Nous ne leur demandons rien, dit-il, mais nous voulons séparer notre cause de la leur et protester, comme Daniel, que nous sommes purs de ce sang qui est versé. Ce sang coule pour la France, pour le Christ et pour la liberté. Comment nous tairions-nous sur lui à cause du silence des rois ? Les rois et les peuples n'ont plus les mêmes lèvres; que chacun songe à son honneur... Les rois courent à leur perte. Dieu n'en veut plus... Dieu veut sauver la religion par la liberté. Les rois ont abandonné la Pologne; c'est une preuve que leur heure est venue. » 9 juin 1831, *Bataille d'Ostrolenka*, t. IV, p. 480, 481. Enfin, le 26 juillet, était publiée dans l'*Avenir*, le 28, affichée dans Paris, une *Pétition en faveur des Polonais*, datée du 25, où, au nom des catholiques français, le conseil de l'*Agence générale* demandait *A Messieurs les Pairs et les Députés* d'intervenir « pour conserver à la Pologne son indépendance, à la France son honneur ». « Les plus saintes lois, celles de la justice et de l'humanité, subissent, au milieu du silence des rois, la plus éclatante violation. Si vous êtes impuissants à sauver la justice, les passions se chargeront de vous prouver que vous l'êtes aussi pour sauver l'ordre, et l'anarchie se vengera sur vous des injures de la liberté. » T. V, p. 388-390. C'est Lamennais lui-même qui annonce le 17 septembre la prise de Varsovie : « Que chacun, dit-il, garde ce qui est à soi; aux vrais enfants de la Pologne une gloire pure et immortelle; au czar et à ses alliés la malédiction de quiconque porte en soi un cœur d'homme; à nos ministres, leur nom; il n'y a rien au-dessous. » T. VI, p. 240.

d) L'Italie ne pouvait échapper à la crise. Mais ici, les mouvements sont l'œuvre des sociétés secrètes, ennemies du catholicisme qu'elles disent l'allié naturel du despotisme.

A la fin de 1830, vu le principe de non-intervention proclamé par la France, vu en Italie la vacance des trônes de Piémont, de Sicile, de Rome surtout, les carbonari du dehors et du dedans crurent pouvoir agir. En novembre, les deux fils de l'ex-roi de Hollande, Napoléon et Louis Bonaparte, tentaient de soulever Rome, aux cris de *Italie et Liberté*. Ils échouaient; mais, au début de février, les conjurés réussissaient dans l'Italie moyenne. Modène, Parme, les Légations proclamaient la déchéance des anciens gouvernements, les villes de Romagne se groupant autour de Bologne. — L'*Avenir*, qui avait appelé à la liberté catholique, avec l'Irlande, la Belgique et la Pologne, « l'Italie pensive et souffrante », Gerbet, 28 décembre 1830, *De l'abolition des concordats*, t. II, p. 49, proclame naturellement à cette nouvelle le bon droit de l'Italie : « L'Italie souffre. Plusieurs États y ont perdu leur nationalité... De plus, le régime que les puissances de 1815 avaient établi en Europe, s'est étendu sur l'Italie. » Mais il déplore que le mouvement soit sorti « des souterrains où l'on jure la liberté en menaçant le Christ. » T. II, p. 155-160. Quant aux États romains, des réformes plus appropriées à leurs temps eussent pu y être faites. Léon XII, Pie VIII y avaient pensé, mais les peuples n'ont pas seuls perdu la liberté. Nul ne peut nier d'ailleurs « la douceur du gouvernement romain et Grégoire XVI a compris les besoins du monde. » *Ibid.*, p. 159, 160. Et quelques jours après, les insurgés se montrant de plus en plus hostiles au pape, l'*Avenir* s'écriera : « Autant la cause catholique des Belges et des Polonais nous inspire de sympathie, autant nous ressentons d'horreur pour ces révolutionnaires des États pontificaux, qui n'ont pas même un seul prétexte à présenter au monde ; dont les plaintes ne sont que des cris de haine. » T. III, p. 254. Toutefois, au 30 avril, il protestera contre l'édit de répression du 14, publié à Rome par le prosecrétaire d'État, Bernetti. « C'est avec un sentiment de douleur profonde, dira-t-il, que nous l'avons lu. Toutes les règles de la justice criminelle sont oubliées dans cet acte... à jamais regrettable. Il nous apprend combien sont pesants les services rendus aujourd'hui par le bras de l'homme à l'Église catholique. » T. IV, p. 121-125. D'Eckstein, le 3 mai, dira encore : « Le cardinal Bernetti a fait une faute et une grande faute... Je n'ai aucune estime pour la *conspiration* italienne... Mais enfin l'Italie a des besoins d'affranchissement... Rome ne doit ni révolutionner, ni encourager la révolution : ce serait d'ailleurs un suicide. Mais elle doit reconnaître les besoins profonds de la liberté et de l'humanité, mettre sa politique italienne d'accord avec sa politique catholique et universelle. » 3 mai 1831, *De Rome dans le présent et dans l'avenir*, t. IV, p. 169.

e) Dans l'Allemagne, où la Prusse absolutiste et l'Autriche de Metternich se disputent l'influence, le contre-coup de Juillet ne fut pas très profond. Autre chose d'ailleurs y intéresse l'*Avenir*. C'est « la position de l'Église et l'état de la religion ». L'Église est asservie : fébronianisme, joséphisme, protestantisme, tout travaille à lui enlever les libertés nécessaires. Or l'épiscopat accepte volontiers cet asservissement et semble n'avoir qu'une pensée : s'affranchir de Rome. La situation est surtout sensible dans la nouvelle province ecclésiastique du Haut-Rhin, qui venait d'être créée avec Fribourg-en-Brisgau pour métropole, et dans le *Rheinland* prussien. Ici où le roi Frédéric-Guillaume III tente d'assimiler le catholicisme au protestantisme, il faut que d'humbles prêtres refusent d'appliquer la législation prussienne dans les mariages mixtes, pour que l'épiscopat rhénan s'occupe de la question — et en quel sens ! Des évêques de la province du Haut-Rhin, quand les gouvernements intéressés ont publié les 39 articles de Francfort, la plupart attentatoires aux droits de l'Église et qui renouvellent la *pragmatique* de 1818 condamnée par Pie VII en 1819, un seul, celui de Fulda, protesta; ceux de Fribourg, Rottembourg et Limbourg, acceptèrent silencieusement; celui de Mayence, Burg, applaudit. « Ce n'est plus une hyperbole de dire, écrit le correspondant de l'*Avenir*, que, chez nous, *les véritables chefs des Églises ce sont les Souverains*, qui exerçent leur pouvoir en matière de *juridiction* par leurs conseils auliques du culte et de l'instruction, et en matière d'*ordination*, par des coadjuteurs suffragants appelés évêques. » Dans la même province on parle couramment d'abolir le célibat ecclésiastique, et ce sont les fidèles qui obligent l'évêque de Mayence à protester.

L'*Avenir* conclut de ces faits : « La servitude, l'avilissement, la mort : voilà désormais les suites inévitables de l'union de l'Église et de l'État. On y voit encore ce que sont aujourd'hui les concordats, » comment les gouvernements « tournent contre l'Église elle-même la nomination des évêques. En Allemagne comme en France, la religion ne peut être sauvée que par la liberté, et la condition nécessaire... est la séparation totale. » T. I, p. 289-293, 409-472.

Puis, sous l'influence de la Prusse qui lui livrait les universités, le protestantisme de toutes nuances avait pris « une certaine apparence de supériorité intellectuelle, humiliante pour les catholiques », n. 38, 20 no-

vembre 1830. Mais heureusement, et l'*Avenir* signale la chose avec joie, car c'est encore la confirmation de l'une de ses idées, une élite intellectuelle, semblable à celle qui le dirige, a ressuscité la science catholique à Vienne, à Munich surtout, quoique à Munich le roi Louis n'ait pas compris tout le rôle puissant que le catholicisme lui permettait ; par la science, cette élite rendra à l'Église son influence sur les gouvernements et sur les peuples et la rattachera à Rome. A Vienne, c'est Frédéric Schlegel, qui vient de mourir, 1829, Gunther, et Pabst son disciple; à Munich c'est Baader, le contradicteur de Hegel, Gœrres, Dœllinger, Mœhler, et autour d'eux, ici ou là, Sengler, Klee, de Kerg... T. IV, p. 466-474. Ils admirent Lamennais et partagent les idées philosophiques et politiques de l'*Avenir*, et ils les soutiennent dans le *Catholique de Spire*. L'un d'eux, Baader, publie à Munich une *Lettre à M. le vicomte Ch. de Montalembert sur les doctrines de l'Avenir* que le journal fait traduire et publie, 11 mai 1831, t. IV, p. 240-249. Cf. Goyau, *L'Allemagne religieuse, Le catholicisme, 1840-1848*, t. II, *passim*.

f) L'*Avenir* s'occupe également de l'*Espagne* et du *Portugal:* « La Péninsule, dit-il, ne peut être régénérée que dans un sens catholique, et c'est du clergé lui-même, lorsqu'il cessera d'avoir peur du faux libéralisme, que nous attendons ces réformes qui donneront à l'Espagne et au Portugal les libertés qui lui manquent, » t. V, p. 75-81; de la *Hongrie* où vivent « des sentiments de liberté favorisés par un clergé qui jamais n'accueillit les doctrines serviles du gallicanisme », *ibid.*, p. 213-215; de la *Suède*, t. IV, p. 298-306 ; de la *Hollande*, où « quelques jeunes prêtres commencent à comprendre que le catholicisme n'a d'autre avenir que *Dieu et la liberté* ». T. VI, p. 414-418.

5. *Le libéralisme catholique international. L'Acte d'Union.* — Ce n'est donc pas seulement la France, mais toutes les nations que l'*Avenir* convie à réaliser son programme : *Dieu et la liberté;* c'est logique.

L'idéal, ainsi résumé, fruit du catholicisme, est universel comme lui. Non seulement chaque nation doit trouver par lui l'unité mais « il constituera les nations elles-mêmes dans une seule et grande société. *Et erit unum ovile.* » Lamennais, *Avenir de la société.* De là, à conclure que tous les amis de Dieu et de la liberté sont solidaires et qu'ils doivent unir leurs efforts pour le résultat commun, il n'y avait qu'un pas. Dès le 18 novembre 1830, un mois après l'apparition de l'*Avenir*, le journal hollandais *De Ultramontaan*, qui allait devenir *De Morgen Star*, proposait à l'*Avenir* une entente entre les journaux catholiques de tous les pays « pour coopérer avec plus d'ensemble au triomphe de la liberté catholique ». T. I, p. 279. Et c'est bien dans le sentiment de cette solidarité que l'*Avenir* avait appelé tous les amis de Dieu et de la liberté au secours des peuples opprimés, que ses rédacteurs entraient en relation avec les catholiques éminents de l'étranger et que, dans le second semestre de 1831, l'*Agence générale* étendait son action à d'autres pays. Enfin, avant de partir pour Rome, le comité de rédaction de l'*Avenir* voulut organiser cette solidarité internationale et fonder la fédération de tous les vrais amis de la liberté, leur donner un programme commun et les orienter vers une action commune. Dans le dernier numéro de l'*Avenir* parut donc un manifeste intitulé ACTE D'UNION, *proposé à tous ceux qui, malgré le meurtre de la Pologne, le démembrement de la Belgique et la conduite des gouvernements qui se disent libéraux, espèrent encore en la liberté du monde et veulent y travailler.* Ce préambule s'adresse d'abord aux catholiques « irlandais et anglais, belges, allemands et français », c'est-à-dire des pays constitutionnels « où le développement de la liberté dépend du concours actif de tous les citoyens », et les invite à « un vaste concert d'efforts pour défendre, avec la liberté religieuse, toutes ces hautes et nobles franchises qui sont la patrie commune des peuples libres ». A eux ce rôle tout d'abord : « Le catholicisme constitue déjà une grande fédération morale des peuples, » puis l'Église a besoin des libertés politiques inséparables de la liberté religieuse et la liberté a besoin du catholicisme, éternel principe d'ordre et de vie. Qu'un immense cri de liberté retentisse donc à travers tous ces pays : la liberté effective vaut mieux que toutes les chartes et, entre les nations, se formera une fraternité infiniment supérieure à tous les liens de la diplomatie.

De même qu'il a tenté de rallier en France « tous les honnêtes gens » à son programme, l'*Avenir* invite « tous les partisans de la liberté égale pour tous », tout honnête homme, quelles que soient ses opinions religieuses, tous les gens de bien à signer cet acte. Il est conçu dans des termes tels qu'ils le peuvent. — *La Grande Charte du siècle* ou l'*Acte d'Union*, proclamait : *a*) les libertés de conscience et de culte, de presse, d'enseignement et d'association. « Le pouvoir constitutionnel a seulement le droit et le devoir de réprimer les crimes et les délits, qui attenteraient matériellement à ces libertés ou à quelque autre droit civil et politique des citoyens. » — *b*) Le pouvoir constitutionnel ne peut exercer son action « que dans l'ordre des intérêts matériels », et, dans cet ordre il doit tendre à remettre les affaires aux intéressés; l'État n'ayant ici d'autre fonction que de maintenir l'unité et l'harmonie. — *c*) « En application de la loi de justice et de charité, l'on doit tendre incessamment à élever l'intelligence et améliorer la condition matérielle des classes inférieures pour les faire participer de plus en plus aux avantages sociaux. » Les membres de l'Union s'engageaient à défendre ces principes et ces libertés, « à user de leurs droits civils et politiques dans ce but, se promettant réciproquement, à cet égard, aide et secours par tous les moyens légaux. » Ce n'était là que le programme déjà développé par l'*Avenir*. A la Sainte-Alliance des rois, l'*Avenir* opposait la Sainte-Alliance des peuples.

On a reproché à l'*Avenir* d'avoir fait l'apologie des révolutions et d'avoir « approuvé toutes les révolutions faites, applaudi d'avance à toutes les révolutions à faire ». Lettre de Ventura. Ce reproche s'explique par le rôle providentiel que l'*Avenir* prête aux révolutions, à l'appui qu'il donne aux insurgés d'Irlande, de Belgique et de Pologne, à ses appels aux catholiques de briser leurs fers, à la souveraineté du peuple qu'il proclame, à ses déclamations contre les rois, à propos des affaires de Pologne surtout. D'autre part, l'on ne pouvait guère alors parler de liberté sans rappeler les souvenirs de 1793 et les journaux légitimistes exploitèrent habilement des expressions peu mesurées. L'*Avenir* admet « l'amissibilité du pouvoir » et le droit des peuples à l'insurrection ; « le catholicisme réprouve en effet le dogme, que d'aucuns proclament, de la résistance passive au despotisme, qui livrerait les nations à un seul homme pourvu qu'il trouvât quelques bourreaux. » 19 décembre 1830. *Le droit divin des rois exclut il la souveraineté des peuples?* t. I, p. 123, 130 et *Variétés*, p. 131.

Mais l'*Avenir* n'admet aucun droit qui ne soit subordonné au droit et à la justice. « Nous n'admettons disent ses rédacteurs, dans le peuple le droit d'insurrection ou plutôt de défense contre un pouvoir oppresseur que dans le seul cas d'une violation fondamentale, soit de la loi immuable et universelle de justice, soit du contrat qui lie le souverain à la nation. » T. VI, p. 349. Et il s'appuie sur le passage connu de saint Thomas : « Le régime tyrannique est injuste. La destruction de ce régime n'a pas le caractère de sédition. » *Ibid.*, et *Déclaration au Saint-Siège*, t. II, p. 467.

Même alors, il faut craindre les révolutions, car « ces secousses violentes traînent après elles inévitablement tant de troubles et de souffrances! » T. IV, p. 282. Ce sont « des puissances de dissolution ». Humainement, mieux vaudraient les moyens légaux, mais parfois la Providence décide autrement et use des révolutions pour hâter le progrès de l'humanité. T. V, p. 261.

3° *Les luttes de l' « Avenir ».* — La hardiesse du programme présenté par l'*Avenir* explique les oppositions que ce journal va rencontrer aussi bien de la part du monde politique que du monde religieux.

1. *L'opposition de la presse et du monde politique. L' « Agence générale. »* — Dès son apparition, l'*Avenir* se heurta à une forte opposition de presse. Ne cessent de le contredire, d'un côté les organes légitimistes et gallicans : la *Gazette de France*, la *Quotidienne*, surtout l'*Ami de la religion;* d'un autre, les journaux soi-disant libéraux, partisans avec des nuances diverses de la révolution récente, mais ou hostiles à l'Église, autant qu'aux Bourbons, le *Temps*, les *Débats*, le *National*, le *Constitutionnel*, ou défiants à son endroit, le *Courrier français*. Le *Globe*, devenu l'organe des saint-simoniens, continuait à avoir une attitude à part. D'accord avec l'*Avenir* pour juger « rationnelle », étant données les circonstances, la séparation de l'Église et de l'État, et venue l'heure d'une régénération religieuse et politique du monde, il contestait que l'Église fût capable de cette tâche. « La majorité des Français, » avait dit le *Prospectus* de l'*Avenir*, « veut sa religion et sa liberté. » Sans doute, mais dans le pays une minorité avide de désordre ne cessait de manifester son hostilité envers l'Église. Sous l'inspiration parfois des fonctionnaires publics, souvent avec leur appui et presque toujours avec impunité, l'on voyait couramment ceci : croix de mission abattues, églises servant aux exercices de la garde nationale ou ouvertes de force à des cadavres auxquels les prêtres refusaient leurs prières, séminaires envahis, curés violentés dans l'exercice même de leurs fonctions. Un lieutenant général faisait emprisonner un capucin et un trappiste parce qu'ils portaient leur costume religieux, un autre menaçait de faire arrêter comme « vagabonds » les prêtres qui, pour n'être pas insultés, ne porteraient pas leur uniforme; un préfet, celui des Vosges, comparait dans une circulaire, telle partie du clergé « à des animaux immondes qui cherchaient à déraciner l'arbre dont les fruits bienfaisants les ont nourris ». Cf. 1er février 1831, *Procès de l'« Avenir »*, t. II, p. 404-407; 8 février, *Plaidoyer de M. l'abbé Lacordaire*, t. II, p. 511-512. Enfin le gouvernement, uniquement soucieux de limiter la révolution à un changement de dynastie, pratiquait tout simplement la politique religieuse que souhaitait l'opposition libérale sous la Restauration. S'il ne persécutait pas violemment l'Église, il ne pensait pas à l'affranchir, et ne lui ménageait pas les vexations

L'*Avenir* accepta vaillamment tous ces combats pour les droits de « Dieu et de la liberté », attaqués, méconnus, oubliés. Mais persuadé qu'en un tel combat, dans un tel milieu, l'effort isolé est impuissant, il essaya d'organiser « l'action commune ». Lamennais lança l'idée, soutenue par de Coux. Cf. t. I, p. 151-155, 159-163, 217-223, 264-270. Lamennais reprend le plan de l'Association pour la défense de la religion catholique (1828), mais il l'élargit. A la « confédération » qu'il projette, il donne comme but la défense de l'ordre et de la liberté, et il appelle non seulement tous les catholiques mais tous « les honnêtes gens », quelles que soient leurs opinions politiques et même leurs croyances religieuses, leur situation sociale. Ce ne sera pas un parti politique. « L'un préférera la monarchie, l'autre penchera pour la république, mais tous unis dans l'amour de l'ordre, » et par conséquent obéissant « au seul gouvernement qui, dans les circonstances présentes, puisse maintenir peut-être la tranquillité publique, se porteront secours et assistance pour défendre au besoin leurs droits naturels, leurs libertés communes », et les conquérir, s'il le faut. Évidemment, pareille alliance n'est faite que pour « préparer, hâter un meilleur avenir ». Les « confédérés » useront de la liberté de la presse, proclamée par la charte, du droit électoral, — mais il faut imposer aux candidats des volontés précises, — du droit de pétition; enfin « qu'ils aillent se fondre dans cette admirable garde nationale, qui marche au milieu de nous, disait de Coux, comme la raison vivante et armée du pays ». Pour être vraiment puissante, cette « confédération » devait être organisée. Lamennais lui donna pour cadre la commune et le département : « Chaque commune aura son comité qui correspondra avec un comité central établi au chef-lieu du département. » Dès le 22 novembre, l'*Avenir* annonça la fondation de l'*Association catholique des Vosges*, qui déclare professer « les principes dont l'*Avenir* et le *Correspondant* sont les organes ». Le 13 décembre, est annoncée une *Association patriotique et populaire du département de la Moselle*, ses statuts ont une tendance égalitaire et sociale très marquée. Ils se donnent, en effet, entre autres buts : « de hâter les progrès de la raison publique, d'améliorer la condition morale et physique de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre, » et ils parlent de poursuivre « l'abolition de toutes les distinctions arbitraires contraires à l'égalité; l'abolition de toutes les lois conçues dans l'intérêt de certaines classes de la société, au détriment des classes pauvres et laborieuses ». *Ibid.*, t. I, p. 415-419.

Le 18 décembre, l'*Avenir* donnait le prospectus et les statuts d'une *Agence générale pour la défense de la liberté religieuse*, siégeant à Paris, dirigée par un conseil de sept membres, Lamennais, président, Bailly de Surcy, de Coux, Gerbet, Lacordaire, Montalembert et Salinis, et qui devait « servir de lien entre toutes les associations locales », destinées à lutter « contre toutes les tyrannies qui attaqueraient la liberté religieuse ». Elle entend ne s'occuper directement, en effet, que d'affaires religieuses — ce qui touche au libre exercice du ministère ecclésiastique, aux libertés d'enseignement et d'association — tel est son domaine propre. En fait, elle s'occupera aussi de la liberté de la presse. L'*Agence* devait poursuivre à ses frais « devant les chambres et devant tous les tribunaux » les faits contraires à ces libertés qui lui seraient dénoncés par ses membres. L'associé donateur fournissait une cotisation annuelle de 10 francs. Quelques modifications et compléments furent ajoutés à cette organisation. Un huitième membre, d'Ault du Mesnil, puis un neuvième, l'abbé Combalot, entrèrent au conseil directeur; on lui adjoignit aussi un *comité consultatif* de sept jurisconsultes; enfin, dans les derniers mois de 1831, trois membres du conseil se partagèrent la correspondance et l'action : dans l'ensemble de Coux eut l'Ouest et le Centre, Lacordaire, le Nord et l'Est, Montalembert, le Midi, et pareillement la correspondance avec l'étranger, de Coux prit la Belgique, Lacordaire, la Suisse et l'Italie, Montalembert, l'Allemagne et l'Irlande. Cf. 25 septembre 1831, *Agence générale, Extrait du rapport sur les opérations du premier semestre*, avril-octobre 1831, t. VI, p. 341-348, et après la disparition du journal, *Rapport sur les opérations du second semestre de 1831* (octobre-décembre), daté du 1er février 1832, t. VII, p. 381-393. Le mouvement s'étendit : des *associations* se fondèrent à Nantes, à Marseille, à Strasbourg, à Cahors, à Albi; des journaux de province soutinrent la programme de l'*Avenir*, le *Courrier lorrain*, le *Correspondant de Strasbourg* (en allemand), le *Berruyer*, la *Gazette du Nivernais*, le

Mémorial agenais, l'*Union catholique et bretonne*, de Nantes. Aux côtés de l'*Avenir* combat toujours le *Correspondant*, où écrivaient de Carné, de Cazalès, de Champagny, un membre du conseil de l'*Agence*, Bailly de Surcy, à qui l'*Avenir* reproche « une sorte d'indécision, une espèce d'éclectisme chrétien ». No 71, 25 décembre 1830, *Variétés*, t. II, p. 21. Il devait disparaître, faute d'abonnés, le 31 août 1831.

Quelques épisodes donneront une idée plus complète de cette lutte.

a) Les deux procès catholiques. — Trois mois après sa formation, le gouvernement de Juillet, alors que de multiples vexations officielles ou populaires poursuivaient le catholicisme, avait fait des nominations épiscopales; il avait, entre autres, désigné pour Beauvais un abbé Guillon, professeur de Sorbonne, aumônier de la reine, connu pour ses opinions gallicanes. Ce fut, on l'a vu, l'occasion de deux articles dans l'*Avenir;* l'un, du 25 novembre 1830, de Lacordaire, intitulé : *Aux évêques de France;* l'autre, du 26, de Lamennais, intitulé : *Oppression des catholiques.* Tous deux furent saisis à la poste à Paris, leurs auteurs et le gérant Waille cités devant les tribunaux. Le 28, le journal ouvrait une *souscription pour les deux procès catholiques;* il fut entendu et en quelques jours vingt mille francs furent souscrits. Lacordaire et Lamennais, sous des titres différents, « conjuraient les évêques de prendre en pitié l'Église de France, menacée dans sa hiérarchie ». « Le passage qui est principalement inculpé, écrivent les rédacteurs de l'*Avenir*, contenait un précis rapide de nos griefs contre les deux ministères de la révolution de 1830, et tendait à prouver que l'autorité civile ne présentait pas de garantie suffisante pour s'immiscer dans les nominations épiscopales. » T. I, p. 320.

Le procès s'ouvrit le 31 janvier 1831 devant la cour d'assises de la Seine. Lacordaire se défendit lui-même; un avocat de la cour royale d'Angers, M. Janvier, défendit Lamennais : les deux prévenus furent acquittés, l'*Avenir* se félicita de cet acquittement par le jury comme d'une grande victoire : « L'alliance solennelle de Dieu et de la liberté a été consacrée par le *verdict* du jury. » *Ibid.*, t. III, p. 431. Plus vraisemblablement, comme le disaient le *Globe* et le *Courrier français*, les jurés avaient simplement affirmé leur respect de la liberté religieuse. Le 1er février, l'*Avenir* publia en très grande partie le long plaidoyer de Janvier. Lacordaire avait d'abord refusé de publier le sien : « Ma part obscure me suffit, » avait-il dit; puis son silence ayant été attribué « à la crainte de reproduire devant le public les paroles prononcées devant le jury », il reconstitua son discours et le donna dans l'*Avenir* du 8 février, t. II, p. 494-512.

L'*Avenir* n'abandonna pas la question des nominations épiscopales. Guillon justifia cette campagne par son attitude auprès de Grégoire mourant; le clergé de Beauvais, en majorité, se prononça contre lui et il dut donner sa démission. Une ordonnance royale du 9 juillet ayant nommé à l'évêché de Digne l'abbé Rey, grand vicaire capitulaire d'Aix, l'*Avenir* partit de nouveau en guerre. Le gouvernement l'avait nommé, semble-t-il, pour son gallicanisme et son dévouement au régime. L'*Avenir* le juge avec sévérité ainsi que d'Humières nommé à Avignon.

b) L'Agence et les trappistes de La Meilleraye. — Le gouvernement de Juillet et ses fonctionnaires ne s'étaient pas montrés faciles pour les ordres religieux d'hommes. L'*Avenir* avait signalé l'ordre donné par le lieutenant général Delort, commandant la 8e division militaire, « d'arrêter de jour et de nuit tout individu revêtu du costume de capucin ». L'ordre avait eu son contre-coup à Aix où, le 5 janvier 1831, un capucin de soixante et onze ans avait été arrêté au sortir de son couvent comme prévenu de mendicité et de vagabondage. T. II, p. 169-171 et 255-258. Mais, fait plus grave, le 28 septembre, sur une ordonnance de Casimir-Perier, 600 hommes de troupe venaient procéder à la dispersion des religieux, 76 Français et 72 Anglais, vivant à la Trappe de La Meilleraye, depuis quinze ans, c'est-à-dire depuis leur retour d'exil; le *Constitutionnel* applaudit et demanda de semblables exécutions; mais aussitôt l'*Agence générale* intervint. S'étant fait donner procuration pleine et entière par l'abbé de La Meilleraye, Saulnier, qui était également le propriétaire, l'*Agence* adressa d'abord le 20 octobre 1831 une pétition « A Messieurs les députés des départements ». Puis l'*Agence* annonça qu'elle engageait à ses frais une triple action judiciaire : « l'une pour la réintégration du propriétaire de La Meilleraye dans ses biens et droits »; une autre pour requérir « les dommages et intérêts » voulus; une troisième au criminel « contre les auteurs de ces attentats ». La pétition, discutée à la Chambre le 22, n'eut évidemment aucun succès et le tribunal de Nantes se déclara incompétent, 20 janvier 1832. L'*Agence* annonça alors que la question serait portée devant le Conseil d'État, mais elle-même allait mourir. T. VI, p. 383-388, 400-420.

2. *L' « Avenir » et les légitimistes.* — Si les rédacteurs de l'*Avenir* avaient vu finir les Bourbons, sans surprise et sans regret, du moins ils ne les poursuivaient d'aucune haine. Ils s'opposèrent au procès des ministres. Ce procès leur semblait être le procès de la Restauration; il n'y avait qu'un juge, la société; or la société avait rendu la sentence et porté la sanction dans la révolution. T. I, p. 450-453. Mais les légitimistes gardant une attitude hostile à l'égard de l'*Avenir* et de son programme, quand arrivèrent les événements du 14 février 1831, l'*Avenir* fit contre les royalistes un article d'une injuste sévérité. T. III, p. 66-69. Deux jours après, Lamennais adressait *Aux catholiques* un manifeste de même sens et de même ton qu'il signait : « Catholiques, disait-il, des insensés viennent de compromettre tout ensemble et la tranquillité du pays et votre juste cause. Quel délire égare ces hommes? C'est le royalisme..., ce royalisme gallican qui adore premièrement le roi et ensuite Dieu, à condition qu'il sera fidèlement soumis au roi, et qui, naguère, vendait à celui-ci, avec nos libertés religieuses, l'avenir de notre foi. Leur triomphe serait la ruine du catholicisme. Séparez-vous donc à jamais d'eux. » T. III, p. 77, 78; parole imprudentes, dont il devait bientôt reconnaître l'injustice, t. IV, p. 117, et que les journaux légitimistes devaient lui faire expier. Mais, en mars, quand le député Baude eut proposé l'exclusion à perpétuité de la branche aînée des Bourbons et la vente obligée de ses propriétés privées en France, l'*Avenir* protesta. Cette mesure l'inquiétait parce que « d'exception » et « comme le prélude de menaces plus sinistres encore ». L'article, signé H(arel) du T(ancrel) et daté du 18 mars, fut saisi le jour même et un procès fait au journal qui fut acquitté de nouveau. T. III, p. 314-319; cf. p. 293-294, 347-348, t. IV, p. 42-43.

3. *L' « Avenir » et le monde ecclésiastique. L'opposition épiscopale.* — L'*Avenir* trouva des disciples fervents parmi les catholiques plus préoccupés des intérêts de l'Église que de ceux du régime, et aussi dans le jeune clergé. On peut s'en rendre compte aux lettres individuelles ou collectives que reçoit et que publie l'*Avenir* et dont quelques-unes portent des noms destinés à être bien connus, comme Sibour, et aussi au succès des souscriptions que lance le journal. D'autre part, la volonté d'orthodoxie de ses rédacteurs était réelle. *Le Courrier français* ayant vu dans le misérable schisme de Châtel *un premier pas vers l'application des doctrines soutenues dans l' « Avenir »*, il faut voir avec quelle indignation l'*Avenir* rejette l'as-

similation. T. I, p. 321, 322. Il ne semble même pas se douter qu'il puisse sortir de l'orthodoxie, que l'Église puisse le soupçonner. Il est le chevalier de l'Église, il relève toute atteinte à ses droits, à son honneur; et quand le *Globe* a parlé de la *Décadence du catholicisme*, 2 janvier 1831, le 7, l'*Avenir* publie une réponse au *Globe : Mouvement d'ascension du catholicisme* qu'il terminait par ces mots : « Puisque nous sommes jeunes les uns et les autres, nous donnons rendez-vous au *Globe* à la cinquantième année du siècle, dont nous sommes les enfants. » T. I, p. 159-187.

Il avait certes obtenu des résultats : il avait rendu aux catholiques conscience de leur force sociale et obligé par conséquent leurs adversaires à compter avec eux. Dans l'article qu'ils intitulent : *Suspension de l'Avenir*, ses rédacteurs pourront se louer, par exemple, de ce que « ne laissant jamais sans réplique les attaques et les calomnies de journaux ministériels, ou prétendus libéraux contre l'épiscopat et la religion », ils ont obligé ces journaux « à changer de langage et à établir un contraste frappant entre celui qu'ils tiennent aujourd'hui et celui qui remplissait leurs feuilles sous la Restauration ». 15 novembre 1831, t. VII, p. 150. Mais, vainement, ils avaient invité les évêques à prendre la tête de la nouvelle croisade; l'épiscopat s'était tu. On l'appelait, en effet, à un geste qui ne pouvait lui plaire : rompre avec l'État, renoncer de lui-même à une situation officielle, qui, pour avoir ses inconvénients, avait néanmoins ses avantages, au salaire du clergé, peut-être aux églises. Voir t. III, p. 193, 214. La plupart des évêques, en effet, avaient aspiré, pendant toute la Révolution, à la restauration du régime concordataire, et si plusieurs, comme l'archevêque de Quélen, tenaient rigueur à la nouvelle monarchie de ses origines, tous désiraient s'arranger de la situation. Puis cette « dictature » de Lamennais et de l'*Avenir*, soulevant sans aucun mandat les questions les plus ardues et les tranchant sans appel, intervenant dans les nominations épiscopales, acceptée d'enthousiasme par le clergé, proclamée par le *Globe*, ils ne pouvaient l'accepter. Ils n'oubliaient pas non plus que les principes de l'*Avenir* avaient été posés par la Révolution et que l'Église gallicane en avait durement pâti. Enfin, surtout après les articles de l'*Avenir*, sur l'affaire du 14 février, après la lettre du P. Ventura, la presse légitimiste de Paris et de province, qui défendait le vieil idéal politique et religieux de l'Église gallicane, créant partout un état d'esprit hostile à l'*Avenir*, entraîna l'épiscopat. « *L'Ami de la religion et du roi* en tête, » dit l'*Avenir* du 15 novembre 1831, t. VII, p. 154, on commença par nous imputer « une haine implacable pour la dynastie exilée », puis, calomnieusement, « pour se venger d'une différence d'opinion », on attaqua « la vie privée de ceux d'entre nous qui sont prêtres »; enfin, l'on colporta « que nous faisions une scission déplorable parmi les catholiques de France, que nous semions partout un esprit de révolte et d'incrédulité, que nous voulions le mariage des prêtres et que, surtout, nous étions en pleine rebellion contre les évêques de France. On a été jusqu'à nous imputer des desseins de révolte contre Rome ! Oui, contre Rome ! » Cf. t. IV, p. 58-56, 116-117. L'épiscopat garda le silence ou à peu près : « *Un seul* évêque a manifesté son improbation à l'un d'entre nous et encore n'est-il entré dans aucune explication. » Il y eut aussi deux mandements dont un, la *Lettre pastorale de M. le cardinal archevêque de Besançon* (de Rohan) *à son clergé*, 16 avril 1831, prit une importance spéciale parce qu'il était envoyé de Rome. Il était conçu d'ailleurs en termes voilés. L'*Avenir*, qui n'était pas nettement désigné, tenta de donner le change. T. VII, p. 1, 188. Mais plusieurs évêques prirent d'éloquentes rigueurs contre les prêtres ou les séminaristes soupçonnés de libéralisme : « Des destitutions les plus étranges ont été prononcées contre des prêtres » sans reproches; « l'expulsion contre les professeurs des séminaires qui avaient le malheur d'enseigner une doctrine qu'ils croient de Rome, le refus des ordres sacrés infligé aux séminaristes suspects de partager notre doctrine, quelquefois même l'*interdiction ipso facto*, prononcée contre nos abonnés ecclésiastiques. » Cette attitude de l'épiscopat perdit l'*Avenir*. A la fin de 1830, il comptait 2 300 abonnés; trois mois après, le désaveu muet, mais agissant, de l'épiscopat lui en enlevait 800, et comme il avait commencé avec un simple capital de 26 actions de 3 000 francs, en mai 1831, pour ne pas mourir, il dut faire un appel aux catholiques de France, tandis que ses éditeurs belges faisaient un appel aux catholiques de Belgique. Cf. t. IV, p. 175-191, 213-217; t. VII, p. 141-145.

4° *L' « Avenir » et Rome. La lettre du P. Ventura et le silence de Rome.* — L'*Avenir* regarde sans cesse vers Rome. Non seulement ses rédacteurs assurent le pape « de leur soumission sans bornes, de leur amour indéfectible », mais ils lui préparent un grand rôle. Tenu à l'écart par les rois, il n'a pu remplir en ces derniers siècles, sa divine mission, mais dans le monde régénéré par la liberté qui se prépare, il est appelé à faire, « suivant les circonstances du siècle, ce que Grégoire VII faisait, il y a huit cents ans, suivant l'esprit de l'époque où vécut ce grand pontife ». T. VI, p. 398. « Oui certes, il se prépare quelque chose d'extraordinaire, a déjà dit Lamennais... Bientôt une parole puissante et calme, prononcée par un vieillard dans la Cité-Reine, au pied de la croix, donnera le signal que le monde attend de la dernière régénération. » Car, « opérant derechef l'union intime de la foi et de la science, de la force et du droit, du pouvoir et de la liberté, » il pénétrera les peuples « d'un esprit nouveau » et réalisera l'unité chrétienne. T. I, p. 475-479. Pie VIII était mort le 30 novembre 1830; c'est à Grégoire XVI que s'adressaient ces appels.

Or, avertis par une lettre privée du P. Ventura à Lamennais, que toutes les idées de l'*Avenir* ne plaisaient pas à Rome, ayant conscience d'avoir peu ménagé certains « préjugés » et certaines « affections », dans leur hâte d'exposer leurs idées, t. IV, p. 189, et d'avoir ainsi provoqué d'irréconciliables haines, émus aussi par l'hostilité de l'épiscopat qui leur a fait perdre 800 abonnés en trois mois, t. V, p. 428, les rédacteurs de l'*Avenir*, après avoir gagné à Paris les deux procès catholiques, tentèrent de gagner à Rome leur procès.

Tandis que Lamennais répond à Ventura, Gerbet rédige et tous signent le 6 février, pour l'envoyer au nouveau pape, une *Déclaration présentée au Saint-Siège par les rédacteurs de l' « Avenir »*, n. 113, t. II, p. 457-478. Après avoir protesté « de leur soumission sans réserves », ils font une exposition des doctrines de l'*Avenir* ainsi divisée : *a*) *doctrines philosophiques :* doctrine du sens commun et distinction entre l'*ordre de foi* et l'ordre de conception; — *b*) *doctrines théologiques :* ultramontanisme antigallican, théories sur le pouvoir temporel, sur les rapports entre la puissance spirituelle et la puissance temporelle, sur l'union de l'Église et de l'État, sur le droit divin, l'inamissibilité du pouvoir et l'ordre légal; — *c*) *propositions rejetées par l' « Avenir »* sur les mêmes questions; — *d*) *application de ces doctrines à l'état actuel des choses en France.* Et, après avoir rappelé que leur libéralisme est celui des catholiques belges et irlandais, ils supplient « le vicaire de Jésus-Christ, lui renouvelant la promesse de leur parfaite docilité, de les avertir « si, dans ces principes, il y a quelque chose de contraire à la foi ou à la doctrine catholique ».

Or, le 7 février, paraissait dans la gallicane *Gazette de France*, ennemie connue de l'*Avenir*, une *lettre du P. Ventura aux rédacteurs* de ce journal. L'*Avenir* la publia le 9. *Ibid.*, t. III, p. 6-10. Ultramontain et libéral, comme Lamennais, son ami depuis 1824, le religieux n'attaquait pas, dira l'*Avenir* du 8 février, t. III, p. 4, en annonçant l'événement, « le fond des doctrines », mais « nos principes politiques, ou du moins, l'application que nous en faisons à l'ordre de choses actuel ». Ventura reproche en effet à l'*Avenir* « la tendance qu'il semble avoir prise depuis un mois » de « prêcher la révolution au nom de la religion et d'en faire l'expression d'une pensée catholique », d'exalter la souveraineté du peuple au sens démocratique, dans un article « faux, absurde, ruineux, qui lui paraît renfermer tous les principes subversifs des trônes, de la société, de la religion même », de « s'extasier devant la révolution de Juillet, pendant qu'on est environné des ruines qu'elle a accumulées », et comme si « par la nouvelle charte la religion *devait être* affranchie ». La Belgique montre bien ce que l'on peut attendre de la révolution : elle n'a fait « que changer de joug ». Et il demandait à l'*Avenir* un désaveu. Cette fois, « la dissidence » entre Ventura et l'*Avenir* était tombée dans le domaine public; les ennemis du journal se hâtèrent de l'exploiter : « On verra comment à Rome on juge la direction politique de ce journal, » dira la *Gazette de France*, 7 juillet. Irrité de cette arme donnée à ses ennemis, Lamennais publia le 12 février une *Réponse à la lettre du P. Ventura* d'un ton assez vif. T. III, p. 30-42. Il y démontrait sans peine que l'article incriminé (de Rohrbacher) sur *la souveraineté du peuple*, dont il rapproche un autre article du même auteur, du 30 janvier 1831, *Mission du peuple français* t. II, p. 340-347, loin de reproduire les erreurs de Jurieu et de Rousseau, les rejetait expressément et reproduisait l'enseignement des grands théologiens. Il repousse de même, rappelant qu'il a écrit, le 6 janvier, « la révolution la plus juste, même quand elle réussit, traîne après elle de longues et pesantes calamités », l'accusation d'exalter en quelque sorte la révolution pour elle-même et de « s'extasier devant la révolution de Juillet ». Il ne peut s'empêcher toutefois de saluer en elle « le commencement d'une magnifique régénération, et de déclarer que le catholicisme doit attendre beaucoup plus des peuples que des rois ». Le 11 février, Henri de Mérode, Robiano et Vilain XIIII protestaient contre les assertions de Ventura relatives au sort de l'Église dans la Belgique affranchie; le 16, l'*Avenir* insérait leur protestation, n. 125, *Déclaration belge contre les assertions du P. Ventura*. Ce fut la fin de la controverse, mais l'impression subsista, et fut exploitée, que Rome désavouait l'*Avenir*. Une approbation officielle du pape pour la *Déclaration* du 6 février, était de plus en plus nécessaire. Le 8 mars une note de l'*Avenir* annonçait que cette déclaration venait d'être expédiée à Rome par une voie sûre. « Avant quinze jours elle sera déposée aux pieds du souverain pontife. » Le 9 août, aucune réponse n'était encore parvenue, et pressé par « d'odieuses manœuvres », l'*Avenir* annonçait ce jour-là : « Notre déclaration a été déposée aux pieds du souverain pontife par un cardinal (Welld). Pas un avertissement, pas un mot qui pût faire soupçonner une désapprobation ne nous est parvenu du Saint-Siège, et l'on pensera sans doute que, s'il eût trouvé quelque chose de répréhensible, il n'eût pas hésité à nous le faire savoir. » T. V, p. 476 Mais cette explication plusieurs fois répétée ne trompa personne, et l'idée s'établit que l'*Avenir* était condamné à Rome. *Suspension de l'Avenir*, t. VII, p. 156.

5° *L'appel à Rome et les décisions du Saint-Siège.* Cette suspicion dont l'*Avenir* se sent entouré le contraint alors à une démarche qui amènera sa condamnation.

1. *Suspension de l' « Avenir »*, 15 novembre 1831, *et voyage de Rome.* — « Nous ne nous abandonnerons pas nous-mêmes. Nous faisons dès aujourd'hui cette protestation... Nous la porterons, s'il le faut, à la ville des apôtres, aux marches de la confession de Saint-Pierre, et on verra qui arrêtera sur la route le pèlerin de Dieu et de la liberté. »

Ainsi se terminait l'appel de Lacordaire : *Aux évêques*, du 25 novembre 1830. Or, un an après, cette parole devenait réalité. L'*Avenir* ne pouvait continuer à vivre en face d'un épiscopat hostile, dans le silence inquiétant de Rome. Lamennais proposa « de supprimer l'*Avenir* et de dissoudre l'*Agence* ». Boutard, Lamennais, t. II, p. 253 et n. 1. Mais Lacordaire tenait à son idée. Il proposa, et Lamennais accepta, de se rendre à Rome pour y plaider la cause du libéralisme catholique, avant de prendre une décision. A eux s'adjoindrait Montalembert. Durant leur absence, l'*Avenir* serait suspendu; l'*Agence* continuerait son action et publierait un bulletin qui serait adressé à ses membres ainsi qu'aux abonnés du journal.

En France, selon la prophétie de l'*Avenir*, gens du juste milieu, libéraux « destructeurs de croix », légitimistes et gallicans, triomphèrent bruyamment, surtout l'*Ami de la religion*, Boutard, t. II, 257, n. 1, et, en Belgique, les journaux orangistes, *Journal des Flandres*, 12 décembre 1831. « Tout le monde aujourd'hui l'avoue, rien de plus imprudent et de plus dangereux que cet appel. » Lecanuet, *Montalembert*, t. I, p. 273. Les appelants envisageaient bien l'hypothèse d'une condamnation : « S'il (le pape) nous condamne, nous serons heureux de pouvoir nous justifier par notre obéissance », mais, au fond, ils comptent sur une approbation et c'est la victoire. « Et si nous sommes condamnés ? » avait dit Montalembert. « C'est impossible, » répondit Lamennais. Lecanuet, *ibid.*, p. 272. — Or, si Rome pouvait négliger les plaintes de Metternich, cf. Dudon, *op. cit.*, p. 118, ou l'interdiction de l'*Avenir* dans les États de S. M. Sarde, à partir du 1er janvier 1831, il lui était difficile de se mettre en contradiction avec la quasi-unanimité de l'épiscopat français, tout gallican qu'il fût. Cet épiscopat n'avait pas tous les torts. Sans doute il n'y avait pas à prendre au tragique l'article du *Globe*, 2 janvier 1831, sur Lamennais, à la mort de Pie VIII : « Cet homme s'est placé de lui-même en tête de l'Église; il est le vrai chef de l'Église, et le conclave, en proclamant son nom, ne ferait que consacrer un événement depuis longtemps accompli »; mais Lamennais et ses collaborateurs, quelles qu'aient été leurs dispositions intimes, parlaient souvent comme si, en dehors d'eux, il n'y avait ni vérité, ni salut, et au nom de Dieu pour le monde entier. Au monde entier, ils proposaient, en effet, une nouvelle organisation politique et sociale, celle-là même pour laquelle s'étaient faites, depuis 1789, toutes les révolutions et, la veille encore, celle des Légations contre le pouvoir du pape. Ils demandaient même à l'Église de prendre la tête de ce mouvement qui devait briser les trônes et celui de son chef, de modifier ses relations avec les gouvernements, de renoncer volontairement à ses droits de société divine pour n'être plus qu'une société de droit commun, et d'abaisser la vérité reçue de Dieu au niveau des opinions et même des erreurs venues de l'homme. Ils présentaient, cela est vrai, ces renoncements comme des nécessités imposées par l'état des choses, mais cet état, ils le donnaient aussi comme un progrès sur le passé, comme la maturité de la société succédant à son enfance, comme l'idéal commençant à se réaliser. Sans doute, ils affirmaient que l'Église ne perdrait rien à l'ordre nouveau et que cet ordre la con-

duirait au triomphe définitif prédit par son maître; mais l'Église pouvait-elle, sur leurs seules affirmations, courir l'aventure en sacrifiant un état de choses acceptables, qui plus est, en sacrifiant des principes ?

La démarche était d'autant plus dangereuse que l'*Avenir* comptait à Rome d'actifs adversaires : les cardinaux Bernetti, secrétaire d'État, Lambruschini, ex-nonce à Paris, et qui tient ici de cette qualité une importance particulière; très favorable à Lamennais au début, il s'était séparé de lui, à mesure que l'*Avenir* séparait les causes de l'Église et de Henri V. Des propos avaient couru, à lui attribués, tels que Lamennais avait cru devoir lui en écrire une lettre de protestation par l'intermédiaire de l'abbé Vuarin, curé de Genève. Il est vrai que Vuarin avait jugé bon de ne pas la transmettre. Cf. V. Giraud, *Une correspondance inédite de Lamennais*, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 octobre et 1er novembre 1905. Avec eux le cardinal de Rohan, archevêque de Besançon, réfugié à Rome depuis juillet, les jésuites à qui Lamennais reprochait de ne pas s'adapter au monde moderne et qui rejetaient et les doctrines politiques de l'*Avenir* et la philosophie de Lamennais. — Ceux-ci jetèrent même à ce moment la question philosophique dans le débat : c'était rendre difficile, sinon impossible, une approbation des doctrines politiques de l'*Avenir*, plus ou moins liées à la philosophie de Lamennais. Gerbet avait fait paraître un ouvrage intitulé : *Sur la controverse chrétienne, depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours*, in-8°, complément d'un premier livre publié en 1826 : *Des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la théologie*. Tout deux étaient un exposé et une démonstration de la philosophie de Lamennais : « Qu'est-ce que croire ? qu'est-ce que savoir, disait Lacordaire, résumant et louant le livre : *Sur la controverse*, dans l'*Avenir* du 7 novembre 1831, t. VII, p. 67-72; M. l'abbé Gerbet avait déjà examiné l'une et l'autre (question) en 1826, mais à l'aide du seul raisonnement; aujourd'hui, c'est avec l'histoire. » Le P. Rozaven, qui avait la réputation d'un grand théologien, fit donc paraître à ce moment cette réfutation, écrite depuis quatre ans, du premier livre de Gerbet : *Examen d'un ouvrage intitulé : Des doctrines... par l'abbé Gerbet*, Avignon, 1831. — Mais « les pèlerins de Dieu et de la liberté » avaient pour eux leur incontestable bonne foi, le prestige du talent et les services rendus : comment condamner de tels défenseurs de l'Église et du Saint-Siège ? Ils avaient du reste, à Rome même, des défenseurs de marque : les cardinaux Micara, austère et populaire, Olivieri, dominicain, uniquement préoccupé de justice et de vérité, des religieux, surtout le P. Ventura. — Grégoire XVI, après avoir consulté Lambruschini, Ventura et un prêtre de Modène, Baraldi, rédacteur d'un journal favorable à l'*Avenir*, s'arrêta à la solution du silence. Ce fut le malheur des trois pèlerins de l'en avoir fait sortir et d'abord d'être venus à Rome : « Jamais, écrivait de Sacy dans les *Débats* du 8 juillet 1832, jamais l'esprit qui nous est propre n'a mis la cour de Rome plus mal à son aise. »

2. *La condamnation et l'encyclique* MIRARI VOS. — Divers faits obligèrent Grégoire XVI à sortir du silence et par conséquent à condamner.

D'abord l'insistance des trois rédacteurs. Arrivés à Rome le 30 décembre, ils composèrent, et Lacordaire rédigea un *Mémoire* justificatif, daté du 3 février 1832, que le pape lut et relut. Le *Mémoire* rappelait évidemment la *Déclaration* du 6 février. On y faisait le procès de la Restauration et de la monarchie de Juillet, de façon à conclure que la conception de l'Église dans l'État, séparée de l'État, indépendante des partis politiques, sous la sauvegarde du droit commun, s'imposait. En des phrases insistantes, on demandait au pape de faire examiner les doctrines soutenues et, si l'orthodoxie de celles qui relèvent de la théologie était reconnue, de faire connaître — ici l'on visait l'épiscopat — que l'action de l'*Avenir* et de l'*Agence* ne pouvait être désapprouvée. Le cardinal Pacca, par qui le *Mémoire* avait été transmis au pape, répondit le 25 février que, tout en regrettant la division amenée dans le clergé de France par certaines doctrines de l'*Avenir*, inopportunes et à tout le moins dangereuses, Grégoire XVI allait faire entreprendre l'examen demandé. Cet examen devait être long, pour être approfondi. Les trois amis feraient bien de retourner en France.

Une commission fut en effet chargée par le pape d'étudier les doctrines de l'*Avenir*. Le 13 mars, grâce au cardinal de Rohan, les trois obtinrent une audience du pape. On sait quelle fut cette entrevue. Lamennais en fit néanmoins une victoire, tant ses adversaires avaient répété qu'il ne l'obtiendrait pas ! Deux jours après, Lacordaire qui n'avait jamais été en pleine communion d'esprit avec lui, qui lisait dans l'âme de son maître peut-être mieux que celui-ci même, qui avait compris le silence de Rome, que la lettre de Pacca avait achevé d'éclairer, rentrait en France. Lamennais, arrêté par des embarras financiers et par son obstination, attendant toujours d'être appelé et entendu, et Montalembert ne quittèrent l'Italie que le 9 juillet. Dans l'intervalle, Lamennais avait commencé un ouvrage qu'il n'acheva pas, où il accentuait ses idées : *Des maux de l'Église et de la société et des moyens d'y remédier*.

Divers faits hâtèrent plus ou moins la sentence du pape : Lamennais parlait hautement de reprendre la publication de l'*Avenir* et, le 15 juillet, arrivait à Rome un catalogue de cinquante-six propositions dont seize extraites de l'*Avenir*, concernant le libéralisme catholique, et la plupart des autres visant la philosophie menaisienne, que deux archevêques et onze évêques de France condamnaient d'un commun accord et que presque tous les évêques français, soixante-trois, allaient condamner. Sur la *Censure de Toulouse*, cf. art. LAMENNAIS, t. VIII, col. 2510-2513. Le 9 août, les consulteurs remettaient au pape leur avis et, le 15, celui-ci publiait l'encyclique *Mirari vos*, sa première.

L'acte pontifical, après avoir gémi sur la situation faite à l'Église, en particulier sur la servitude où la tiennent les pouvoirs civils, sur le caractère irréligieux de l'enseignement, et rappelé les droits de la hiérarchie, condamnait l'*indifférentisme*, c'est-à-dire l'égalité théorique de toutes les religions; puis, et à partir de ce moment il atteignait l'*Avenir*, il condamnait, découlant « de cette source infecte de l'*indifférentisme*, la liberté d'opinions pleine et sans bornes » et, par conséquent, *la liberté de conscience*, *la liberté* entière *de la presse*. Il rejetait ensuite, dans l'ordre politique, « les doctrines qui ébranlent la fidélité et la soumission dues aux princes et qui allument partout le flambeau de la révolte », comme contraires aux lois divines et à la tradition de l'Église. Enfin il condamnait la séparation de l'Église et de l'État, les associations entre gens de toutes religions, même des fausses, où « feignant le respect de la religion, l'on préconise toute espèce de liberté, l'on excite des troubles contre le bien de l'Église et l'on détruit l'autorité la plus respectable ». Ni l'*Avenir*, ni Lamennais n'étaient nommés. — L'encyclique, qui rejoignait les brefs où Pie VI condamnait déjà certains principes de la Révolution, fixait la doctrine de l'Église sur les libertés modernes et préparait ainsi l'encyclique *Quanta cura*.

C'est le 30 août au soir, à Munich, vers la fin d'un banquet où se fondait l'union des catholiques français et allemands, que les trois pèlerins de Dieu et de la liberté connurent la sentence du juge infaillible. Une

lettre de Pacca à Lamennais donnait des précisions. Par égard pour ses talents et pour ses services, le pape ne l'avait pas nommé mais l'avait condamné. Pourquoi avait-il, sans mission, jeté dans le public incompétent des questions uniquement propres à diviser ? Pourquoi soutenir dans l'ordre civil et politique des doctrines de sédition ? et soutenir encore, avec si peu de mesure, les libertés des cultes et de la presse ? Pourquoi, enfin, cet *Acte d'Union*, sorte d'appel à toutes les volontés de désordre ? Ainsi, même dans *l'hypothèse*, en tenant compte des nécessités pratiques, l'*Avenir* était condamné. Les trois vaincus eurent immédiatement la volonté d'une soumission dont Lamennais indiqua les termes et, le 10 décembre, à Paris, avec Gerbet et de Coux, seuls présents, ils publiaient, comme rédacteurs de l'*Avenir* et membres du conseil de l'*Agence*, une *Déclaration* de respectueuse soumission, où ils invitaient leurs amis « à donner le même exemple ». Et « convaincus qu'ils ne pouvaient continuer leurs travaux sans se mettre en opposition avec la volonté formelle de celui que Dieu a chargé de gouverner son Église », ils annonçaient la fin de l'*Avenir* et la dissolution de l'*Agence générale*. Le 27 octobre, Pacca écrivait à Lamennais la satisfaction du pape.

Rien, cependant, n'était fini. Les ennemis du libéralisme, catholique ou non, de l'*Avenir* et de Lamennais, en particulier, triomphaient mais voulaient plus : un écrasement complet. D'autre part, la soumission de Lamennais n'avait été que limitée : interprétant l'encyclique dans le sens de son désir, c'est-à-dire, dans le sens purement disciplinaire, il avait jugé que la soumission demandée et promise était simplement le silence. Elle devint vite « impatiente ». Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. I, p. 213. « Il avait cru d'abord pouvoir se résigner, » *Nouveaux lundis*, t. IV, p. 36 ; mais, sous la poussée intérieure, en réaction aussi à l'égard de la lâcheté des uns, du triomphe, des injustices et des calomnies des autres, et même des exigences qu'il provoquait, il évolua. Comme il a séparé le spirituel du temporel, l'Église de l'État, il prétend continuer à soutenir ses idées sur le terrain politique et social, uniquement. S'il avait eu besoin d'encouragement, des lettres comme celle où le P. Ventura lui annonce que la condamnation de l'*Avenir* est l'œuvre d'une coterie romaine sur le point d'être vaincue à son tour, Boutard, t. II, p. 367, n. 1, eût assurément suffi. Comme il ne sait dissimuler ses sentiments ni dans ses propos, ni dans sa correspondance et qu'une surveillance attentive le suit, on doutera bientôt de sa soumission ; des exigences s'élèveront auxquelles il essaiera ou feindra de se plier, jusqu'à ce jour du commencement d'avril 1834, où « pour que *tout cela* finisse », il remet à Sainte-Beuve le manuscrit des *Paroles d'un croyant*, en le priant de le publier. « Ce fut le coup de canon que l'on tire en mer pour dissiper le brouillard. Il fut manifeste dès lors qu'il était entré à pleines voiles dans un océan nouveau. » Sainte-Beuve, *Nouveaux lundis*, t. IV, p. 39.

Le 3 novembre 1832, l'archevêque de Toulouse, d'Astros, en demandant à Rome de sanctionner les censures, portées ou approuvées par les évêques français, concernant les doctrines non seulement politiques mais encore philosophiques de Lamennais et de ses disciples, faisait valoir que les menaisiens se prétendaient non frappés puisque l'encyclique ne les nommait pas. Peu après, la nonciature demandait à Lamennais d'écrire au pape. Il se contenta — pour ne pas se lier — de faire communiquer au nonce une lettre à de Coux, où il renouvelait simplement le geste du 10 septembre. Le 23 février 1833, le *Journal de La Haye* publiait une lettre, privée assurément, où Lamennais parle à de Potter « du vrai peuple auquel il faut s'identifier et qu'il faut amener à défendre sa propre cause », et où il se dit « plus que jamais plein d'ardeur pour retourner au grand combat. Dans aucun cas, je ne resterai muet ». Chose plus grave, car c'était une sorte de réponse à l'encyclique du 9 juin 1832 aux évêques polonais ; dans les premiers jours de mai, il répandait *Le livre des pèlerins polonais* d'Adam Mickiewicz, traduit par Montalembert avec un *Avant-propos* passionné du traducteur et, comme finale, un *Hymne à la Pologne* de Lamennais. D'un autre côté, Lamennais apprenait à ce moment la disgrâce de Ventura et, à la fin de juillet, l'archevêque de Toulouse publiait un bref du 8 mai, réponse à sa lettre du 3 novembre précédent. Rome ne faisait pas siennes les censures des évêques mais le pape disait ébranlée sa confiance dans la *Déclaration* des rédacteurs de l'*Avenir* « par ce qui se répand aujourd'hui encore dans le public ». Lamennais saisit l'occasion de préciser sa position. Dans une lettre du 4 août 1833 qu'il adressait à Grégoire XVI par l'intermédiaire de l'évêque de Rennes — il était alors à La Chênaie — il protestait de la sincérité de la *Déclaration* que des actes avaient confirmée et il ajoutait que, résolu à ne plus s'occuper « des choses qui touchent l'Église », il l'était non moins à être soumis au Saint-Siège dans la foi, les mœurs et la discipline. Si cela ne suffit point, que faut-il qu'il fasse ? Un bref de Grégoire XVI, du 5 octobre, à l'évêque de Rennes, explique le bref à l'archevêque de Toulouse : c'est la lettre à de Potter et le livre de Montalembert, « écrit plein de témérité et de malice », qui ont inquiété le pape. La lettre de Lamennais a augmenté son inquiétude. Ce qu'il doit faire ? « s'engager à suivre uniquement et sans réserve les doctrines de l'encyclique, et ne rien écrire, ni approuver de contraire. » Lamennais ayant quelque peu blessé l'évêque de Rennes, celui-ci lui enlève ses pouvoirs et publie le bref dans la *Gazette de Bretagne*, ennemie acharnée de l'*Avenir* et de son chef. Lamennais, irrité, répond de Paris au pape, le 5 novembre, et communique sa réponse à la presse. Il maintenait sa position : soumis sans limites, sans réserve, à l'encyclique et à tout ce qui relève de l'Église, « en conscience il doit déclarer que, selon sa persuasion, le chrétien demeure entièrement libre dans l'ordre purement temporel ». Mgr de Quélen intervient et Lamennais envoie à Rome un *Mémoire explicatif*. Mais le cardinal Pacca demande au nom du pape une soumission « simple, absolue, sans limites ». Le 11 décembre, le lendemain du jour où il a reçu cette lettre, Lamennais signe la formule de soumission « contenue dans le bref du 5 octobre ». Tous les catholiques, à commencer par le pape, applaudissent. En réalité, celui qui l'a signé eût à ce moment signé, si on le lui eût demandé, *que le pape est Dieu et qu'il doit être adoré Lui seul*. Lettre à Montalembert, 1er janvier 1834. « Mes idées, disait-il, *ibid.*, suivent les événements et se modifient, sans qu'il m'en coûte, selon les lumières qu'ils m'apportent. » Puisque le pape ne l'avait pas compris, manifestement, il avait cessé d'être l'interprète infaillible de la vérité confiée par Dieu au genre humain : la mission providentielle de l'Église était terminée : providentiellement surgie, en vertu de la loi du progrès, la démocratie avait reçu cette mission : c'est à elle qu'il ira. Mais « à tout prix » il voulait alors « la paix », et il attendait pour affirmer son évolution et reprendre sa liberté. Trois mois après, fatigué de félicitations et de sollicitations, d'attaques aussi qui poursuivaient en lui le membre de l'Église, comme l'*Examen de la doctrine* (philosophique) *de M. de Lamennais*, publié par un prêtre de Saint-Sulpice, l'abbé Boyer, las aussi de sa fausse position entre sa promesse et sa conscience, il se décide brusquement à publier les *Paroles d'un croyant*, livre qu'il avait com-

posé à la Chênaie d'abord, puis à Paris, au jour le jour, dans les dispositions troubles des derniers mois et où s'affirmaient sa révolte politique et à la fois la révolte religieuse à laquelle la révolte politique l'avait conduit. Comme il s'était obstiné à publier, il maintint son point et l'encyclique *Singulari nos*, datée du 25 juin 1834, condamna bientôt les *Paroles d'un croyant* et aussi la philosophie menaisienne.

Lamennais n'entraîna pas son école avec lui. Depuis plusieurs mois elle était en train de se dissoudre. A son retour de Munich, il s'était installé à La Chênaie où Lacordaire, Gerbet et quelques autres disciples le rejoignirent. Le 11 décembre 1832, Lacordaire, sûr de la chute prochaine, s'est enfui; en juillet 1833, après la publication par l'archevêque de Toulouse du bref du 8 mai, Lamennais doit abandonner la direction de la congrégation de Saint-Pierre et dissoudre l'école de La Chênaie. Puis, Gerbet disparaît en silence. Montalembert, qu'avait nettement désigné et même blâmé le bref du 5 octobre 1833 à l'archevêque de Rennes, après avoir longtemps essayé de calmer Lamennais, fait publiquement, le 8 décembre 1834, acte de soumission aux deux encycliques. Sur tous ces points, cf. *Lettres inédites de Lamennais à Montalembert*, publiées par Eug. Forgues, Paris, 1898, *L'Ami de la religion ; La Revue européenne* qui a remplacé le *Correspondant*, 1831-1834; Lamennais, *Affaires de Rome*, Paris, 1836-1837; Lecanuet, *Montalembert*, t. II, 1895; Boutard, *Lamennais*, t. II, 1908; Dudon, *Lamennais et le Saint-Siège*, 1911.

Il fallait s'arrêter à cette période. Jamais le libéralisme catholique ne retrouvera cette ampleur; jamais il ne sera exposé avec plus de sincérité et les questions ne seront plus profondément étudiées. Les articles de l'*Avenir* resteront la source où les libéraux catholiques qui suivront trouveront leurs principaux arguments. Cet exposé permet encore de comprendre pourquoi le libéralisme menaisien fut arrêté par Rome dans son développement; ce qu'il contenait d'une part d'illusoire, de risqué, de dangereux, pour le moment où il paraissait; combien il se heurtait, d'autre part, aux principes qui avaient régi la vie de l'Église. Emporté par son rêve d'une Église, émancipatrice des peuples, puis volontairement acceptée par eux comme une souveraine, il risquait de la jeter dans une aventure et de faire reposer son autorité sur le suffrage des peuples et non plus sur l'institution divine. Rien de plus dangereux ne se pouvait imaginer.

DEUXIÈME PÉRIODE (1834-1850). — Le libéralisme catholique survécut à la défection de Lamennais; assagi par l'expérience précédente, il va mitiger son programme et son action et aboutir dans l'ordre de la politique religieuse à de réels succès.

1° *Le libéralisme catholique survit à l'encyclique « Mirari vos ». La conciliation.* — L'encyclique *Singulari nos* frappait plutôt une œuvre et la philosophie personnelle de Lamennais que le libéralisme catholique; ce libéralisme, l'encyclique *Mirari* l'avait atteint. « Rome a parlé, la cause est finie, » s'écrièrent aussitôt les légitimistes gallicans. Des libéraux pensaient de même, mais pour inviter Lamennais à sortir de l'Église puisqu'elle ne voulait pas de la liberté, tel Lerminier : *Lettres philosophiques adressées à un Berlinois*, VIII, *De l'Église et de la philosophie catholique, M. de Lamennais*, Paris, 1832.

Mais l'impulsion avait été trop forte, elle répondait trop à certaines tendances, et même, en Belgique, en Irlande, à d'incontestables nécessités, pour que le mouvement cessât brusquement. Et puis, sûrs de leur droite intention, les libéraux catholiques avaient conscience d'avoir manqué surtout de mesure et d'à-propos. Ils tentèrent donc une conciliation entre leurs théories et l'encyclique. Les catholiques belges, qui entendaient l'encyclique condamner les principes dont ils avaient fait le fondement de la charte belge, ne voyant que là le salut de leur pays, s'étaient émus; l'épiscopat les rassura. Ils pouvaient continuer d'appliquer ces mêmes principes sans cesser d'être libéraux. Leur mot d'ordre continua donc d'être : La liberté pour tous, sans que Grégoire XVI les blâmât. Cf. Les deux *Lettres pastorales* du cardinal Stercks, archevêque de Malines, sur *La constitution belge et l'enseignement de Grégoire XVI*, Malines, 1864. En France, la *Revue européenne*, par la plume de Cazalès, t. IV, p. 330-334, suggéra une solution analogue, mais rendue plus difficile par les conditions générales « Le pape, dit cette *Revue*, n'a pas condamné, dans le sens rigoureux du mot, les doctrines de l'*Avenir*. Vit-on jamais dans l'Église une condamnation par allusion ? Il a seulement *désapprouvé* en général la ligne politique de l'*Avenir* », donc « la partie transitoire, circonstancielle de ses doctrines ». Il s'agit ainsi non de dogme mais de gouvernement, de tactique, « choses qui varient avec les temps et les faits ». Sur ce point, quelle fut la faute de l'*Avenir ?* L'encyclique condamne « ceux qui prêchent les libertés de la conscience, des opinions de la presse », mais en tant qu'ils les font *découler de la source empoisonnée de l'indifférentisme.* L'*Avenir* n'est pas de ceux-là. Son tort fut de n'avoir pas compris que « les conditions » n'étaient pas assez changées pour que « la politique de l'Église dût aussi changer », et d'avoir manqué « de précision et de mesure ». Après l'encyclique, un catholique ne peut plus s'allier à la révolution contre les pouvoirs établis et, en France, parler de la séparation de l'Église et de l'État. Quant aux libertés inscrites dans la charte, liberté politique, liberté des opinions, liberté de la presse, un catholique peut, « sans rien préjuger pour d'autres temps et d'autres pays, les défendre et les réclamer », à la condition, toutefois, de ne pas les considérer, soit comme un *droit de l'homme*, abstrait et métaphysique, soit comme le meilleur moyen de conquérir le monde au catholicisme, à la condition aussi de s'abstenir de toute théorie générale et absolue, de ne pas représenter comme une société modèle celle où l'anarchie intellectuelle est consacrée par les lois, à la condition surtout de ne pas la recommander aux catholiques de tous les pays. Lacordaire, dans la lettre, dont il a déjà été question, du 27 juillet 1850, au comte de Falloux, distinguait plus simplement le sens absolu, absurde et condamné, du sens relatif, celui de l'*Avenir*, toujours permis : « Rome a pu nous condamner à cause des exagérations et en prenant dans un sens absolu soit la séparation de l'Église et de l'État, soit la liberté de la presse, soit la liberté religieuse. Il est certain que la *séparation de l'Église et de l'État*, prise dans un sens absolu, est absurde . Il n'en est pas de même dans le sens relatif. Par exemple, on peut très légitimement soutenir que, dans une société comme la nôtre, il vaut mieux que le pouvoir civil ne nomme pas les évêques... La *liberté de la presse immodérée et effrénée*, comme le dit l'Encyclique, est absurde..., mais sagement délimitée, principalement dans l'ordre politique, elle fait une partie essentielle des gouvernements qui ne sont pas absolus, » que le Saint-Siège ne voulait et ne pouvait condamner. Et si « *la liberté religieuse prise dans un sens absolu*, est absurde », elle ne l'est pas dans le sens de la *tolérance civile*, « bien différente de la tolérance et de l'indifférence dogmatiques ». Et il ajoute : « Si l'encyclique... avait condamné dans l'*Avenir* le sens relatif, c'est-à-dire le sens du concordat de 1801 et de la Charte de 1814, il n'y a pas un de mes écrits qui n'eût mérité les censures de Rome; car depuis, comme auparavant, je n'ai cessé de soutenir le sens relatif de l'*Avenir* et qui

plus est, toute la lutte pour la liberté de l'enseignement a reposé sur ce sens relatif. »

D'autre part, la défection de Lamennais fit la joie des libéraux, mais elle n'eut d'autre conséquence pour l'Église que cette défection. « Acteur dans tout ce qui s'était passé », reconnaissant « avoir contribué à l'exaltation des esprits », Lacordaire, après les *Paroles d'un croyant*, crut même « devoir élever la voix » et publier en mai 1834 ses *Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais*, où sa critique devançait l'encyclique *Singulari*. Un autre menaisien, d'Eckstein, le contredit dans la *France catholique*, 1834, mais ne suivit pas davantage Lamennais. Le groupe se trouva donc désorganisé, dispersé, quelque peu humilié et suspect.

2° *Réveil catholique. Les libéraux amendés, Montalembert et Lacordaire* (1834-1841). — Ces luttes ont rendu vie aux catholiques. Ils ont pris conscience de leur puissance et de leurs devoirs. Ils essaient de conquérir l'opinion par la presse ; la leçon de l'*Avenir* a servi : sans parler des feuilles provinciales et de moindre importance, il y a toujours les journaux légitimistes et gallicans, l'*Ami de la religion*, le *Journal des villes et des campagnes*, la *Gazette de France*, la *Quotidienne;* à côté, d'autres plus religieux se fondent, la *Tribune catholique*, l'*Univers;* de dominer la science, particulièrement l'histoire, et la philosophie avec Migne, Rohrbacher, Montalembert, Ozanam et les *Annales de philosophie chrétienne* de Bonnetty; de jouer un rôle social par la fondation des sociétés de Saint Vincent de Paul, 1833, par exemple. De plus, le catholicisme « bénéficie dans l'opinion et auprès des pouvoirs publics de toute l'inquiétude qui suivait les agitations républicaines. La crainte des désordres créa le désir d'un rapprochement avec la puissance conservatrice par excellence, l'Église... N'étant plus suspect au même point que sous la Restauration, dégagé, du moins en partie, de son « alliance avec l'ancien régime, le catholicisme apparaît moins dangereux ». Charléty, *La monarchie de Juillet*, p. 105, 106. Qui va prendre la direction de ce mouvement ? En France, l'Église aspire à la liberté d'association et surtout à la liberté d'enseignement, c'est sur ce point que se décidera la question .

Deux anciens disciples de Lamennais affirmaient encore leur amour de la liberté. Dans la chaire de Notre-Dame, où il monte en 1835, c'est Lacordaire. Cf. 6e conférence, *Des rapports de l'Église avec l'ordre temporel*, et 7e, *De la puissance coercitive de l'Église*. Acceptant comme une nécessité du temps le principe de la liberté des cultes, il souhaite que l'Église obtienne, grâce à ce principe « l'exercice paisible et entier de ses droits spirituels, c'est-à-dire, du droit de persuader le genre humain ». A la Chambre des pairs, où il entre en 1835, Montalembert tiendra le même langage. Son premier discours, à propos des lois dites de septembre 1835, fut une profession de foi catholique et aussi de libéralisme. « Ce principe (de liberté absolue), je l'avoue franchement, n'est pas le mien, j'en reconnais de plus anciens, de plus élevés et de plus saints, mais il est évidemment celui de la société dans laquelle nous sommes nés, celui qui, après une longue lutte, règne dans notre pays. » Lecanuet, *op. cit.*, t. II, p. 11. Fidèle à son passé, il dénonce les attentats de la Prusse contre la liberté de l'Église, cf. Goyau, *op. cit.*, c. VIII, *L'affranchissement de l'Église prussienne. L'affaire de Cologne*, et Lecanuet, *op. cit.*, c. II; il défend les principes du libéralisme à propos de l'Espagne divisée, et du nationalisme à propos de la Pologne opprimée et de la Belgique lésée. En France, il ne se place qu'au point de vue de l'Église; il veut être catholique et rien de plus. Il est toujours hostile par conséquent à ce principe légitimiste : « Il ne peut y avoir d'orthodoxie religieuse sans orthodoxie politique. Le roi, Jésus-Christ, l'Église catholique : Dieu est en ces trois termes. » Il entend, lui, toujours séparer la cause de l'Église de celle du gouvernement établi. Il rêve de nationaliser le clergé et de catholiciser la nation. *Des rapports de l'Église catholique et du gouvernement de Juillet* dans la *France contemporaine*, 15 mai 1838. Il voudrait fonder un grand parti catholique qui réunirait évêques, prêtres et fidèles de tous les partis politiques dans l'unique pensée d'assurer à l'Église l'indépendance nécessaire et, avant tout, la liberté d'enseignement. C'était un programme beaucoup moins vaste que celui de l'*Avenir*, puisqu'il ne portait que sur les intérêts catholiques dans la ligne tracée par les encycliques; mais Montalembert entendait le défendre, comme l'*Avenir* avait fait du sien, moins à un point de vue exclusivement catholique qu'à un point de vue général qui pût rallier tous les gens de bien.

Pour gagner l'opinion, il voulait un journal exclusivement catholique, qui ne fût inféodé à aucun parti politique, et qui ne fût pas, comme d'autres, « violent et haineux... empêchant ainsi la conciliation et l'union des honnêtes gens de tous les partis ». Il attendait de ce journal « qu'il fît entrer dans le domaine de la publicité et des questions importantes les intérêts catholiques aujourd'hui laissés dans l'ombre ». Or, l'*Univers religieux* qu'avait fondé l'abbé Migne en 1833 se mourait; Montalembert s'efforça de le faire revivre. N'oubliant pas, comme l'avait dit encore Lacordaire dans la préface de ses *Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais*, p. 32, qu'il est impossible « de fonder quelque chose dans une Église, indépendamment de l'autorité épiscopale », il s'efforça de réaliser un épiscopat favorable à ses vues. Cf. Lecanuet, *op. cit.*, c. III.

3° *La question de l'enseignement fait des catholiques français un grand parti libéral. Mgr Parisis* (1842-1846). — C'est tout spécialement la question de l'enseignement qui allait fournir aux catholiques un terrain d'entente et un programme.

1. *La question de l'enseignement.* — En créant le monopole universitaire, Napoléon avait fait une chose unique, qui n'existait nulle part ailleurs. En fait, l'Université ne fut jamais seule à donner l'enseignement, mais sa surveillance, ses exigences fiscales furent vite odieuses et, à la chute de l'Empire, ce fut un *tolle* général contre l'Université. De Riancey, *Histoire de l'instruction publique et de la liberté de l'enseignement en France*, 2 in-8°, Paris, 1844, t. II, p. 222. Des brochures violentes attaquèrent l'Université, entre autres celle de Chateaubriand, *De Buonaparte et des Bourbons*, mars 1814, celle de Lamennais, *De l'Université impériale*, septembre 1814.

La Charte de 1814 n'inscrivit point la liberté de l'instruction au nombre des libertés publiques, mais des mesures particulières, arrêté du 8 avril 1814, ordonnances du 5 octobre 1814 et du 17 février 1815, indiquèrent des intentions libérales dans le gouvernement. Les Cent-Jours rétablirent purement et simplement l'Université impériale ; la seconde Restauration la garda *provisoirement* et la maintint, malgré les attaques des Chambres, de la presse et du clergé. Comme l'Université était attaquée surtout au nom de la religion, la Restauration imagina de garder l'Université et le monopole, mais en plaçant l'Université sous la dépendance des évêques, en donnant à l'enseignement un caractère religieux et en introduisant dans le monopole les exceptions qui pouvaient satisfaire le clergé; les jésuites purent diriger certains collèges et y enseigner. Un évêque, Frayssinous, sera même nommé grand maître de l'Université, le 1er juin 1822, avec la toute-puissance que le décret de 1808 recon

naissait à ce personnage. Les résultats ne furent pas heureux. Cf. A. Garnier, *Frayssinous, son rôle dans l'Université (1822-1828)*, Paris-Rodez, 1925. Les catholiques ne cessent de réclamer l'abolition du monopole; en revanche, les libéraux, plus pressants à mesure que grandit leur influence, obligent Frayssinous à abandonner la direction de l'instruction publique (1828), puis des affaires ecclésiastiques et le ministère Martignac à rendre les fameuses ordonnances de 1828, celle du 21 avril concernant les écoles primaires et les deux du 16 juin concernant l'enseignement secondaire. Celles-ci déchaînent une véritable tempête à la Chambre; dans l'épiscopat au nom de qui l'archevêque de Toulouse, Clermont-Tonnerre, rédige un mémoire de protestation, sur quoi intervention du pape qui conseille aux évêques de céderet refus de Clermont-Tonnerre ; dans le pays : agitation des ultras, fondation d'une *Association pour la défense des intérêts catholiques*, publication par Lamennais du livre *Des progrès de la Révolution*. L'article 69 de la nouvelle charte promet enfin « dans le plus bref délai » la liberté de l'enseignement, mais quand paraît l'*Avenir*, 16 octobre 1830, la promesse semblait oubliée.

Les 17, 18 et 25 octobre, l'*Avenir* publiait trois articles sur la question. Il y accumulait les arguments en faveur de la liberté de l'enseignement. C'est un droit que « Dieu, la nature et la charte » assurent aux catholiques. La liberté et le progrès dans tous les ordres ont besoin de l'enseignement; et par conséquent de la liberté de l'enseignement. « Vouloir la liberté sociale et le progrès de l'humanité sans liberté d'enseignement, c'est vouloir un phénomène sans cause », car le monopole c'est l'esclavage des intelligences, l'immobilité, l'absence de concurrence. Puis, « presque toute liberté est une liberté d'enseignement, et c'est une énorme contradiction dans les termes et dans les choses, un pays où la chaire et la tribune sont ouvertes, mais où l'école est fermée. » *Articles de l'Avenir*, t. I, p. 33, 34. Enfin, tout spécialement, la liberté d'enseignement est un corollaire de la liberté d'opinions si hautement proclamée par la charte. « Toute la civilisation moderne serait changée, si les lois déterminaient une époque de la vie, avant laquelle la liberté d'opinions n'existerait pas. Dès lors reviendrait le principe des républiques anciennes, que l'esprit de l'enfant appartient à l'État,... principe exécrable pour les chrétiens qui ne peuvent accorder le droit exclusif d'enseignement à une autorité humaine; exécrable pour des libéraux qui ne reconnaissent à aucune autorité le droit de courber les intelligences sous le joug. La Charte a émancipé l'enfance. » Et qu'on n'objecte pas : « L'enfance est-elle capable d'avoir ses opinions à elle ? » Si l'État ne les lui forme pas, c'est le père qui lui imposera les siennes. Mais il n'y a pas à hésiter : « Aimez-vous l'enfant plus que son père ? La nature vous a-t-elle imposé les obligations sacrées qui dépendent de la transmission du sang et du nom ? Si la Charte interdit au père de toucher à l'esprit de ses enfants, Dieu lui en fait un devoir, Dieu lui rend ses droits; montrez-nous le même titre. » *Ibid.*, p. 112-116. Le 7 mars, le journal publiera un article d'Ault-Dumesnil *Sur la liberté de l'enseignement*, comme droit naturel, droit de famille et premier élément de la société, où les mêmes idées seront reprises encore et accentuées. Voilà pour la théorie.

Pratiquement, l'*Avenir* ne cessera de dénoncer les mesures gouvernementales contraires à la liberté de l'enseignement; il attaquera le projet du ministre Barthe, destiné, disait son auteur, « à consacrer la liberté de l'enseignement primaire » et y opposera celui-ci : « Art. 1er. Tout Français est libre d'être maître d'école, à la seule condition d'avoir des élèves. Art. 2. Les pères de famille sont chargés, chacun en ce qui le concerne, d'aviser à l'exécution de la présente loi. » N. 98, 22 janvier 1831, *Projet de loi sur l'enseignement primaire*, t. II, p. 279, 280; il dénonce enfin toutes lescirconstances où, dans l'Université, se passe quelque scandale religieux et moral. D'autre part, l'*Agence générale* à peine fondée lançait une pétition pour la liberté d'enseignement que publiait l'*Avenir* du 18 janvier 1831, n. 94, *ibid.*, t. II, p. 241, 242 et qui recueillait 15 000 signatures. Enfin, le 11 avril 1831, l'*Avenir* annonçait : « L'*Agence générale* travaillera à la ruine du monopole. Elle a l'honneur de prévenir que, d'après les arrangements qu'elle a pris, elle sera en mesure d'ouvrir *une* école, *sans* autorisation de l'Université, du 25 au 30 du présent mois. Elle n'y recevra d'abord que des externes, auxquels seront enseignés, par des maîtres *sans* diplôme universitaire, le catéchisme, l'arithmétique et les éléments des langues grecque et latine. » N. 187, *Ordonnance contre la soi-disant Université, ibid.*, t. III, p. 461.

Le 29 avril, le même journal publiait le prospectus de l'école, n. 205, *École gratuite, ibid.*, t. IV, p. 111-113. Ce prospectus, daté du 28 avril 1831 et signé de Lamennais, Bailly de Surcy, de Coux, Gerbet, Lacordaire et Montalembert, autrement dit des membres du conseil de l'*Agence*, disait le but des fondateurs : La liberté ne se donne pas, elle se prend. La France a pris la liberté de l'enseignement, car c'est elle qui a dicté l'article 69 de la Charte. Mais l'Université s'oppose à l'exercice de cette conquête; elle vient encore de dissoudre des écoles gratuites d'enfants de chœur : eh bien ! ils veulent la mettre aux prises avec des hommes. L'école est gratuite; c'est plus chrétien et « l'enseignement, pour devenir universel, doit tendre à être gratuit ». Elle s'ouvrira le lundi 10 mai. En terminant, les signataires appelaient, comme couronnement de la liberté conquise, la fondation à Paris, « d'après les grands types d'Allemagne, de la première *Université libre et catholique du XIXe siècle* ». L'école s'ouvrit au jour annoncé; le lendemain mardi, la police la fermait « au nom de la loi ». Les maîtres l'ouvrirent de nouveau le mercredi matin; le soir, nouvelle intervention de la police; et les trois maîtres étaient cités pour le 20 devant le tribunal correctionnel. Le procès, remis au 3 juin, fournit à Lacordaire l'occasion d'une éloquente déclaration. Les prévenus, disait-il, voulaient être jugés par le jury : « La cause que nous avons à défendre est la cause de tous les pères de famille, la cause des pauvres, la cause des hommes qui gémissent de n'avoir reçu qu'une incomplète éducation. D'où vient que nous ne souhaiterions pas que les pères de famille, les pauvres, le peuple en un mot la jugeât ? » Le tribunal se déclara incompétent. 4 juin 1831, *Affaire de l'école libre, ibid.*, t. IV, p. 431-443. Le procès, après avoir passé devant la cour d'appel, aboutit les 19 et 20 septembre à la Cour des Pairs où Montalembert venait d'entrer, par hérédité. Les trois accusés invoquèrent tous les arguments qu'un catholique libéral peut invoquer en faveur de la liberté, surtout Montalembert. « Je me suis élevé contre l'Université, dit celui-ci, comme jeune homme et comme étudiant », connaissant par moi-même « les effroyables dangers » de l'éducation légale; « comme Français », c'est-à-dire, comme homme libre avant et plus encore après la Charte de 1830; « comme chrétien et catholique car je vis avec l'intime conviction que ce que j'ai au monde de plus cher et de plus sacré, ma foi, est opprimé, est outragé, par l'existence du monopole de l'Université. » T. VI, p. 256, 257, 263, 330. Les accusés furent condamnés à 100 francs d'amende; leur école fermée; mais leur cause était gagnée devant le pays.

Le catholicisme reprenait possession de l'opinion; la presse s'était prononcée en majorité, pour les prévenus. Comme il devait céder sur le droit d'association, laisser dom Guéranger faire revivre Solesmes, Lacordaire ressusciter l'ordre des Frères Prêcheurs et paraître en costume monacal dans la chaire de Notre-Dame, le gouvernement dut s'occuper de la liberté d'enseignement. « Nous n'avons pas besoin de dire, avait déclaré le procureur général Persil au procès de l'école libre, que, quand nous invoquons le monopole, nous nous appuyons sur une législation expirante. » Ailleurs : « Nous reconnaissons comme obligation du gouvernement la liberté de l'enseignement. Vous l'aurez cette liberté. » Mais il ajoutait : « Vous l'aurez dans des conditions qui vous empêcheront de faire ce que vous voulez, d'enseigner une religion qui ne peut être une religion française. » *Loc. cit.*, p. 312. Il y avait pourtant trop de préjugés irréligieux ou gallicans dans le gouvernement ou le parlement pour que pleine satisfaction fût donnée vite aux amis de la religion et de la liberté. Surtout l'épiscopat, peut-être parce que l'idée vient de l'*Avenir*, hésite à entrer en lutte; il est satisfait, d'ailleurs, du régime de ses petits séminaires et il attend.

En 1833, cependant, Guizot, chargé de l'instruction publique dans le ministère de Broglie, fait voter la loi du 22 juin qui, organisant l'enseignement *primaire*, consacre également la liberté dont cet enseignement jouit en fait ou à peu près. Cette loi ne satisfera pas tous les catholiques, cf. Riancey, *op. cit.*, mais le débat porte principalement sur la liberté de l'enseignement *secondaire :* cet enseignement est le vrai domaine du monopole. A l'exception des petits séminaires soumis à un régime spécial bien déterminé, l'Université tenait sous une étroite dépendance et soumettait à un tribut les établissements ecclésiastiques qui obtenaient le droit de vivre. En 1836, Guizot, redevenu ministre de l'instruction publique, présentait, concernant cet enseignement, un projet libéral qui eût satisfait les catholiques, mais auquel les libéraux de la Chambre, toujours hostiles à l'indépendance de l'Église et aux congrégations, unirent deux amendements contraires à une pleine liberté. Le gouvernement retira son projet. En 1838, Salvandy revient en arrière, et remet en vigueur les exigences les plus tyranniques du décret impérial du 15 novembre 1811. Montalembert intervient auprès de Villemain qui a remplacé Salvandy. Il ne demande pas la mort de l'Université; qu'elle vive pour ceux qui veulent de son enseignement, mais que l'État ne nous refuse pas le droit, disait-il, « de dérober nos enfants à un enseignement qui, depuis les degrés les plus élevés jusqu'aux plus infimes, nous est à bon droit suspect et plus que suspect ! » Lecanuet, *op. cit.*, p. 150. Cousin, qui remplaça quelques mois Villemain, mars-octobre 1840, prépara un projet dont la seule annonce indigna les catholiques militants. La lutte était commencée pour ne plus s'arrêter jusqu'au triomphe définitif.

Ce furent des prêtres qui annoncèrent le combat. En mai 1840, paraissait un livre intitulé : *Le monopole universitaire dévoilé à la France libérale et à la France catholique; les doctrines, les institutions de l'Église et le sacerdoce enfin justifiés devant l'opinion du pays*, par une société d'ecclésiastiques sous la présidence de M. l'abbé Rohrbacher, et qu'avait rédigé l'abbé Garot, aumônier du collège royal de Nancy. Il attaquait le monopole au nom du droit de l'enfant catholique d'être élevé catholiquement, mais aussi au nom de la Charte, de la liberté des cultes, de la liberté familiale, de la liberté en général : le monopole est en contradiction avec nos institutions libérales; du progrès et de la société menacée, que seul l'enseignement de l'Église peut sauver. Quelques mois après, Villemain qui avait repris son poste, déposait un nouveau projet qui se rapprochait de celui de Guizot en 1836, mais qui enlevait aux petits séminaires leurs privilèges. C'était une transaction, mais cette transaction se faisait aux dépens des séminaires : cinquante-six évêques protestèrent. Villemain retira son projet.

2. *La lutte portée sur le terrain de la liberté et du droit commun, autrement dit du catholicisme libéral.* — Les catholiques demandaient la fin du monopole universitaire et la liberté d'enseignement.

Mais qu'entendaient-ils par là? la mort de l'Université et le *droit d'enseigner pour l'Église seule en vertu de sa mission divine?* ou simplement pour elle ce droit à côté de l'Université, et ce droit pour tous, non par un privilège, mais au nom de la Charte et de la liberté promise à tous ? Cette solution avait été celle de l'*Avenir;* depuis, les catholiques avaient mêlé les deux, et leurs adversaires les accusaient de ne vouloir la liberté que pour eux-mêmes. Mais Montalembert était resté fidèle à la solution de l'*Avenir :* l'Université paraît d'ailleurs trop puissante, trop organisée pour disparaître; il faut transiger avec elle; dans l'état présent des esprits, l'Église ne peut espérer pour elle seule le droit d'enseigner; et mieux vaut pour elle que son droit soit sous la garantie de la liberté commune. Il proclame cela dans sa correspondance, avec Villemain par exemple, Lecanuet, *loc. cit.*, dans ses conversations, et il rallie à ses idées, avec Lacordaire, de nouveaux venus dans la lutte, le jésuite Ravignan, l'abbé Dupanloup. Il gagne Veuillot qui, entré à l'*Univers* en 1838, y mène une campagne ardente — des esprits modérés la désapprouvent — pour la liberté d'enseignement, et qui, en septembre 1843, publie sa fameuse *Lettre à M. Villemain.* Un auxiliaire lui vient encore dans la presse, c'est le *Correspondant*, qui renaît avec les anciens libéraux catholiques de la *Revue européenne.* Enfin, en octobre 1843, Montalembert lance un véritable manifeste, une brochure intitulée : *Du devoir des catholiques dans la question de la liberté d'enseignement*, avec ces mots de saint Anselme en épigraphe : *Nihil magis diligit Deus in hoc mundo quam libertatem Ecclesiæ suæ.* La France est irréligieuse; elle le doit au monopole. Il faut le détruire, non l'Université. Ainsi, du reste, le veut la Charte. La liberté de l'enseignement serait une réalité, si les évêques et les pères de famille catholiques l'avaient voulu. Ils ont compté sur le gouvernement, sur les Chambres, calcul illusoire. Qu'ils agissent eux-mêmes; qu'ils s'entendent, qu'ils se groupent et forment un parti; qu'ils imposent leurs volontés à leurs représentants pendant les élections; qu'après, ils agissent par leurs pétitions : le résultat ne se fera pas attendre.

Montalembert ne veut pas recommencer Lamennais. Il tient à conquérir l'épiscopat à sa tactique et à ses idées. Le temps presse. La lutte devient d'une extrême violence et s'égare sur les personnes. En 1843, ont paru : *Le monopole universitaire, destructeur de la religion et des lois*, un énorme volume du jésuite Deschamps, publié sous le nom de Desgarets, chanoine de Lyon, qui veut justifier sa définition de l'Université « cette sentine de tous les vices »; le *Simple coup d'œil sur les douleurs et les espérances de l'Eglise aux prises avec les tyrans des consciences et les vices du XIXe siècle*, du curé limousin Védrine; *La liberté d'enseignement est-elle une nécessité religieuse et sociale?* de l'abbé Carle; le *Mémoire à consulter*, de l'abbé Combalot, qui tous demandent, dans un délai plus ou moins proche, la mort de l'Université. Les universitaires se défendirent et défendirent leur maison : ainsi Villemain, Cousin, Guizot, Mignet; quelques-uns firent une contre-offensive où ils visèrent surtout les jésuites : ainsi Michelet et Quinet, dans les cours

qu'ils professèrent au Collège de France, en 1843, et qu'ils publieront en commun, l'année suivante, sous ce titre : *Des Jésuites.* Des journaux font écho : le *Courrier français*, le *National*, où écrit Génin qui publiera, en 1844, une brochure intitulée : *Les jésuites et l'Université;* le *Constitutionnel*, qui offre alors cent mille francs à Eugène Sue pour un feuilleton contre les jésuites; le *Journal des Débats* lui-même, avec Libri. Une véritable réaction antireligieuse sortit de là dont les jésuites paieront les frais.

3. *L'évêque Parisis. Un parti catholique sur le terrain libéral.* — Les protestations de l'épiscopat contre le projet Villemain (cf. le recueil intitulé : *Protestation de l'épiscopat français contre le projet de loi sur l'instruction secondaire*, 1841), prouvaient qu'il avait compris la gravité de la question, que celle-ci dépassait de beaucoup la question restreinte des petits séminaires. L'archevêque de Lyon demandait même « la liberté de l'enseignement, comme en Belgique ». Lecanuet, *op. cit.*, p. 168, et ce mot sera encore un mot d'ordre pour un temps. Mais on sentait cet épiscopat hésiter, soit crainte de se compromettre et de lutter, de montrer la faiblesse de l'Église de France et de n'aboutir qu'à un échec, soit répugnance à recevoir l'impulsion d'un laïque, fût-il Montalembert, à renoncer aux droits propres de l'Église, à revendiquer simplement le droit commun, la liberté pour tous, même pour les hérétiques et les athées !

Heureusement pour Montalembert, l'évêque de Langres, Mgr Parisis, revenant de Belgique, où il s'est entretenu avec l'évêque de Liége, Van Bommel, qui avait publié, en 1840, un *Exposé des vrais principes sur l'instruction publique*, s'annonce gagné à la nouvelle tactique. Coup sur coup, il publie des brochures où il parle en citoyen autant qu'en évêque et où, lui dira Veuillot, « il va jusqu'à la limite des conquêtes catholiques ». *Correspondance*, t. I, p. 216 : en 1843, *Liberté de l'enseignement*, *Examen de la question au point de vue constitutionnel et social; Réponse à quelques objections ou second examen;* en mars 1844, après le dépôt d'un nouveau projet Villemain devant la Chambre des Pairs, *Troisième examen;* puis, trois *Lettres de Mgr l'évêque de Langres à M. le duc de Broglie* et, en août, un *Quatrième examen.* Vers la même date, le 20 août, il envoyait à Montalembert une pleine approbation sous ce titre : *Lettre de Mgr l'évêque de Langres à M. le comte de Montalembert sur la part que doivent prendre aujourd'hui les laïques dans les questions relatives à la liberté de l'Église.* Sur l'action de Parisis, voir Ch. Guillemant, *Vie de Mgr Parisis*, t. II.

Montalembert avait espéré, tout dabord, que Mgr Affre prendrait la tête du mouvement. L'archevêque publia bien des *Observations sur les controverses élevées au sujet de la liberté de l'enseignement*, 1843, où, à la fois, il blâmait les violences de quelques-uns et réclamait pour l'Église le droit d'enseigner; mais, à la lutte, il préféra le moyen plus discret d'un *Mémoire* qu'il adressa au roi, de concert avec ses suffragants. « Oh ! que je fais des vœux, disait Veuillot à Parisis, *loc. cit.*, pour que l'épiscopat entre dans la voie que vous lui tracez. » La plupart des évêques préférèrent adhérer au *Mémoire* alambiqué et inoffensif d'Affre, que l'*Univers* avait publié par surprise le 4 mars, et que le ministre des cultes avait blâmé « comme inconvenant et opposé au véritable esprit de la loi du 18 germinal an X ». Cruice, *Vie de Denis-Auguste Affre*, c. XXXIV. Malgré cela, Montalembert se sent couvert. Il s'occupa alors d'organiser les catholiques militants pour une action commune, plus heureusement encore qu'aux plus beaux jours de l'*Agence générale.* De son côté, Veuillot, qui a organisé ici ou là un comité catholique rattaché à l'*Univers*, souhaite « de voir en France un grand nombre de comités de ce genre et de constituer une agence qui produirait sans cesse cette agitation pacifique dont O'Connell en Irlande a retiré tant de fruits ». Montalembert organise donc un *comité directeur pour la défense de la liberté religieuse*, à qui il donne pour devise : *Dieu et mon droit*, et qu'il compose uniquement de laïques, puisque l'épiscopat se dérobe ; en province s'organisent quatre-vingts comités diocésains. L'*Univers* est l'organe du comité central; le *Correspondant* et divers journaux provinciaux qui se fondent appuient l'action. Malgré quelques journaux légitimistes qui reprochent aux catholiques de ne pas combattre la monarchie de Juillet, malgré Rome qui les accuse de soulever de dangereuses questions, d'attirer des représailles — ainsi contre les jésuites — et où Lambruschini parle de la *coda de Lamennais*, Lecanuet, *op. cit.*, p. 267, et aussi malgré quelques catholiques qui craignent d'apparaître minorité où le catholicisme est la religion de la majorité, les vrais catholiques actifs constituent maintenant un groupe homogène ayant immédiatement un but commun , la conquête de la liberté d'enseignement, une tactique commune, la revendication du droit commun, de la liberté pour tous et d'une, façon plus générale, voulant conquérir « la liberté religieuse sous le drapeau de la liberté civile ». Cf. Lacordaire, *Correspondance avec Mme Schwetchine*, lettre du 16 juin 1844. Le comité met en branle tous les moyens légaux, pétitions, publications, etc. Les voltairiens et les gallicans répondent : la réédition par Dupin de son *Manuel de droit ecclésiastique français*, augmenté d'une *Réponse à quelques considérations de M. le comte de Montalembert*, d'une *Défense de la loi du 18 germinal an X attaquée par les ultramontains*, 1844, provoque une protestation presque unanime de l'épiscopat groupé autour de l'archevêque de Lyon et une condamnation de l'*Index;* par ailleurs, l'attaque des voltairiens et des gallicans contre les jésuites se termine par la mission Rossi et l'intervention de Rome. Le parti catholique, conduit par ses comités, entraîné par une brochure de Montalembert, *Du devoir des catholiques dans les élections*, fait élire 140 partisans de la liberté d'enseignement, aux élections législatives de 1846. Sur l'attitude de l'épiscopat dans ces événements cf. *Recueil des actes épiscopaux relatifs au projet de loi sur l'instruction secondaire, publié par le comité pour la défense de la liberté religieuse*, 4 vol., 1845; le quatrième contient les actes épiscopaux qui concernent le *Manuel* de Dupin.

4° *En France, les catholiques libéraux conquièrent la liberté de l'enseignement secondaire. En Europe, progrès puis recul du libéralisme* (1846-1850). — 1. *L'abbe Dupanloup et le libéralisme conciliateur.* — Dupanloup, alors vicaire général de Paris et supérieur du petit séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet, qui s'était mêlé à la controverse autour du second projet Villemain en 1844 par deux *lettres à M. le duc de Broglie*, et à la discussion sur la Compagnie de Jésus par une brochure, *Les associations religieuses*, 1845, allait devenir avec Lacordaire et le P. de Ravignan l'un des conseillers intimes de Montalembert et l'un des chefs du mouvement catholique libéral.

Il publiait, en effet, peu après la dernière brochure citée, un livre intitulé : *De la pacification religieuse*, qui faisait grand bruit. Il y soutenait que la paix entre l'Église et la société moderne était nécessaire et possible « Les institutions libres, — il ne dit pas les dogmes, — la liberté de conscience, la liberté politique, la liberté civile, la liberté individuelle, la liberté des familles, la liberté de l'éducation, la liberté des opinions, l'égalité devant la loi,... tout cela, écrit-il, nous l'acceptons franchement. » C. IV. Quant à la liberté de l'enseignement, il est prêt à consentir certaines concessions à la condition que l'État recon-

naisse vraiment à l'Église cette liberté. Cf. Lagrange, *Vie de Mgr Dupanloup*, t. I, p. 315-326. C'était le point de départ d'une orientation plus hardie; elle ne satisfit pas tous les catholiques et fut le point de départ d'une future scission.

Malgré cette opposition, en mars 1847, Dupanloup revenu de Rome où il a obtenu l'approbation du nouveau pape, Pie IX, insiste dans une brochure intitulée : *De l'état actuel de la question*. Il demandait cette loi d'enseignement qui assurerait la pacification des esprits. En l'état présent des choses, cette loi lui paraissait facile. Un mot imprudent : « Je ne m'occuperai point des opinions extrêmes », où Veuillot et Parisis se crurent visés les mécontenta; Veuillot manifesta sa mauvaise humeur dans l'*Univers*, mais tout s'apaisa encore. Et quand, le 12 avril, le ministre Salvandy eut déposé un quatrième projet de loi sur la liberté de l'enseignement, libéral en paroles mais entouré de restrictions et compliqué d'exigences, Veuillot et Dupanloup se retrouvèrent unis, pour le rejeter, au *Comité de défense religieuse*. « Jamais l'attente publique n'a été plus complètement trompée, » dira ce comité, *Circulaire* du 4 mars 1867; Dupanloup, dans une brochure du 25 avril, sous ce titre, *Du nouveau projet de loi*, sans renoncer à ses idées de conciliation, montre que « le nouveau projet anéantit toutes les libertés, dont on jouissait dans le régime du monopole » et l'*Univers* l'applaudit. La Révolution de 1848 emporta le projet Salvandy.

Mais plus important fut l'ouvrage intitulé : *Cas de conscience à propos des libertés exercées ou réclamées par les catholiques, ou accord de la doctrine catholique avec la forme des gouvernements modernes*, par Mgr Parisis, Paris, 1847. Pour répondre à cette objection des libéraux, que le catholicisme, vu ses doctrines et son passé, ne peut s'arranger de la liberté, et cette autre de quelques catholiques, que la liberté est une puissance ennemie de toute religion et plusieurs fois condamnée, Parisis se pose sept cas de conscience entre autres : un catholique peut-il rester orthodoxe et sincèrement 1. demander la liberté des cultes, 2. admettre un gouvernement constitué sans religion, 3. prétendre qu'il peut y avoir culte public sans religion d'État, 4. demander la séparation de l'Église et de l'État, 5. préférer la liberté de la presse au régime d'une censure préalable exercée par l'État ?

A ces questions l'évêque répond : 1. Dans l'ordre absolu, un catholique ne peut professer l'*indifférentisme*, évidemment; mais dans l'ordre pratique, en certaines circonstances, il peut et même parfois doit réclamer la liberté pour tous les cultes. Lorsqu'il existe des constitutions qui proclament cette liberté, telle la Charte, rien n'empêche de les invoquer pour assurer à l'Église sa part de liberté : il est faux qu'il ne soit jamais permis d'invoquer une loi mauvaise pour obtenir justice. Il est non moins faux, d'ailleurs, que la loi civile ne puisse jamais, sans blesser la doctrine catholique, permettre et même protéger la liberté civile des cultes. » Cette doctrine paraît contraire à l'institution divine de l'Église; en réalité, elle est parfois commandée par les intérêts de la société civile, auxquels la loi civile doit pourvoir avant tout, et par les vrais intérêts de l'Église. — 2. Il y a, dit l'évêque, une sécularisation de l'État, qui est une forme d'hostilité à l'égard de l'Église, et une forme de religion d'État qui est l'asservissement de l'Église, celle du gallicanisme parlementaire, par exemple, et de la Constitution civile du clergé, seule forme de religion d'État possible aujourd'hui, avec la centralisation. Un catholique ne saurait vouloir ni de ceci, ni de cela. Il y a une forme idéale de religion d'État : l'État adoptant officiellement les lois de l'Église pour base de sa législation, assurant pour elles-mêmes l'exécution de ces lois. Mais qui ne le voit ? une telle conception est irréalisable aujourd'hui. Il y a enfin une sécularisation, nullement hostile mais imposée par les circonstances : telle encore la Charte. « Parce que nous sommes catholiques sincères, conclut Parisis, nous devons préférer l'état de choses actuel. » — 3. Le culte public, le culte officiel de l'Église, n'est nullement dépendant d'une religion d'État; l'État n'a ni comme but, ni comme fonction de diriger un culte. — 4. L'idée d'une séparation absolue a été formellement condamnée par le Saint-Siège; ce que l'on peut souhaiter, c'est une situation qui assure l'indépendance complète de l'Église à l'égard de l'État, mais où celui-ci assurerait à celle-là, l'exercice de sa liberté et où l'Église prêterait à l'État l'appui de son autorité morale. Parisis n'admet pas que le concordat de 1801 ait été abrogé par la Charte; il en reconnaît cependant les dangers actuels, surtout en ce qui concerne la nomination des évêques. — 5. La liberté de la presse a eu au XVIIIe siècle, et depuis, avec le journalisme, au XIXe, des suites lamentables, mais faut-il pour cela la destruction de cette liberté ? L'Église y perdrait plus qu'elle n'y gagnerait, l'expérience le prouve : c'est contre elle que l'État tournerait son pouvoir: une seule chose arrête l'État dans son éternelle tendance à asservir l'Église : la liberté de la presse catholique dont la liberté générale est la garantie. — Le sixième cas de conscience donnait une fois de plus les raisons de la liberté de l'enseignement; le septième parlait longuement du journalisme. La solution pratique du problème qu'ont posé les temps modernes, conclut l'auteur, « se résume en ce peu de mots : L'union des droits de l'Église et des libertés politiques ». *Cas de conscience*, p. 329. C'est bien là le libéralisme catholique de Lamennais, mais soigneusement limité, précisé et surtout nettement placé sur le terrain pratique.

Le *Correspondant* applaudit franchement, 1847, t. IV, p. 839-865, article de A. de Courson ; Veuillot, le 30 novembre 1847, écrivait à Mgr Parisis : « Le point de vue constitutionnel est celui qu'il faut prendre. Il fermera la bouche à la mauvaise foi libérale, ouvrira les yeux aux libéraux de bonne foi et fera entrer les chrétiens dans la route la plus large et la plus pratique qui soit aujourd'hui offerte aux idées. Dieu a réservé pour nous dans la Charte et dans les lois de puissantes armes dont nous avons tort de ne point user... Acceptons les lois pour avoir le droit de nous en servir. » *Correspondance*, t. I, p. 210-211. Après des hésitations, il approuva finalement et le livre devint « comme la loi et le prophète du parti catholique ». Abbé Jules Morel, *Somme*, préface générale, p. XIV. Bautain traitera le même sujet, avec le même esprit, dans son carême de 1848, à Notre-Dame : *La religion et la liberté considérées dans leurs rapports*, Paris, 1848.

2. *L'avènement de Pie IX. Le libéralisme et l'Église en Italie.* — Ce qui rend alors au catholicisme libéral une telle assurance, c'est l'avènement d'un pape qui passe pour libéral, Pie IX, élu le 16 juin 1846.

Parce qu'il a été élu contre le candidat de l'Autriche, Lambruschini, qu'il a pris quelques mesures de bonté, parce qu'on veut se persuader qu'il diffère de son prédécesseur et que son élection est le triomphe du catholicisme libéral, on attend de lui, en Italie comme au dehors, la grande parole qu'a demandée souvent l'*Avenir*. Cf. l'article de Ch. Lenormant, *Grégoire XVI et Pie IX*, dans le *Correspondant* du 10 septembre 1846, reproduit dans la *Revue de Bruxelles*, 1846, t. II, p. 332-355. Déja Montalembert avait essayé de gagner Pie IX à la politique libérale par un *Mémoire* daté du 12 septembre 1846, que Dupanloup porta a Rome et qui se résumait en la parole de l'évêque de

Digne, Sibour, un ancien collaborateur de l'*Avenir* : « L'État ne peut plus être aujourd'hui que le protecteur de la liberté de l'Église, » donc l'Église doit s'entendre avec les peuples devenus maîtres de leurs destinées, et les reconnaître comme tels. Pie IX avait approuvé. Lecanuet, *op. cit.*, p. 310-317. C'était ensuite le P. Ventura, le plus éloquent mais aussi le plus libéral prédicateur de Rome, que Pie IX chargeait de prononcer l'éloge funèbre d'O'Connell, mort à Gênes, le 15 mai 1847; le 28 juin, Ventura faisait comme discours une véritable manifestation de libéralisme catholique.

En Italie, deux courants nationaux et libéraux tentèrent d'entraîner Pie IX : la *Jeune Italie*, société secrète, section de la *Jeune Europe*, révolutionnaire, ennemie de l'Église et radicale, qui veut faire de l'Italie une république unitaire et démocratique. Son chef, Mazzini, écrira le 8 septembre 1847 à Pie IX : « Si j'étais auprès de vous, je prierais Dieu de me donner la puissance de vous convaincre. L'unité italienne se fera avec vous ou sans vous; » d'autre part le *Risorgimento*, qui demande aux souverains de s'entendre pour assurer l'indépendance de l'Italie, de s'unir en une fédération pour lui donner la seule unité qui lui convienne et d'assurer à leurs peuples des institutions libérales. Les prophètes de ce mouvement sont Gioberti, Balbo, d'Azeglio, dans des ouvrages bien connus. Ils étaient catholiques, voulaient le maintien du pouvoir temporel; mais ils demandaient au pape d'introduire dans ses États les réformes modernes, même la liberté de conscience. Beaucoup de prêtres faisaient partie du *Risorgimento*, Gioberti lui-même était prêtre et théologien; mais il y avait une différence profonde entre ces libéraux italiens et les libéraux catholiques français : ceux-ci se plaçaient surtout au point de vue de l'Église, de ses droits et de sa mission, et ceux-là au point de vue politique et national; les Français toujours prêts à se soumettre à l'autorité pontificale, et les seconds désireux plutôt de la soumettre à leur direction. Gioberti, sentant de l'opposition dans les milieux religieux, s'en prit aux jésuites, les accusant d'hostilité envers Pie IX parce que libéral. Il écrivit contre eux l'énorme pamphlet : *Il Gesuita moderno*, 5 vol. in-8°, Lausanne, 1847; cf. Lenormant, *Opere di Vincenzo Gioberti : il Gesuita moderno*, dans le *Correspondant*, 10, 25 août et 10 octobre 1847; finalement il prit position contre les partis catholiques de France, de Belgique et d'Irlande; cf. la *Patria* de Florence du 20 novembre et le *Correspondant* du 10 décembre 1847, et même contre Pie IX, cf. Cantu, *op. cit.*, traduction Lacombe, t. XII, p. 272. Ce mouvement libéral allait mettre Pie IX dans une situation difficile.

3. *La révolution de 1848 : catholicisme et démocratie.* — L'Europe s'acheminait vers une crise, et ce fut encore la France qui donna le signal. La révolution de février fut avant tout démocratique; elle faillit même devenir démagogique et socialiste. L'Église, contrairement à ce qui avait eu lieu en 1830, traversa cette crise sans en souffrir et même avec profit. Évidemment, l'attitude des catholiques libéraux était pour beaucoup en cela : ils avaient lutté contre le pouvoir déchu pour la liberté de tous.

Tous, d'ailleurs, évêques, chefs de parti, journalistes, se rallièrent en termes nets. Le 27 février, l'archevêque de Lyon ordonnait à son clergé de reconnaître ostensiblement la République et, le 3 mars, en des termes qui rappelaient l'idéal où l'*Avenir* s'était souvent complu, il disait à ce clergé qui avait justement aimé l'*Avenir* : « Vous formiez souvent le vœu de jouir de cette liberté qui rend nos frères des États-Unis si heureux. Cette liberté vous l'aurez. » L'*Univers* du 27 février redisait cette thèse que l'*Ami de la religion* avait jadis reprochée aux catholiques libéraux : « La théologie gallicane a consacré exclusivement le droit divin des rois. La théologie catholique a proclamé le droit divin des peuples, » et il ajoutait : « Que la République française mette enfin l'Église en possession de cette liberté que partout les couronnes lui refusent, il n'y aura pas de plus sincères républicains que les catholiques français. » Montalembert, lui, ne faisait aucune opposition à la République mais se défiait de la démocratie; il proposait seulement aux catholiques libéraux de se tenir, comme auparavant, sur le seul terrain religieux : « Nos droits, nos devoirs, nos intérêts restent les mêmes. » Lagrange, *op. cit.*, p. 402. En revanche, Lacordaire, entraîné par Ozanam et l'abbé Maret, s'occupait de fonder un journal catholique, libéral et démocratique, l'*Ère nouvelle*, qui, dès son premier jour, le 15 avril, saluera dans la révolution l'œuvre de la justice divine, « le dernier terme de tous les progrès sociaux ». Après les journées de juin, Dupanloup rachètera l'*Ami de la religion* pour répondre aux excès de l'*Ère nouvelle* qui disparaîtra bientôt, et pour se maintenir dans la ligne du passé.

Le même mouvement démocratique se dessina plus ou moins dans toute l'Europe. Sauf en Italie, il fut plus utile que nuisible à l'Église. Sans parler de la Suisse où, deux années auparavant, s'était affirmé un mouvement démocratique, catholique sans compromission, et pleinement ultramontain, qui avait été brisé avec le *Sonderbund*, en Allemagne, où le mouvement intellectuel catholique qui avait suivi 1815 et l'affaire de Cologne avaient provoqué une réaction puissante, la Révolution introduisit, ou à peu près, le régime belge de la liberté de l'Église. De la constitution de Francfort, l'article passera dans la constitution prussienne de 1850. L'Autriche entrera bientôt, elle aussi, dans la voie de concessions et abandonnera le *joséphisme*. En Italie, les choses prirent une moins heureuse tournure. Tandis qu'échouait le mouvement national par les défaite de Charles-Albert, à Rome le parti républicain et anticatholique prenait le dessus; Pie IX fuyait à Gaëte et la république romaine était proclamée, novembre 1848, février 1849; tandis qu'en Piémont, sous le nom de libéralisme, une politique hostile à l'Église était inaugurée.

4. *La réaction. En France, l'expédition de Rome et la liberté d'enseignement.* — Comme la France avait donné le signal de la révolution, elle donna le signal de la réaction avec l'élection à la présidence de Louis-Napoléon et les élections à l'Assemblée législative, 10 décembre 1848-13 mai 1849. Sans renier leurs tendances libérales, les catholiques entrèrent dans le parti de la réaction ou de l'ordre que forma la crainte du socialisme et de la démagogie et ils obtinrent, d'une part, que la France prît rang parmi les nations catholiques, qui rétablirent le pouvoir temporel (prise de Rome, 30 juin 1849) et le vote de la loi longtemps désirée sur la liberté d'enseignement, loi du 15 mars 1850 ou loi Falloux.

A l'Assemblée constituante, le ministre Carnot avait pris l'initiative d'un nouveau projet de loi, dont Jules Simon avait préparé le rapport ; mais la Constituante se dispersa avant de l'avoir discuté. Entré dans le ministère Odilon Barrot, le premier de Louis-Napoléon, en décembre 1849, pour y servir la cause catholique, le légitimiste Falloux proposa, sous l'inspiration de Dupanloup, et fit accepter par l'Assemblée législative, avec l'appui de Thiers, une loi de transaction qui était bien dans l'esprit du catholicisme libéral. Deux choses avaient fait échouer tous les projets antérieurs : l'opposition des libéraux à reconnaître aux congrégations le droit d'enseigner et l'opposition des catholiques à reconnaître à l'Université, autrement dit à l'État, un droit quelconque sur les écoles ecclé-

siastiques, en particulier sur les petits séminaires. La loi Falloux concilie tous ces points de vue. Distinguant des écoles *publiques* et des écoles *privées* dans l'enseignement primaire et dans le secondaire, la loi reconnaissait à tout Français, même membre d'une congrégation, le droit d'ouvrir une école privée, à la condition d'avoir le brevet pour l'école primaire et le baccalauréat pour le secondaire. Dans les écoles primaires publiques, la nomination des maîtres dépendait du conseil municipal; il pouvait y nommer des congréganistes à qui suffirait la *lettre d'obédience*. La surveillance de l'enseignement, était confiée au maire, au curé (ou au pasteur). La direction générale appartenait dans le département à un conseil académique où le recteur et l'inspecteur d'académie représentaient seuls l'Université, et où siégeaient l'évêque et une majorité de personnages étrangers à l'enseignement; au centre, le *conseil supérieur de l'instruction publique*, groupait huit représentants de l'Université, seize de l'Institut, du clergé des diverses confessions reconnues, de l'enseignement libre. Les petits séminaires gardaient leur régime privilégié; ils ne dépendaient que des évêques; toutefois, la loi les disait sous la surveillance directe de l'État, autrement dit des préfets.

Le projet et la discussion avaient soulevé des polémiques, même parmi les catholiques. Ce fut pis encore après le vote. « Nous voulons la liberté de l'enseignement comme en Belgique », c'est-à-dire, la liberté pure et simple, sans conditions, ni restrictions, ni surveillance, avaient dit certains évêques. Ces évêques ne furent pas satisfaits de cette loi de transaction. D'autres lui reprochaient d'avoir pour base l'indifférentisme, de méconnaître la dignité épiscopale en mettant sur le même rang évêques et laïques, évêques et représentants d'autres cultes. L'*Univers* publiait les protestations et ajoutait les siennes. L'évêque de Langres blâma également la loi dans une brochure : *La vérité sur la loi de l'enseignement*, Paris, 1850; le *Correspondant*, trouvant que les critiques de l'évêque étaient insuffisantes, y ajouta les siennes, 10 avril 1850 : *La vérité sur la loi de l'enseignement par Mgr Parisis*, article anonyme. Des évêques annonçait-il, menacent, dit-on, de ne pas s'en tenir aux paroles : ils refuseront de siéger dans les conseils. Plusieurs demandèrent, en effet, des instructions à Rome; le pape constituait une congrégation spéciale et, le 15 mai, dans une circulaire, le nonce communiquait sa réponse aux évêques. Se plaçant sur le terrain des faits en face du péril social, Pie IX trouvait dans la nouvelle loi des raisons de l'accepter, bien qu'elle ne fût pas en pleine conformité avec les principes. Avant tout, que les catholiques demeurent unis! *Lettre de S. Em. le nonce apostolique*, dans *Correspondant*, 25 mai 1850. Pie IX tint le même langage dans son allocution consistoriale du 20 mai.

Mais, quoi qu'il en fût de ce langage, les libéraux ne pouvaient plus compter sur Pie IX. Le 13 avril, il était rentré d'exil. Les événements avaient fait sur lui une profonde impression. Il était décidé à s'opposer au courant qui entraînait le monde vers un idéal qui n'était plus un idéal chrétien et dont la méthode était la révolution; il était décidé à restaurer la juste notion de la société catholique.

TROISIÈME PÉRIODE (1850-1878). — L'union des catholiques sur le terrain du droit commun et de la liberté, le caractère tout pratique de leur action avaient singulièrement contribué à leur triomphe. Ce triomphe ne fut que passager. Les événements politiques de 1851 vont de nouveau les diviser. On voit se rouvrir l'ère des discussions stériles et des violences de presse; comme les questions doctrinales sont souvent mêlées aux débats, Rome devra intervenir.

1° *Scission des catholiques français. Nouveau libéralisme catholique* (1850-1852). — Les appels de Pie IX ne ramenèrent pas à l'unité les catholiques français. Vus d'un camp ennemi, ils paraissaient unis; en réalité, depuis quelques années, une scission était latente. Il y avait entre les chefs des oppositions de caractère : entre Montalembert et Veuillot, par exemple, entre Veuillot encore et Dupanloup; de manière : dans l'*Univers*, Veuillot lutte avec une indépendance qui indispose les chefs reconnus; de tactique : le conflit qu'amena la liberté de l'enseignement est une indication.

Les groupes ainsi formés, auxquels s'adjoindront de nouveaux personnages, comme le nouvel archevêque de Paris, Mgr Sibour, ancien collaborateur de l'*Avenir*, alors républicain et démocrate, gallican aussi, se heurteront dès lors à propos de tout : en 1850, affaire du *Dictionnaire Bouillet*, paru en 1849, avec une approbation de Sibour et que Veuillot attaqua néanmoins (une condamnation de l'*Index*, justifia les critiques); en 1851, affaire des classiques païens déchaînée par le *Ver rongeur* de Gaume. Dupanloup, devenu évêque d'Orléans, défend les classiques dans une lettre du 19 avril 1852 à son clergé. Veuillot critique ironiquement cette lettre; Dupanloup interdit la lecture de l'*Univers* à son clergé et pose à l'épiscopat cette question : les actes épiscopaux sont-ils justiciables des journaux et des laïques ? Peu après, février 1853, ce sera l'affaire Donoso-Cortès-Gaduel qui mettra de nouveau aux prises Sibour et Veuillot. L'affaire va très loin. Pie IX interviendra mais plutôt en faveur de Veuillot; l'encyclique aux archevêques et évêques de France, *Inter multiplices* du 25 mars 1853, leur recommandera, entre autres choses, d'encourager les journalistes catholiques et de les avertir, avec des paroles paternelles, si besoin en était. Mais déjà, à cette date, les deux groupes sont séparés en adversaires bien marqués. La scission s'est faite à propos de l'attitude à prendre à l'égard du prince-président et du gouvernement autoritaire qu'il fondait par le coup d'État du 2 décembre 1851.

Après le coup d'État, Sibour fut d'abord nettement hostile; Lacordaire, Dupanloup, Ravignan, pratiquèrent et conseillèrent l'abstention, par des sentiments différents; Veuillot et Parisis se rallièrent avec quelque défiance; mais Montalembert, qui aimait par-dessus tout, avec l'Église et la liberté, l'ordre social, se rallia nettement à celui qui garantissait l'ordre. Il fit plus; il fit de son adhésion une justification qui était une réclame en faveur du nouveau régime. « Je crois être encore, aujourd'hui comme toujours, du parti de l'ordre contre la révolution, » dira-t-il, le 12 décembre, dans une lettre à l'*Univers*. Lecanuet, *op. cit.*, t. III, p. 30. Il espérait, du reste, que l'Église et la liberté profiteraient du régime nouveau. Son plan était fait : il obtiendrait l'abrogation des articles 1, 2, 3, 4, 6, 11, 21, 26 de la loi du 18 germinal an X, 207 et 208 du code pénal, contraires à la liberté des cultes et des associations religieuses, et aussi la liberté complète de l'enseignement à tous ses degrés, même de l'enseignement supérieur. *Ibid.*, p. 44, et n. 2. Il imaginait aussi que la dictature ne serait que passagère. En janvier 1852, quand il vit ses espérances religieuses déçues, la dictature devenue définitive, et à l'occasion de la confiscation des biens de la famille d'Orléans, il rompit avec le pouvoir nouveau. Il affirma son programme, dans sa retentissante brochure : *Les intérêts catholiques au XIX[e] siècle* qu'il publia le 20 octobre 1852, où il entendait bien ne se placer que sur le terrain des faits et nullement sur le terrain des principes. Après avoir comparé l'état antérieur de l'Église, dépendante, impuissante, humiliée, à son état présent où elle a retrouvé dans le monde sa vie, son action, sa place, il pose la question : à quoi doit elle ce changement rapide ? Ce

changement date du jour où elle a fait sien le programme de la liberté en Belgique, en Irlande, en Allemagne, comme en France après 1830. Que les catholiques demeurent donc fidèles à la liberté; non, sans doute, à la liberté sans limites qui confine à l'anarchie, mais « à la liberté réglée, ordonnée, tempérée, à la liberté honnête et modérée, qui, bien loin d'être hostile à l'autorité, ne peut coexister qu'avec elle ». Entre toutes les formes de gouvernement « possibles dans l'état actuel des mœurs et des institutions de l'Europe », la forme représentative est encore la meilleure pour l'Église. Rien ne lui serait plus funeste qu'une entente avec le despotisme : « elle commence par être dupe; elle prend peu à peu des airs de complice; elle finit toujours par être victime. » Avec les gouvernements constitutionnels, au contraire, l'Église a « ce qui vaut mille fois mieux que le pouvoir, des droits », et les catholiques y sont appelés à l'effort qui assure le succès. Que certains catholiques prennent garde ! « Ils ont trouvé un maître qui leur veut du bien, et ils semblent se confier en aveugle à la faveur de ce maître et à la durée de cette faveur. » Mais « la cause de l'absolutisme est une cause perdue ». Que faire alors ? « Entre une opposition systématique et une soumission sans dignité, garder une attitude réservée et indépendante. » Et il terminait son livre par cette pensée qui le rattachait bien à l'*Avenir*. « La Révolution n'a été permise que pour assurer à l'Église un incomparable triomphe. L'esprit révolutionnaire, qui est le péché originel dans la vie politique, n'aura abouti qu'à faire éclater le glorieux mystère de la rédemption sociale du monde par l'Église. La Révolution a cru tout lui ôter; elle lui a tout donné, en lui rendant la liberté, seul bien qui lui reste et *qui lui seul suffit pour récupérer* et remplacer tous les autres. »

Montalembert envoya sa brochure à tous les évêques. La plupart se dérobèrent, tout prêts à s'entendre avec un pouvoir qui ne leur ménageait pas sa protection, et, d'ailleurs, acceptant l'impulsion de l'*Univers*. Or ce journal ne ménagea pas ses critiques à la brochure et à son auteur, novembre 1852. « C'est une Marseillaise parlementaire », dira Veuillot de la brochure. Son auteur obéit à la rancune de n'être plus rien. Ce qu'il conseille à l'Église, c'est de se placer sur un terrain où elle n'est plus l'Église catholique mais un parti, où elle cache ses principes, abandonne ses droits. De l'autre côté des Alpes, la *Civiltà cattolica*, que vient de fonder Pie IX contre les erreurs modernes, et que dirige le jésuite Curci, fait écho. Puis, à l'idéal libéral et parlementaire de Montalembert, Veuillot oppose le sien. Cf. en particulier les articles des 17 et 18 novembre, dans l'*Univers*, intitulés : *De la liébert sous l'absolutisme*. Cet idéal, c'est le règne de l'autorité dans l'État comme dans l'Église Le meilleur gouvernement est celui qui commande en maître : les grands intérêts ne sauraient être livrés aux discussions du peuple. Les souverains ne sont responsables que devant Dieu; leur pouvoir n'a d'autres limites que celles des autres pouvoirs qui se sont développés dans la société, l'autorité paternelle, par exemple, et l'autorité de l'Église. Il faut évidemment que se renouvelle cette alliance de l'Église et de l'État, cette fusion de l'Église dans l'État, de l'État dans l'Église, cette unité d'action entre les deux puissances vers un but commun qu'a connue l'Ancien Régime. Que l'on ne parle pas de droit commun pour l'Église; elle seule a droit à la liberté en vertu de son droit propre; liberté pour elle, c'est indépendance et souveraineté. Veuillot n'accepte donc ni la liberté illimitée de la presse, ni celle de la parole : l'erreur n'a pas de droit en face de la vérité; la liberté de conscience, il ne l'accepte pas en principe; enfin, à la liberté d'enseignement il préfère le monopole, à la condition que l'Église l'exerce de concert avec l'État.

Les deux conceptions s'opposent bien nettement. Ici, l'État et la société se soumettent à l'Église souveraine; là, au contraire, l'Église s'adapte à la société, elle fait aussi des concessions qui peuvent se solder en sacrifices. Il est vrai que les libéraux catholiques reprochaient à leurs adversaires de rêver l'impossible, de conduire l'Église à la défaite et au déshonneur, et, dans le cas présent, d'être dupes. Le 5 mai 1852, Montalembert écrivait au hollandais Cramer, rédacteur en chef du *Tidj* d'Amsterdam, qui avait repris l'idée déjà émise au temps de l'*Avenir*, d'une entente entre les principaux journaux catholiques d'Europe pour la défense des intérêts religieux : « L'*Univers* engage tout ce qu'il peut entraîner de catholiques dans un sens diamétralement opposé à celui où les catholiques de France et de l'Europe entière ont trouvé la force de lutter et de vaincre depuis vingt-cinq ans... Il ne rêve plus que le pouvoir absolu s'appuyant sur l'Église. Quant à moi, je suis énergiquement résolu à ne pas suivre cette voie fatale qui a déjà conduit le clergé et les intérêts catholiques au bord de l'abîme sous la Restauration... Je ne veux pas faire dire aux adversaires de l'Église que les catholiques ne réclament la liberté que là où ils sont les plus faibles, avec la secrète intention de la détruire quand ils seront les plus forts. » Cité par Lecanuet, *op. cit.*, t. III p. 67, 68.

Dans ses *Mémoires*, le duc de Broglie, autre chef du libéralisme catholique, écrit : « Après avoir, pendant dix-huit ans, demandé la liberté et protesté qu'on ne voulait qu'elle, après avoir obtenu par cette voie gain de cause, tout à la fois devant l'opinion et dans la législation, changer de langage parce qu'on pouvait concevoir l'espérance de trouver auprès d'un pouvoir nouveau une ombre de faveur, c'était à la fois le comble de la honte et de l'imprudence. Puis ce pouvoir ne méritait aucune confiance. Les catholiques en devaient être pour la courte honte de leur apostasie, et, s'ils venaient de nouveau à invoquer la liberté, on leur reprocherait aussitôt ce double jeu. » Duc de Broglie, *Mémoires (1851-1860). Le groupe et l'action du « Correspondant »*, dans *Correspondant* du 10 juillet 1925, p. 17 sq.

A partir de ce moment, le libéralisme catholique s'opposera au catholicisme intransigeant, alors que, précédemment, il s'opposait au libéralisme voltairien et au gallicanisme. Il a passé jusqu'ici pour ultramontain; il va le paraître moins et même passer pour gallican, malgré l'attitude de ses porte-paroles dans la question du pouvoir temporel. L'ultramontanisme intégral sera représenté par Veuillot et l'*Univers*. Cela tient, d'abord, à ce que le libéralisme catholique qui représente une coalition, plus qu'une fusion, a vu venir à lui, par opposition aux ultramontains intransigeants, des gallicans comme Sibour qui avait fondé le *Moniteur* et l'avait confié à son vicaire général Darboy pour combattre l'*Univers*. Les libéraux ont du reste une réelle sympathie pour un certain gallicanisme : « Le gallicanisme ancien est une vieillerie, écrit l'auteur de la *Lettre sur le Saint-Siège*, à Montalembert, en 1847; mais le gallicanisme, qui consiste à redouter un pouvoir sans limites, s'étendant par tout l'univers sur deux cent millions d'intelligences, est un gallicanisme très vivant, parce qu'il est fondé sur un instinct naturel et même chrétien. » Cité par Spuller, *op. cit.*, p. 137. Puis, par le fait même que le libéralisme catholique est en conflit avec l'*Univers* qui soutient les droits de l'Église, absolument, sans conditions, et que lui-même attend de l'Église des concessions, il paraît moins dévoué à sa cause et à son chef. « Il s'agissait de savoir, dira Eugène Veuillot, si les catholiques français s'affermiraient dans les doctrines romaines ou rentreraient obliquement par le libéralisme religieux, aidé des passions politiques, dans le

gallicanisme. Il y allait de l'autorité et de la liberté de l'Église. » *Louis Veuillot*, t. III, p. 73.

2° *Le conflit entre les deux partis catholiques. Les organes et les chefs* (1852-1859). — « Je suis énergiquement résolu à ne pas suivre cette route fatale, » avait écrit Montalembert au hollandais Cramer, *loc. cit.*

Et, en effet, dans l'intérêt même de l'Église, il le croyait du moins, il lutta. Et, pour lutter plus efficacement, il fait revivre le *Correspondant* qui languit. En 1855, il en prend la direction sous l'impulsion de Dupanloup, avec le concours d'Albert de Broglie, un doctrinaire gallican, devenu catholique militant, mais resté orléaniste, du légitimiste Falloux, de Foisset, Lacordaire A. Cochin. Un article d'Albert de Broglie, du 25 janvier 1856, *Du caractère de la polémique religieuse actuelle, Langage de la presse*, fut le manifeste du groupe. Depuis 1852, disait-il, certains catholiques ont fourni aux ennemis de leur religion l'occasion d'accuser celle-ci de n'aimer ni la raison, ni la société moderne, ni la liberté ou religieuse ou politique et de se faire les alliés de la tyrannie. Le *Correspondant* tient à affirmer que ses rédacteurs ne voient aucun antagonisme entre la raison et la foi, l'Église et la société moderne, l'Église et la liberté catholique; quant à la liberté religieuse, ils ne voient qu'une solution aux questions qu'elle soulève : se placer sur le terrain du droit commun. — En même temps, le groupe s'efforçait de conquérir l'opinion éclairée : il sembla disposer de l'Académie où il comptait bien des amis comme Tocqueville, Thiers, Guizot et où entrèrent successivement cinq de ses chefs : Montalembert, Dupanloup, de Falloux, Lacordaire, qui succéda à Tocqueville, de Broglie qui remplaça Lacordaire, puis de Carné et enfin Gratry. Dans l'histoire, dans la philosophie, il produit des travaux remarquables avec Montalembert lui-même, de Falloux et de Broglie, Maret et Gratry. Enfin, une partie de l'épiscopat se prononçait pour lui.

Le parti ultramontain était autrement redoutable. Non par le talent, certes, bien que Veuillot à lui seul ne fût pas inférieur à la coalition du *Correspondant* et que le groupe comptât des historiens comme Guéranger ou des philosophes comme Bonnetty; non par l'influence sur l'épiscopat, bien que l'évêque de Poitiers, le futur cardinal Pie, ne fût pas le seul à défendre l'*Univers*, mais par le fait même de la position prise. Cette position était nette, celle des libéraux était en nuances et subtilités; l'approbation du clergé de second ordre et des fidèles alla donc plutôt à celle-là. Puis l'Empire autoritaire ne pouvait qu'appuyer un parti autoritaire; enfin, se plaçant toujours au centre des principes pour en déduire les conséquences logiques, ce parti ne pouvait jamais encourir le blâme doctrinal de Rome.

Veuillot ne laissa pas passer sans le critiquer l'article d'Albert de Broglie; Falloux répondit dans le *Correspondant* des 25 avril et 10 mai 1856 par deux articles auxquels répliqua l'*Univers*. Après la politique, l'histoire mit aux prises les deux camps. De Broglie publiait, en 1856, son livre sur l'*Église et l'Empire romain au IVe siècle*, dans la préface duquel il expliquait que l'Église avait conquis les païens parce qu'elle avait su s'adapter à eux et ne point les heurter, et il exprimait l'espoir qu'à plus forte raison elle traiterait de même le monde moderne. Et Guéranger lui répondit dans l'*Univers* par des articles qu'il réunit en un volume : *Essais sur le naturalisme contemporain*. Il reprochait à de Broglie de ne tenir aucun compte du surnaturel, de supprimer ainsi l'action de Dieu sans laquelle la conversion du monde païen ne saurait s'expliquer, et de préférer au Moyen Age le monde moderne, c'est-à-dire « cet ordre de choses dans lequel l'humanité émancipée du joug de l'Église pourvoit à ses destinées sans plus accepter ni impulsion, ni direction, ni correction de la part de cette autorité ». — Montalembert, dans l'introduction, c. IX, de son premier volume sur *Les Moines d'Occident*, répondra lui aussi à « la critique hargneuse et oppressive » qui « s'est fait un Moyen Age de fantaisie » d'après « des théories aventureuses et des passions rétrogrades », se retourne « vers la force comme vers la meilleure alliée de la foi, et se fait une joie perverse d'écraser sous d'étranges et insupportables prétentions la conscience et la dignité humaines ».

Enfin la philosophie fournit encore aux adversaires un champ de bataille. Les libéraux avaient considéré comme une victoire la condamnation par l'Index, le 11 juin 1855, de quatre propositions traditionalistes soutenues par Bonnetty dans les *Annales de philosophie chrétienne* et plus ou moins adoptées par l'école intransigeante; en 1861 et 1862, l'Index ayant condamné des propositions ontologistes de Hugonin et de Branchereau, l'école intransigeante triompha à son tour des libéraux pour une raison semblable. Surtout, les deux camps luttèrent à Rome à propos de la philosophie de Cousin; Pie et ses partisans voulaient la faire condamner; Sibour, Dupanloup intervinrent et arrêtèrent la condamnation. Cf. Barthélemy Saint-Hilaire, *M. Victor Cousin*, 1895, t. II, p. 1 sq.

En 1856, un épisode faillit devenir plus grave que les autres. Vers la fin de cette année, un livre anonyme avait paru, intitulé : *L'« Univers » jugé par lui-même ou études et documents sur le journal « L'Univers » de 1845 à 1855*, in-8°, Paris. C'était un recueil de textes commentés de façon à montrer la mauvaise foi du journal intransigeant. On l'attribua à Dupanloup et même à Sibour. L'abbé Cognat, un des principaux rédacteurs de l'*Ami de la religion*, où il voulait montrer, dira-t-il, dans la préface d'un recueil de ses articles, intitulé *Polémique religieuse*, 1861, « l'union sans confusion, la destruction sans séparation de l'ordre naturel avec l'ordre surnaturel, et la réconciliation, dans l'autorité et la liberté du monde moderne, avec le catholicisme », s'en déclara le seul auteur. Veuillot lui intenta un procès qu'il arrêta après l'assassinat de Sibour, 3 janvier 1857. Cf. E. Veuillot, *op. cit.*, c. VI. En 1857 encore, Maret présentera au ministre des cultes, Rouland, deux *Mémoires* où il dénonce les ultramontains comme antimodernes, antifrançais, antinapoléoniens, et demande au gouvernement d'agir pour brider Rome. Bazin, *Vie de Mgr Maret*, t. I, p. 421 sq. En décembre enfin de cette même année, Montalembert, dans une lettre que publia l'*Indépendante* de Turin, ayant attaqué l'*Univers* et la *Civiltà cattolica*, et dit que « les partis se laissent mener par leur queue », Veuillot, se sentant visé, répondit violemment à cette attaque et aux dernières du *Correspondant* par une série d'articles qui forment quarante-quatre pages de ses *Mélanges* sous ce titre : *M. de Montalembert, ses idées, et sa situation politique. Caractères de sa polémique.* — Mais des jours mauvais venaient pour l'Église.

3° *Le libéralisme italien et le pouvoir temporel. Cavour et Montalembert* (1859-1860). — Tandis que l'Église de France se fondait davantage dans l'unité romaine par l'affaiblissement du gallicanisme et l'adoption de la liturgie romaine, l'opinion et la pensée dans le pays se détachaient de l'Église : l'opinion, sous l'influence d'une presse qui, malgré les entraves légales, exploite contre l'Église son alliance avec l'Empire, — et la pensée, qui attaque l'Église sur des terrains nouveaux où, absorbée par ses luttes intérieures, elle est peu préparée à se défendre.

En littérature, le réalisme s'affermit avec *Madame Bovary*, 1857; le positivisme inspire les *Poèmes antiques*, 1853 et les *Poèmes barbares*, 1859, de Leconte de Lisle et, surtout, domine la philosophie. Tandis que les catholiques intransigeants s'acharnent contre le vague spiritualisme de Cousin dont le règne est fini.

deux autres tendances, infiniment plus redoutables pour l'influence religieuse, entraînent la pensée : le positivisme d'Auguste Comte qui vient de mourir, mais dont l'action va seulement se faire sentir en sa puissance, et le criticisme kantien avec Littré, Taine Renan, Vacherot, Renouvier. Enfin, tandis que Michelet et Quinet ont continué de tourner l'histoire contre le christianisme, la science affirme des tendances matérialistes. Mgr Dupanloup signalera bientôt le péril en des brochures retentissantes : *Avertissement à la jeunesse et aux pères de famille*, 1863; *Athéisme et péril social*, 1866.

Mais ce danger, dont les libéraux et les intransigeants se rendent réciproquement responsables, s'efface au début devant la question du pouvoir temporel. Le Piémont l'a posée devant l'Europe. Depuis 1848, le Piémont est entré dans la voie du libéralisme politique et même du libéralisme religieux. Le 23 mars 1849, Victor-Emmanuel y a remplacé le roi démissionnaire Charles-Albert; en 1850, Cavour est entré au ministère de l'agriculture; dès 1852, il prend en mains la direction de la politique intérieure et extérieure. Il a abandonné l'idée du *Risorgimento*, d'une fédération entre les États italiens, pour l'idée mazzinienne d'une Italie unitaire, mais il veut cette unité au profit de son pays et de la maison de Savoie. Les événements sont connus; toutefois, il faut rappeler ici ces quelques points : 1. Libéraux et ultramontains furent d'accord pour protester contre les annexions faites par le Piémont, contre l'appui que lui donnèrent Palmerston et surtout Napoléon III; mais les deux groupes se ne réconcilièrent point et ne firent pas front commun. — 2. Une brochure de Lacordaire, *De la liberté de l'Italie et de l'Église*, parue le 25 février 1860, provoqua quelque surprise et de la gêne et, comme la réception de l'auteur à l'Académie fut postérieure, ses amis lui demandèrent de ne pas toucher à la question romaine, dans son discours. Lecanuet, *op. cit.*, t. III, p. 319. Il ne soutenait pas dans sa brochure, comme fit un catholique républicain, Arnaud de l'Ariège, dans une autre brochure intitulée : *L'indépendance du pape et les droits des peuples*, 1860, que le pape devait renoncer à son pouvoir temporel et accepter la séparation de l'Église et de l'État, ce qui mettrait fin à tous les conflits; mais il proclamait le droit de la nation italienne à l'indépendance : « La cause de l'Italie contre l'Autriche est juste, au point de vue de la raison; combien plus au point de vue chrétien ! » Le pape n'est pas nécessairement l'ennemi de cette indépendance : loin de là. Le domaine temporel, d'autre part, nécessaire à la liberté de l'Église, « n'a rien d'incompatible avec la nationalité et la liberté de l'Italie, et Dieu, en plaçant dans cette belle contrée le centre visible de la catholicité, ne lui a demandé le sacrifice d'aucun des biens qui font le bonheur et l'orgueil d'un grand pays. » Sans doute le gouvernement romain est encore un gouvernement d'Ancien Régime, c'est-à-dire n'admet pas encore « l'égalité civile, la liberté politique, la liberté de conscience », mais qui oserait dire : il n'y a à espérer de Rome, qu'une muette et implacable immobilité ? « Rome fera, à son heure, et dans sa liberté, ce qui sera nécessaire au salut du monde. » — 3. Cavour, on l'a dit ci-dessus, col. 507, essaya de justifier son œuvre et de la compléter en offrant à l'Église, contre ses territoires, la paix et la liberté en Italie et, par contre-coup, dans toute l'Europe. *L'Église libre dans l'État libre*, lui parut une formule propre à tout concilier. Il essaya, à cette occasion, de lier à sa cause Montalembert. Celui-ci se défendit énergiquement de toute assimilation. Les théories de Cavour ne pouvaient cependant que nuire dans l'esprit du Saint-Siège au libéralisme catholique.—4. Le 29 janvier 1860, l'*Univers* fut supprimé par le gouvernement impérial pour avoir publié l'encyclique *Nullis certe verbis*, du 19 janvier, malgré la défense qui lui en avait été faite. Le 17 février, le *Monde* remplaçait l'*Univers*. Veuillot n'y écrira jamais.

4° *Les manifestes libéraux. Les discours de Malines* (1861-1863). — Le péril de l'Église ne ramena pas l'union entre les deux écoles catholiques françaises. L'usage que faisait Cavour du programme libéral fournit au contraire aux intransigeants de l'*Univers* et de la *Civiltà cattolica* une arme de plus. Les libéraux crurent devoir se justifier.

1. En 1861, paraissait un livre intitulé, *Les principes de 89 et la doctrine catholique*, par un professeur de grand séminaire, in-8°, Paris. La thèse de l'auteur est la suivante. Il faut distinguer entre les principes, dits de 89, et les conséquences que l'on en peut tirer. Les principes, « loin d'être repoussés par l'Église en tout état de société, ont été au contraire enseignés par les théologiens catholiques avant ceux qui les prônent comme s'ils en étaient les révélateurs ». La Révolution n'a pas tiré les conséquences logiques de ces principes « qu'elle force, altère ou détruit ». Ainsi « le problème de l'accord entre l'autorité et la liberté, du progrès dans l'ordre et le respect de tous les droits est insoluble pour la Révolution et peut être résolu par la doctrine chrétienne, conformément aux principes bien entendus de 89 », p. 3. L'auteur confronte chaque article avec l'enseignement des grands théologiens, saint Thomas, Bellarmin, Suarez, pour en montrer l'accord. Ce que les papes Pie VI et Grégoire XVI ont condamné, c'est l'interprétation abusive de ces principes. Soit, par exemple, le principe de la liberté des cultes. Cette liberté ne saurait être admise et n'a jamais été admise par aucun peuple, sans limites; ce serait poser que tous les cultes sont également bons, ce serait de l'indifférentisme. Mais les théologiens n'admettent pas davantage l'intolérance absolue. Pour les uns, la liberté des cultes doit être réglée, non d'après la vérité *intrinsèque* des religions, mais d'après « le but direct et propre de la société civile », c'est-à-dire le bien naturel et temporel. Le souverain n'a, d'ailleurs, aucune autorité sur la religion, et la lutte spirituelle pour le triomphe de la vérité est la seule en harmonie avec l'Évangile. Pour d'autres, seule la vraie religion, le catholicisme, a, de droit naturel et de droit divin, la liberté. L'erreur et le mal ne sauraient être le fondement d'un droit. Mais la tolérance peut se justifier, en fait, par l'intérêt de la société civile, pour la paix, et même de l'Église, pour éviter des représailles, p. 108-110. C'étaient là des thèses déjà esquissées, voir les *Cas de conscience* de Parisis. Néanmoins Cochin traduisit aussitôt l'approbation des catholiques libéraux : *L'Église et la société chrétienne en 1861*, dans le *Correspondant* du 25 octobre, p. 163 sq. Mais le livre fut mis à l'Index; Cochin et Dupanloup obtinrent que l'auteur pût donner une seconde édition, corrigée par des théologiens romains. Elle parut en 1863, avec le nom de l'auteur, l'abbé Godard, professeur au grand séminaire de Langres. Cette seconde édition, maintenant les rapprochements entre les principes de 89 et les textes des théologiens, Cochin put affirmer à son tour que l'Église ne condamnait pas ces principes. *La doctrine catholique et les principes de 1789*, dans le *Correspondant* du 25 février 1863.

2. En 1862, paraissait ensuite à Mayence un livre intitulé : *Freiheit, Autorität und Kirche, Erörterungen über die grossen Probleme der Gegenwart*, par le baron von Ketteler, évêque de Mayence, que l'abbé Belet traduisit immédiatement, et dont Albert de Broglie rendit compte dans le *Correspondant* du 25 mars. L'évêque se posait la question des rapports de la foi et de la liberté. « Quelles libertés les catholiques ont-ils le droit de réclamer pour eux-mêmes ? le devoir ou la

faculté d'accorder à ceux qui ne partagent pas leurs croyances ? Quel usage doivent-ils faire des libertés qu'ils possèdent ? en quelle mesure doivent-ils concéder aux autres les libertés dont ils disposent ? » — Il y a, dit Ketteler, une liberté essentielle pour l'Église : « Celle d'administrer elle-même ses affaires, suivant ses principes et de n'être soumise en cela qu'aux lois générales de l'État. » En outre, elle possédait autrefois des privilèges, « effet naturel de l'unité de foi, mais dont elle n'a pas besoin pour exister ». Traduction Belet, p. 151. « C'est une erreur capitale de notre temps qu'il faut attendre le salut des événements extérieurs et surtout de l'avènement de quelque prince illustre et saint. Le bien qu'il peut opérer, en outrepassant les limites de son pouvoir, n'est qu'apparent et illusoire; il causera à l'Église comme à l'État les plus grands dommages. » P. 138. Les catholiques et la presse catholique doivent éviter avant tout ce qui pourrait faire croire que certaines formes politiques sont l'unique moyen de salut, p. 8. Quant à la tolérance, qu'en pense l'Église? dans quelle mesure les catholiques peuvent-ils en reconnaître la légitimité et les princes catholiques l'accorder ? « En général, l'Église considère l'adhésion à la foi comme étant du domaine intérieur, et elle conteste au pouvoir civil le droit de l'influencer par la contrainte. » S'il s'agit des infidèles, jamais l'Église n'a sollicité, ni même autorisé contre eux l'usage de la force. S'il s'agit d'hérétiques baptisés, c'est autre chose; il peut y avoir délit d'hérésie chez ceux qui rompent par un acte d'insubordination spontanée l'unité de la foi. Mais, quand il s'agit d'une tradition héréditaire, quand un État est vraiment partagé sur la question religieuse, les princes peuvent légitimement accorder la liberté de conscience : « Nul principe religieux ne défend à un catholique de croire qu'il est des circonstances où l'État ne peut rien faire de mieux que d'accorder une entière liberté de religion, » avec la réserve toutefois qu'il ne s'agira pas de sectes athées ou immorales. *Ibid.*, c. XXIII.

3. Mais le manifeste libéral, qui eut le plus profond retentissement et émut davantage le monde ultra-catholique, comprend les *deux discours de Montalembert à Malines* les 20 et 21 août 1863. En face des attaques dont l'Église était l'objet et des périls que courait la foi, — Renan venait de publier sa *Vie de Jésus*, — les catholiques belges eurent l'idée de réunir à Malines un congrès catholique international. C'était encore là une idée émise par l'*Avenir* qui renaissait, mais incomplètement. Ils y invitèrent Montalembert qui, n'ayant pas été réélu aux élections parlementaires de 1863, accepta avec empressement.

Le premier discours, après un éloge de la Belgique, qui de 1830 à 1850 a servi d'exemple aux catholiques de France, et à qui Montalembert lui-même a emprunté « les idées, les exemples, les solutions résumées dans une formule déjà célèbre : *L'Église libre dans l'État libre* », discute cette question : « L'Église peut-elle s'arranger de l'État libre ? » En dehors de la Belgique, dit Montalembert, les catholiques sont « sans cesse et partout opprimés, dépassés, vaincus ou dupés, tantôt par les incrédules, tantôt par les protestants, ici par les démocrates, là par les despotes ». Pourquoi ? C'est qu'ils n'ont pas encore pris leur parti de la grande Révolution; elle leur fait peur; beaucoup d'entre eux sont restés d'Ancien Régime, tandis que « la société nouvelle, la démocratie, pour l'appeler par son nom », conquiert le monde et « ira toujours se développant dans le sens de son principe ». L'esprit moderne et démocratique a ses défauts, et les catholiques ne doivent pas être « plus idolâtres de l'esprit moderne que de l'esprit ancien », mais il faut se placer en face des faits et des réalités. L'Ancien Régime a un défaut capital : il est mort et pour toujours, et le déluge démocratique « monte, monte toujours et va tout recouvrir ». Chrétien, l'orateur ne s'en effraie pas; en même temps que le déluge, il voit l'arche, c'est l'Église. Les catholiques, pour remplir leur mission, doivent « corriger la démocratie par la liberté et concilier le catholicisme avec la démocratie ». Pour cela, ils doivent d'abord renoncer au passé, aux privilèges que l'Ancien Régime assurait à l'Église, à l'alliance du trône et de l'autel qui, de Louis XIV, à Napoléon III, n'a jamais vraiment profité à l'Église. Qu'ils proclament bien haut l'Église indépendante du pouvoir civil; qu'ils acceptent l'égalité politique, c'est-à-dire « le droit semblable pour tous d'arriver à tout », la liberté religieuse, c'est-à-dire la suppression de tout privilège religieux et de toute contrainte. Que l'Église se place sur le terrain du droit commun, où sa liberté aura pour garantie la liberté générale, et, sans rien perdre, elle sera admise à parer aux dangers de la démocratie, à savoir : dans la vie politique, l'esprit révolutionnaire qui tue la liberté et aboutit toujours à César ou à Cromwell; la passion de l'égalité, non de l'égalité légitime « qui n'est que la justice », mais de l'égalité absolue « qui poursuit le talent et l'intelligence comme les richesses et la naissance », qui assure le triomphe de la médiocrité, la défaite du droit par la force, de la qualité par la quantité, et enlève à l'individu toute garantie, la centralisation à outrance; — dans la vie morale : « la passion universelle du bien-être, la disparition du frein de l'honneur. » Cf. Döllinger, *Heidenthum und Christenthum*, p. 415. Si « la religion a besoin de la liberté, la liberté a donc non moins besoin de la religion, et, plus mille fois que toute autre, la liberté démocratique ». La révolution démocratique n'a vraiment donné ses fruits que dans les pays religieux : Hollande, Angleterre, États-Unis et cela se comprend : la religion seule peut apprendre à supporter la liberté d'autrui. Sur le terrain du droit commun, l'Église a toujours été heureuse, et « il n'y a pas une seule des libertés modernes, dont les catholiques n'aient encore plus besoin que les démocrates ». Et il rappelait les paroles de Dupanloup dans *Pacification religieuse*. « Ces libertés si chères à ceux qui nous accusent de ne pas les aimer, nous les proclamons, nous les invoquons pour nous comme pour les autres. Vous avez fait la révolution de 89 sans nous et malgré nous, mais pour nous : Dieu le voulant ainsi malgré vous. » Le suffrage universel, l'égalité devant la loi, devant les charges et obligations civiles et sociales, les libertés d'enseignement et d'association, la liberté de la presse elle-même, l'Église peut très bien s'arranger de tout cela. Peut-elle s'arranger de la liberté des cultes ? Ce fut l'objet du second discours.

Dans le premier discours, Montalembert l'avait dit nettement, il se plaçait sur le terrain des faits. « Je ne fais point ici de théorie, ni surtout de théologie. Je parle uniquement en homme politique et en historien. J'invoque ici des faits et j'en tire des enseignements purement pratiques. J'invoque l'expérience. » Dans le second discours, avec non moins de netteté, il affirme se placer dans l'hypothèse : « Je n'entends pas discuter un dogme. Je ne fais pas de la théologie, mais de la politique et surtout de l'histoire. » Il ne parle pas, dit-il encore, « en interprète de l'Église, mais en simple chrétien, en homme politique, dominé par le sentiment de ce qui est possible et de ce qui ne l'est plus ». Il traite non « une question d'orthodoxie », mais « une question de conduite ».

La liberté des cultes « n'est autre chose que l'application pratique et sociale de la liberté de conscience ». Le catholique qui la soutient aujourd'hui n'admet pa, nécessairement « la ridicule et coupable doctrine que toutes les religions sont également bonnes ». Il admet, pour son compte, la liberté religieuse, la liberte de con-

science et la tolérance, « dans le sens où ont entendu ces mots les évêques belges et où ils les ont fixés dans les explications données au Saint-Siège, par l'éminent prélat de Belgique. » S'il parle de tolérance, c'est de la tolérance civile et non de la tolérance dogmatique; s'il revendique la liberté de conscience, ce n'est pas contre l'Église, mais contre l'État. Et Montalembert cite la définition qu'avait donnée Guizot de la liberté de conscience et que venait de reprendre Ketteler : « elle est le droit de la conscience humaine à n'être pas gouvernée dans ses rapports avec Dieu, par des décrets et des châtiments humains. » Guizot, *L'Église et la société chrétienne*, en 1861. Il n'admet pas davantage de liberté illimitée. Ici, comme ailleurs, la raison éternelle et la religion naturelle, le droit de légitime défense que possède la société fixent des limites. Mais, telle, la liberté de conscience lui paraît « la plus précieuse, la plus sacrée, la plus légitime, la plus nécessaire ». Cependant c'est « la moins comprise, la moins respectée. Certains la repoussent parce qu'ils la croient d'origine antichrétienne, parce qu'ils la voient surtout invoquée par les ennemis de l'Église, parce que nous avons plus, ce leur semble, à y perdre qu'à y gagner ». Montalembert s'applique à réfuter ces objections. La liberté de conscience « a la même origine que le christianisme et que l'Église. C'est le *non possumus* des martyrs ». Et il cite cette parole de Ketteler dans le livre signalé plus haut : « Fondée à son origine, sans l'appui de la force, par la seule efficacité de la parole et de la grâce, par les vertus des chrétiens et le sang des martyrs, c'est par les mêmes moyens que l'unité de foi doit être rétablie et qu'elle le sera certainement, » c. XXIV. Ce sont bien plutôt les hérétiques, protestants et anglicans, et les ennemis de la religion, hommes de la Révolution, qui méconnurent la liberté de conscience; enfin, dans la société moderne, les seuls catholiques en ont besoin car, seuls, ils alarment les césars ou les démocrates toujours tentés d'opérer la confusion des deux pouvoirs. En renonçant à la contrainte, l'Église ne perd rien. « Sauf de rares et trop fameuses exceptions, la foi catholique ne doit rien à la contrainte... L'Italie, l'Espagne et le Portugal sont là pour prouver l'impuissance radicale du système oppressif de l'antique alliance de l'autel et du trône pour la défense du catholicisme. » Cette alliance n'a valu à l'Église que la haine. A l'heure présente, du reste, il n'y a pas un pays où l'Église n'ait à invoquer la liberté religieuse et où elle puisse encore invoquer le privilège. « Les uns peuvent soutenir que c'est là un malheur; les autres, que c'est là un bonheur et un immense progrès. Ni les uns ni les autres ne peuvent nier que ce ne soit un fait. » Ce fait, est-il un malheur ? S'appuyant sur l'autorité de Tertullien, de Maistre, des évêques belges, de plusieurs évêques français, dont Parisis et Salinis, devenus depuis plusieurs années hostiles au libéralisme, il concluait : L'Église peut parfaitement s'accorder avec l'État moderne qui a pour base la liberté de conscience, et un chrétien est libre de trouver l'État moderne préférable à celui qui l'a précédé. Se souvenant sans doute de l'*Avenir*, il a soin d'ajouter qu'il ne fait pas de ce régime « l'état normal de la société », car, dit-il, « je ne connais pas d'état normal de la société, » et il n'y a jamais eu un temps où l'Église ait été pleinement satisfaite. « Je suis donc, conclut-il, pour la liberté de conscience dans l'intérêt du catholicisme sans arrière-pensée comme sans hésitation. »

Reste une question : « Peut-on demander aujourd'hui la liberté pour soi et la refuser à l'erreur, c'est-à-dire à ceux qui ne pensent pas comme nous ? » Sa réponse est : « Non. » C'est sa réponse à lui. « C'est mon opinion individuelle, dit-il; je m'incline devant tous les textes, devant tous les canons; je n'en conteste ni n'en discute aucun. » Personnellement donc, il condamne la tentative faite par quelques-uns, — il vise l'*Univers*, — de réhabiliter des hommes ou des choses, l'Inquisition espagnole par exemple, que personne parmi les catholiques ne songeait à défendre; puis « toutes les violences faites à l'humanité sous prétexte de servir la religion ». Il n'aime pas davantage le mot de l'Inquisition espagnole : *la vérité ou la mort*, que le mot de la Révolution : *la liberté, la fraternité ou la mort*. Cela ne se verra plus. Mais il faut craindre de paraître ne demander la liberté que pour soi. Ce serait fournir un prétexte aux représailles des faux libéraux, appeler toutes les oppressions, et surtout user de déloyauté, que de réclamer la liberté quand on est le plus faible et de la refuser quand on est le plus fort sous prétexte que l'*erreur n'a pas de droits*. Après avoir dit : « L'Église ne demande rien de plus que la seule liberté, la liberté de tout le monde, » *Univers* de mars 1848 et 13 janvier 1855, il ne faut pas redire, dans le sentiment d'une protection illusoire : « L'Église seule doit être libre. » *Univers*, 30 mars 1855; ou après avoir répété, comme sous Louis-Philippe et la République : « La liberté comme en Belgique, » dire : « La liberté doit être restreinte à mesure que la vérité se fait connaître. » — Des droits et non des privilèges, des droits qui permettent de se passer de l'exercice ou de la protection du pouvoir, voilà ce qu'il faut à l'Église. « L'Église libre dans l'État libre ne signifie nullement : l'Église en guerre avec l'État ou étrangère à l'État; » Église et État doivent être indépendants l'un de l'autre mais coopérer librement. « Cette alliance, dit Montalembert, existe en Belgique en fait comme en droit. Heureux pays! Sa constitution lui garantit dans sa plénitude la liberté de l'Église, la liberté du bien, la liberté du vrai. Elle y existe avec la liberté du mal, la liberté de l'erreur; elle n'en est point vaincue. » Pour finir, il a ces paroles optimistes : « Concilier les traditions de l'Église avec les aspirations de la société moderne, dans la liberté, c'est une tâche admirable, égale à tout ce que les apôtres des barbares et les missionnaires de l'Europe ont fait de plus grand... La liberté a ses inconvénients, mais les avantages qu'elle promet sont si nombreux et si grands qu'il faut supporter ses inconvénients avec patience... « Avec la liberté on peut tout souffrir, tout réparer (Paoli). » Cf. la préface de ses Discours, t. I. Les mêmes idées y sont exprimées.

Le lendemain, A. Cochin, parlait sur ce thème : le progrès des sciences et de l'industrie au point de vue chrétien et développait cette thèse : « Toutes les sciences prouvent Dieu; tous les progrès servent Dieu. » Au banquet qui termina l'assemblée, de Broglie parla de la liberté d'association et termina par ces mots : « Si je l'osais, je dirais à la religion et à la liberté : mais n'ayez donc pas si peur l'une de l'autre; que l'une s'incline et que l'autre s'agenouille, et que la bénédiction donnée par l'une et reçue par l'autre mette un terme aux troubles qui n'ont régné que trop longtemps entre les hommes qui vous ont consacré leur vie. » *Correspondant* du 25 septembre 1863. Les votes du Congrès furent dans le même sens libéral. « On adopta une série de résolutions ayant pour objet l'observation du dimanche, la multiplication des journaux et des associations catholiques, mais avec la seule vertu de la liberté. » G. de Molinari, *Les Congrès catholiques*, dans *Revue des Deux-Mondes*, 25 septembre 1875. Science et progrès matériel se concilient donc avec le catholicisme.

Les deux discours de Montalembert parurent dans le *Correspondant* des 15 août et 25 septembre 1863, puis en une brochure sous ce titre : *L'Église libre dans l'État libre*. En terminant le second, Montalembert avait dit : « Je ne saurais terminer une étude où j'ai

touché, sur tant de points, à des matières religieuses d'une nature si délicate, sans remplir mon devoir de catholique, en soumettant toutes mes expressions comme toutes mes opinions à l'infaillible autorité de l'Église. » Théologiquement, le premier discours était inoffensif, et le second, avec les précautions qu'il avait prises, pouvait paraître orthodoxe. Mais il pouvait aussi s'interpréter autrement. Broglie, qui l'avait lu, l'avait trouvé dangereux : « La lecture, dit-il, me laissa un grand sentiment d'inquiétude. C'était la thèse de la liberté absolue de tous les cultes, par tout pays et en tout temps. » *Mémoires (1851-1870)*, ix, *Autour du Syllabus*, dans *Revue des Deux Mondes*, 1er nov. 1925, p. 118-142. Montalembert « avait évidemment beaucoup plus songé à contredire ses adversaires de Paris qu'à contenter ceux de Malines. » Et, en effet, s'il s'était défendu de présenter l'état social moderne comme l'idéal, il avait parlé de la liberté religieuse avec un tel enthousiasme qu'un autre idéal pouvait difficilement lui être prêté. Le moment était d'ailleurs mal choisi. « C'était de l'huile bouillante, jetée sur un feu qui allait s'éteindre, » continue Broglie, *ibid.*, p. 126.

Nulle part l'impression ne serait plus mauvaise qu'à Rome. C'est au nom des principes modernes que le Piémont avait en partie dépouillé le pape, et Montalembert avait donné comme titre à ses discours la formule même par où Cavour tentait de justifier ses spoliations. Enfin le nouveau royaume d'Italie introduisait alors dans ses lois l'indifférentisme religieux ! Averti, Montalembert essaya de parer au danger. Dès la clôture du Congrès, une note communiquée au *Journal de Bruxelles* et reproduite dans le *Correspondant* du 25 septembre, le défendit d'avoir attaqué le pouvoir temporel, quand il avait parlé de cette horrible confusion des deux pouvoirs, qui est l'idéal de toutes les tyrannies ». La papauté, répond-il, doit être indépendante. « Or, le plus haut degré de l'indépendance, c'est la souveraineté » et si, dans le domaine pontifical, *les deux pouvoirs sont confondus*, c'est *afin qu'ils puissent être divisés partout ailleurs*. Rien ne prouve mieux la nécessité de cette royauté que la stérilité des combinaisons inventées pour s'en passer. Quant au marché proposé par Cavour, « troquer le pouvoir temporel du pape contre la liberté universelle de l'Église, je réponds : Non, continue Montalembert, car la liberté la plus sacrée ne saurait s'acheter au prix de l'injustice. » *Correspondant*, 25 septembre 1863, p. 30, n. 2. Un mois après, il publiait une *Note explicative sur la formule : L'Église libre dans l'Etat libre*, où, revendiquant la paternité de cette formule, il séparait une fois de plus sa cause de celle de Cavour, rappelant que le 15 avril 1861, par une lettre publique, il avait dénié à ce ministre assez de force et assez de bonne foi » pour réaliser cette formule, puisqu'il ne réalisait en vérité « qu'une Église dépouillée dans un État spoliateur ». Regrettant en outre de n'avoir point dit : *L'Église libre dans un pays libre*, maintenant néanmoins la formule primitive, et l'opposant à celles-ci : l'Église esclave dans un pays esclave, l'Église esclave dans un pays libre, il la réclamait pour les catholiques libéraux. « Elle sert, dit-il, à les distinguer des catholiques intolérants qui ne veulent pas l'*État libre* et des libéraux inconséquents, qui ne veulent pas l'*Église libre*. »

Mais il eut beau faire, ses discours n'échappèrent pas à la censure de ses adversaires. A Malines même, au milieu de l'enthousiasme général, il y avait eu le silence désapprobateur de Wiseman et du nonce, Ledochowski ; le *Monde* laissa entendre que ces discours avaient été fâcheux ; l'évêque de Poitiers, Pie, les dénonça à Rome et sa plainte y rencontra celle d'autres évêques français, belges, irlandais et anglais. La *Civiltà* fait écho. Le cardinal Pitra, autrefois libéral, s'agite. Montalembert se défend. Le 19 décembre, il écrit au secrétaire d'État, le cardinal Antonelli ; des laïques, comme Deschamps, ministre d'État en Belgique, des évêques, surtout Mgr Dupanloup, interviennent en sa faveur. Pie IX hésita, puis finalement il résolut de ne point rendre le blâme public. Ce fut une lettre d'Antonelli qui porta ce blâme à Montalembert dans les premiers jours de mars 1864. Mais, vainement, celui-ci publiait-il dans le *Correspondant* de mai 1864 un article intitulé : *Le pape et la Pologne*, où il exaltait le souverain pontife qui avait protesté contre les vengeances russes en Pologne, il ne reçut de Rome aucune approbation. Au contraire, un jeune Belge, du Val de Beaulieu, qui avait réfuté les discours de Malines dans une brochure intitulée : *L'erreur libre dans l'État libre*, recevait un bref de félicitation. Cf. Lecanuet, *op. cit.*, t. iii, p. 380, 381.

Au deuxième Congrès de Malines, les derniers jours d'août et les premiers de septembre de cette même année 1864, Montalembert ne parut pas, mais Dupanloup donna, le 31 août, un long discours sur l'enseignement, et le 3 septembre le P. Félix en prononça un autre : *Sur les trois phases de la vie de l'Église*, où il montrait que l'Église n'a rien à craindre, en aucun sens, de la liberté.

Le libéralisme catholique s'affirmait, mais la doctrine opposée s'affirmait elle aussi, non seulement dans les colonnes du *Monde*, ou de la *Civiltà cattolica*, en passant dans des *Lettres pastorales*, mais dans un acte épiscopal de longue haleine, venant de l'évêque français le plus en vue avec Mgr Dupanloup, Mgr Pie, chef religieux reconnu du catholicisme intransigeant. En juillet 1864, dans ses *Entretiens avec le clergé durant les exercices de la retraite*, c. v-vii, il signalait des erreurs doctrinales dans cette phrase de Montalembert au congrès de Malines : « Il en sera de cela comme de la dîme, de l'immunité ecclésiastique et d'autres grandes institutions très nécessaires et très légitimes dans leur temps, mais dont la nécessité disparaît avec le temps, et, une fois disparues, personne n'y pense plus. Il y a cent ans, personne ne concevait une Église sans dîmes et sans immunités. Aujourd'hui, dans les pays où l'Église est le plus libre et le plus féconde, qui donc y pense encore ? » Le langage de l'orateur manquait à coup sûr de précision théologique. L'évêque relève longuement les raisons pour lesquelles « l'immunité de l'Église se rattachant à un droit divin » ne saurait être ni assimilée à la dîme, ni sacrifiée de gaîté de cœur. Et, opposant le concordat autrichien de 1855 à « l'axiome énigmatique de l'Église libre », il concluait que là, et non ici, se trouvait la vraie conciliation « entre le droit public chrétien et les nécessités du fait social moderne ». *Œuvres*, t. v, p. 335-357.

Ce n'était là qu'un prélude. Peu après, l'évêque publiait sa *Troisième instruction synodale sur les principales erreurs du temps présent*, juillet 1862-août 1863. Il avait hésité à la jeter dans le domaine public, mais Rome l'y avait encouragé. Il y attaquait le *naturalisme* sous toutes ses formes et, pour finir, le naturalisme politique, c'est-à-dire « le système d'après lequel l'élément civil et social ne relève que de l'ordre humain et n'a aucune relation de dépendance envers l'ordre surnaturel », ou encore, la *sécularisation* désormais absolue des lois, de l'éducation, du régime administratif, des relations internationales », qu'il trouve dans le libéralisme catholique § xxi. Il y a un programme positif de politique chrétienne, un droit chrétien auquel les nations sont tenues de se conformer. Il n'est à aucune époque « ni chimérique, ni intempestif », le concordat autrichien en est la preuve, « et le maintien de l'idéal chrétien est à beaucoup d'égards utile et salutaire . Mieux vaut s'abstenir de prendre part à la

vie publique que d'y participer en acceptant cette sécularisation ; rien ne peut devenir plus périlleux aux chrétiens « pour leur honneur comme pour leur salut ». Enfin l'Église condamne le naturalisme politique et les chrétiens doivent se souvenir que l'Esprit-Saint l'assiste « pour sa conduite journalière ». § XXI-XXVIII. Ainsi s'opposaient les deux doctrines. *Ibid.*, p. 29-210.

5° *L'Encyclique « Quanta Cura » et le « Syllabus »* (1864).— 1. *Les actes pontificaux.* Ce n'était un secret pour personne que Rome préparait un document complet et définitif sur les erreurs modernes, où serait compris le libéralisme catholique : ce document, daté du 8 décembre 1864, comprit l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus*.

L'encyclique atteignait le libéralisme ; elle condamne en effet et avant tout le *naturalisme*, qui enseigne que « la perfection des gouvernements et le progrès civil demandent impérieusement que la société humaine soit constituée et gouvernée sans tenir plus de compte de la religion que si elle n'existait pas ; ou du moins sans faire aucune différence entre la vraie religion et les fausses », autrement dit, la sécularisation de l'État, la séparation de l'Église et de l'État, l'égalité des cultes devant la loi — « que le meilleur régime est celui où l'on ne reconnaît pas au pouvoir le devoir de réprimer par la sanction des peines les violateurs de la religion catholique, sinon quand la tranquillité publique le demande », autrement dit la liberté de conscience ; car, « de cette idée si absolument fausse », ils déduisent l'erreur « fatale à l'Église catholique et au salut des âmes », qualifiée de *délire* par l'encyclique *Mirari vos*, que « la liberté de conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme et que les citoyens ont droit à la pleine liberté de manifester hautement et publiquement leurs opinions, par la parole, par la presse ou autrement, sans qu'aucune autorité ecclésiastique ou civile puisse le limiter », véritable « liberté de perdition ». Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1689-1690.

Le *Syllabus* condamnait, à son § IX, les *Erreurs sur le pouvoir temporel du pontife romain* et, à son § X, les *Erreurs qui se rapportent au libéralisme moderne :*

§ LXXVII. « A notre époque, il n'est plus utile que la religion catholique soit considérée comme l'unique religion de l'État, à l'exclusion de tous les autres cultes. Alloc. *Nemo vestrum*, 26 juillet 1856.

§ LXXVIII. « Aussi, c'est avec raison que, dans quelques pays catholiques, la loi a pourvu à ce que les étrangers qui s'y rendent y jouissent de l'exercice public de leurs cultes particuliers. » Alloc. *Acerbissimum*, 27 septembre 1852.

§ LXXIX. « Il est faux que la liberté civile de tous les cultes et le plein pouvoir laissé à tous de manifester ouvertement et publiquement toutes leurs pensées et toutes leurs opinions jettent plus facilement les peuples dans la corruption des mœurs et de l'esprit et propagent la peste de l'indifférentisme. » Alloc. *Nunquam fore*, 15 décembre 1856.

§ LXXX. « Le pontife romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, avec le libéralisme et la civilisation modernes. » Alloc. *Jamdudum cernimus*, du 16 mars 1861. Denzinger-Bannwart, n. 1777-1780.

Le moment donnait encore plus de gravité à l'acte. La *Question romaine* retenait alors l'attention du monde politique et religieux. Napoléon III, qui voulait sortir de l'affaire italienne sans mécontenter ni l'Italie ni les catholiques, et qui voyait toutes ses propositions transactionnelles impitoyablement repoussées par Pie IX, venait de signer avec le gouvernement italien la fameuse *Convention du 15 septembre* qui mécontenta Rome et l'Italie et augmenta le malaise du monde catholique. D'autre part, en Belgique, en France, catholiques libéraux et catholiques intransigeants étaient en pleine bataille autour des discours de Malines ; la lutte avait sa répercussion plus ou moins vive dans toute l'Europe. Enfin, en France, le mouvement irréligieux s'accentuait chez certains journaux amis de l'Empire sous l'impulsion du prince Napoléon, dans la presse républicaine et révolutionnaire sous l'influence du mouvement scientifique dont les représentants sont alors des positivistes ou des athées, ou parce que l'Église est une puissance d'ordre, que des journaux catholiques s'étaient prononcés pour l'Empire autoritaire et, qu'en dépit des conflits, il paraissait toujours y avoir accord entre l'Empire et l'Église.

La première interprétation de l'encyclique et du *Syllabus* fut simpliste et la première impression foudroyante. On n'y vit, ou on ne voulut y voir que la condamnation sans appel du libéralisme, de ces libertés que Thiers venait d'appeler, le 11 janvier, les libertés *nécessaires* et dans la conquête desquelles on faisait consister le progrès social et le bonheur des sociétés. Les ennemis de l'Église poussèrent une clameur triomphante : l'Église se démasquait enfin ! Elle condamnait la société moderne ; la société moderne n'avait plus qu'à « la traiter comme une ennemie ». Cette déclaration de guerre, disait-on encore, est la réponse du pape à la Convention du 15 septembre ; et le gouvernement impérial, afin de prouver à Rome son mécontentement, interdisait aux évêques, le 1er janvier 1865, de publier l'encyclique dans l'Église. Joie entière chez les catholiques intransigeants. Enfin, l'illusion est dissipée ! « Un catholique ne peut plus être et se dire libéral. » Le *Syllabus* est même un bienfait social : « Le pape a rendu service aux gouvernements et aux rois. » *Monde* des 18 février et 11 janvier 1865. Le 13 janvier déjà, le même journal citait avec éloges un article où le *Pensamiento español* annonçait qu'il allait prendre pour devise la LXXXe proposition du *Syllabus*, c'est-à-dire celle en laquelle les ennemis de l'Église voulaient et veulent encore résumer tout le *Syllabus* et son esprit.

Par contre, il y eut chez les libéraux un moment de désarroi. « La consternation fut générale, disent les *Mémoires* du duc de Broglie, *loc. cit.*, p. 430 ; chacun se demandait comme on allait pouvoir accommoder avec la religion ainsi interprétée, les habitudes et les nécessités de la vie commune. Les pères de famille s'inquiétèrent de savoir si c'était là la doctrine qu'on allait enseigner dans le catéchisme à leurs enfants. Des députés, qui venaient de faire avec quelque courage profession de leur foi catholique en appuyant le pouvoir temporel du pape, cherchaient comment ils pourraient concilier leurs convictions avec le serment prêté à une constitution qui glorifiait les principes de 1789. » Le petit groupe du *Correspondant* fut particulièrement embarrassé. Montalembert et Cochin étaient d'avis de disparaître ; ils ne pouvaient ni se taire, ni adhérer purement et simplement, car ils auraient paru accepter les interprétations intransigeantes. D'autres, de Falloux, de Meaux, faisaient remarquer que se retirer de l'arène, c'était renouveler le geste de Lamennais après la condamnation de l'*Avenir* et que ni l'encyclique, ni le *Syllabus* n'ajoutaient rien à l'encyclique *Mirari vos*, à laquelle cependant le libéralisme catholique avait survécu. « Par bonheur, continue de Broglie, *loc. cit.*, p. 131, nous eûmes du temps pour réfléchir. Le *Correspondant* ne paraissait alors qu'une fois par mois, le 25, et l'Encyclique avait été publiée le jour de Noël, 25 décembre 1864. » Ainsi eut le temps de se produire, dit de Broglie, « le coup audacieux, dont le miracle nous sauva ».

2. *Les explications ultérieures ; Dupanloup et Ketteler.* — L'acte du 8 décembre n'était pas plus une

réponse aux discours de Malines qu'à la Convention du 15 septembre. Il dépassait de multiples côtés la question libérale, puisqu'il signalait toutes les erreurs modernes dans l'ordre politique et social.

L'idée remontait à 1849. Sous l'inspiration de Joachim Pecci, archevêque de Pérouse, le futur Léon XIII, le concile provincial de Spolète avait, cette année-là, demandé à Pie IX qu'un tableau d'ensemble fût dressé des erreurs modernes concernant l'Église, l'autorité, la propriété. Tandis que se préparait la définition de l'Immaculée Conception, la *Civiltà cattolica* exprimait le vœu que, dans la bulle de définition, fût insérée la condamnation des erreurs du rationalisme et du semi-rationalisme. Peu de temps après, le 20 mars 1852, Pie IX faisait consulter sur la question par le cardinal Fornari des évêques et des catholiques les plus en vue; un projet de *Syllabus* était joint. Le pape, d'après les réponses reçues, jugea bon de séparer les deux choses; il consacra la bulle *Ineffabilis* à la seule Immaculée Conception et il chargea la commission qui l'avait préparée de préparer un autre document sur les erreurs modernes. Les travaux de la commission reçurent une impulsion décisive de l'*Instruction pastorale sur diverses erreurs du temps présent*, en date du 23 juillet 1860, de l'évêque de Perpignan, Gerbet. En 1862, la commission avait terminé son travail : un catalogue de 61 propositions avec la note théologique que méritait chacune. Pie IX le soumit aux 300 évêques venus à Rome pour la canonisation des martyrs japonais et s'en inspira dans son allocution aux mêmes évêques, le 9 juin 1862. Pie IX projetait, en outre, une bulle générale de condamnation. Pour des raisons, la plupart inconnues, ce projet fut modifié et l'acte pontifical annoncé prit la forme sous laquelle il parut. D'autre part, sur la question libérale, le *Syllabus* n'innovait en rien. Depuis l'*Allocutio habita in consistorio secreto die 9 martii 1790* et le bref *Aliquantulum* du 10 mars 1791 de Pie VI, la papauté n'avait cessé de condamner les principes du libéralisme absolu répandus par la Révolution. Quand, en avril 1814, après l'abdication de Napoléon, le Sénat ébaucha un projet de constitution, Pie VII adressa à Mgr de Boulogne, évêque de Troyes, un bref, daté du 29 avril, où il déplorait que le projet gardât le silence sur la religion et sur Dieu, proclamât la liberté des cultes et de la presse. Louis XVIII n'avait pas adopté ce projet, mais la Charte octroyée avait maintenu les articles incriminés. L'évêque n'avait eu le bref pontifical que le 31 mai ; reçu par le roi le 4 juin, il lui présenta les observations pontificales. De Boulogne, *Œuvres posthumes*, t. I, p. LII, LIII, XCIII-CIII et de Guichen, *op. cit.*, t. I, c. IV. Des difficultés semblables avaient été faites aux catholiques de Belgique à propos de la constitution belge. L'encyclique *Mirari vos* avait exposé la doctrine avec plus d'ampleur et, depuis 1849, en toute occasion, Pie IX l'avait rappelée.

Mais, dans la pratique, Rome avait su faire des concessions. Le concordat de 1801 avait été une transaction; en réponse à Boulogne, Louis XVIII avait invoqué la nécessité, et Pie VII n'avait nullement interdit de prêter serment à la Charte de 1814 et plus tard une transaction interviendra; en 1830, Pie VIII n'avait pas interdit davantage de prêter serment à la Charte de 1830 plus libérale encore; les évêques de Belgique ayant répondu que la constitution répondait non à des principes mais à des nécessités pratiques, Rome s'était tue. Plus d'une fois aussi, Pie IX avait approuvé les transactions proposées par les libéraux : en 1850, il avait accepté la loi Falloux; en 1853, il avait permis de continuer l'enseignement des classiques païens et, si le livre de Godard, ci-dessus, col. 584, avait été condamné, une seconde édition, qui maintenait le fond de sa thèse, avait été acceptée. Le *Syllabus* ne créait donc pas une situation nouvelle; il précisait seulement; à des condamnations disséminées il superposait une réprobation d'ensemble; l'on en pouvait conclure l'idéal familial, social et politique de l'Église, mais l'attitude pratique de l'Église restait chose acquise et il n'interdisait pas de penser que, là où la réalisation de l'idéal était *impossible*, il était toujours permis de s'en écarter, pourvu que ce fût *dans les limites de l'inévitable*.

Au milieu de la confusion générale, Mgr Dupanloup saisit cette situation; il en profita. Il avait préparé une brochure en faveur de la souveraineté temporelle du pape et contre la *Convention du 15 septembre;* il y ajouta en hâte une interprétation de l'acte pontifical du 8 décembre. Le 26 janvier, paraissait cette brochure intitulée : *La Convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*. L'évêque d'Orléans, qui était assuré de ne pas être désavoué par le Saint-Siège, Lagrange, *op cit.*, t. II, p. 289, prenait à partie les publicistes anticatholiques, lesquels prétendaient que l'acte pontifical exigeait une application immédiate, empêchait désormais les catholiques de se placer sur le terrain des libertés modernes, les obligeait à s'insurger contre elles; il s'efforçait de démontrer que cet acte fixe la *thèse* ou l'idéal, mais laisse aux fidèles toute liberté dans l'*hypothèse*, c'est-à-dire leur permet de s'adapter à la société politique existante, à la réalité changeante, pour la rapprocher ensuite, *s'ils le peuvent*, de l'idéal. Le *Syllabus*, d'ailleurs, n'admet pas une interprétation sommaire. Pour avoir condamné telles propositions, le Saint-Siège n'approuve pas nécessairement les propositions *contraires*, mais les *contradictoires* et, pour bien connaître celles-ci, il faut se référer aux documents pontificaux d'où sont extraites les propositions condamnées; là, seulement, on pourra voir en quel sens elles ont été condamnées. Le pape, dit-on, par exemple, condamne le progrès, la civilisation. Il faut s'entendre : le vrai progrès, la vraie civilisation, le pape n'a pas à se réconcilier avec eux; ils sont les fruits du christianisme. Ce qu'il condamne, c'est un état déplorable, une transformation malsaine des mœurs et des idées auxquels on donne parfois les noms de civilisation et de progrès. Le pape condamne la liberté de la presse; mais, que l'on remonte aux sources, et l'on verra qu'il condamne seulement la liberté *illimitée*, sans mesure, sans règle, considérée comme un droit absolu; la liberté de conscience, mais c'est seulement quand elle implique l'indifférentisme en matière religieuse, la liberté absolue pour l'homme de choisir la religion qui lui plaît, l'égalité de droit pour l'erreur et pour la vérité.

La brochure de Dupanloup était un écrit rapide plus que profond, mais il entraînait tout esprit qui ne se défendait pas; et il persuadait que l'acte pontifical du 8 décembre ne pouvait s'interpréter autrement. Comme de juste, les journaux anticatholiques, le *Siècle*, les *Débats*, de qui l'interprétation absolue faisait bien l'affaire, crièrent à l'habileté. Les catholiques intransigeants firent de graves réserves : tel Mgr Pie : *Entretien avec le clergé*, 10 juillet 1865, *Œuvres*, t. V, p. 436 : « Parmi les catholiques, quelques-uns se sont mépris sur la portée des explications épiscopales qui tendaient à réfuter les fausses interprétations de l'acte pontifical... Plusieurs se sont appliqués à établir qu'après l'Encyclique il n'y a pas plus de lumière qu'auparavant, et que toutes les mêmes opinions peuvent être aussi librement soutenues. Ce résultat serait de nature à perpétuer le mal auquel l'Encyclique a voulu porter remède. L'acte du 8 décembre est dirigé contre les adversaires, contre ceux du dehors, c'est vrai, mais il s'adresse encore plus, s'il est possible, à ceux de la maison... Le natu-

ralisme politique, érigé en dogme des temps modernes, par une école sincèrement croyante, mais qui se met d'accord en cela avec la société déchristianisée au sein de laquelle elle vit, voilà l'erreur capitale que le Saint-Siège a voulu signaler. » Cf. Baunard, *op. cit.*, t. II, p. 235, 236. D'autres catholiques maintinrent l'interprétation intégrale et immédiate, tel Veuillot dans l'*Illusion libérale*. « Le catholicisme libéral n'est ni catholique, ni libéral... *Sectaire* voilà son nom. Quelles que soient leurs vertus (des libéraux catholiques), et quelque bon désir qui les anime, je crois qu'ils nous apportent une hérésie et l'une des plus carrées que l'on ait vues. » P. 23, 24.

Mais rien n'empêcha l'effet de la brochure incriminée de se produire et de durer. « Cette brochure, dit Eugène Veuillot, soulagea les amis, embarrassa les ennemis et contenta les neutres. » *Louis Veuillot*, t. III, p. 495. Quelques-uns de ceux que cette brochure enchantait craignaient quelque blâme de Rome : « Supposez, écrit de Broglie, *loc. cit.*, p. 133, que, dans cette composition rapide, une expression peu correcte au point de vue théologique lui eût échappé (à l'auteur), sur une de ces matières si ardues et qu'il eût été dénoncé au pape, comme ayant voulu faire, aux dépens de la foi, sa cour à la popularité libérale. Supposez seulement que le pape fût choqué qu'on eût l'air de trouver sa pensée mal expliquée, un mot de désaveu venu de Rome, et c'en était fait de la situation de l'imprudent commentateur. Environné comme nous, et à cause de nous, d'ennemis jurés à sa perte, il était brisé sans rémission. » Peut-être ce mot fut-il désiré, mais il ne vint pas. Loin de là, 630 évêques approuvèrent l'écrit de l'évêque d'Orléans, cf. Lagrange, *op. cit.*, t. I, *Extraits*, en appendice. Enfin, la brochure traduite en italien paraissait dans le journal officieux de la cour romaine, sans une réserve, sans une rectification et, à la date du 4 février, un bref portait à l'auteur l'approbation du pape. « Vous avez réprouvé ces erreurs, lui disait Pie IX, au sens où nous les avons réprouvées nous-même. » « L'approbation pontificale arriva pleine, entière, presque reconnaissante, » dit de Broglie, *ibid.*, p. 134. D'autres, néanmoins, trouvèrent une réserve significative dans un passage où le pape se dit « certain que l'évêque saura d'autant mieux instruire son peuple de la vraie pensée du souverain pontife qu'il a mieux su réfuter les interprétations erronées ». Cf. Baunard, *op. cit.*, t. II, p. 233.

D'autres évêques français interprétèrent également l'encylique et le *Syllabus* dans le sens libéral, ainsi de Ginouilhac, évêque de Grenoble, Darboy, archevêque de Paris, le premier « avec beaucoup de solidité », le second « avec beaucoup de lumière », dit Émile Ollivier, *L'empire libéral*, t. VII, p. 218, mais aucun n'eut la vogue de Dupanloup. En 1866, arriva aux libéraux catholiques français l'appui d'une brochure de Ketteler. Sadowa venait de livrer l'Allemagne à la Prusse. Examinant cette nouvelle situation dans sa brochure, *Deutschland nach dem Kriege 1866*, Mayence 1866, qui eut en quatre mois cinq édition et que l'abbé Belet traduisit immédiatement en français, 1867, Ketteler, consacre à la question de l'Église les trois derniers chapitres : *l'Église et l'École*, *le libéralisme et l'Encyclique*, *la situation de l'Église*. Vu la situation des diverses communions chrétiennes en Allemagne, il souhaite que s'étende à tous les États de la Confédération du Nord le régime de liberté absolue que reconnaît à tous les cultes sans distinction la constitution prussienne de 1850. Mais, se demande l'évêque dans le chapitre *Le Libéralisme*, des catholiques peuvent-ils accepter la liberté de conscience et l'égalité des cultes ainsi formulées « sans blesser leurs principes religieux et en particulier ceux de l'Encyclique »? Il a, d'ailleurs, une raison personnelle de poser la question. Dans un de ses écrits antérieurs l'on a trouvé ces mots : « Il n'existe aucun principe qui empêche un catholique de penser qu'il est des circonstances où l'État ne peut rien faire de mieux que d'accorder une pleine liberté religieuse. » Or, le jésuite Schrader a publié à Vienne, au début de 1866, un livre *Die Enzyklika vom 8 December 1864*, où il tente « de rédiger les formules affirmatives qui ripostent à chacune des thèses condamnées par le *Syllabus* », Goyau, *op. cit.*, t. III, p. 323 et, à propos des thèses 77-79, il prend à parti l'évêque, sans le nommer. « On ne peut plus dire, écrit-il, comme on l'a répété : Il n'existe aucun principe... » Les *Feuilles historico-politiques* de Munich ayant précisé que le religieux visait l'évêque de Mayence et ayant voulu, dit celui-ci, « tempérer le sens de nos paroles », Ketteler se crut obligé de s'expliquer.

On ne peut, dit tout d'abord Ketteler, sous peine de multiples « bévues », établir le sens des propositions du *Syllabus* « par des explications générales, comme si c'était là toute la doctrine du Saint-Siège ». Ces propositions sont des extraits; pour les comprendre, il faut étudier le contexte. Cela est si vrai que l'acte pontifical indique les pièces d'où elles sont tirées et que, depuis, ces pièces ont été publiées intégralement avec cet avertissement officiel qu'elles étaient nécessaires pour l'intelligence du *Syllabus*. Puis, à cette lumière, il étudie les propositions du *Syllabus* « se rapportant au libéralisme », et il résume ainsi lui-même le résultat de cette étude. « Le pape condamne absolument, et dans toutes ses conséquences, le libéralisme irréligieux; par conséquent, il réprouve toute situation légale qui ravirait à l'Église cette protection générale et légale qui est fondée sur la nature de l'État; il désapprouve cette opinion, qu'il ne convient plus, pour aucun pays, que la religion catholique soit reconnue comme religion d'État, à l'exclusion de tout autre culte ; il rejette l'exercice public et illimité de tous les cultes religieux ; il flétrit le sentiment selon lequel la liberté illimitée de tout imprimer et propager est inoffensive pour les mœurs et les sentiments des peuples; il rappelle qu'il existe un faux progrès, un faux libéralisme, une fausse civilisation que les catholiques ne sauraient accepter. » Et Ketteler conclut que : *a*) « dans les conditions actuelles de l'Allemagne et dans les conditions semblables, un catholique peut admettre la liberté du culte public, en faisant les restrictions nécessaires », et répéter la phrase incriminée sans aller contre le *Syllabus* ; — *b*) la liberté de conscience et l'égalité des cultes, entendues dans le sens de la constitution prussienne... sont, dans la Confédération du Nord et les autres États allemands, « comme la meilleure réglementation des affaires ecclésiastiques de ces pays... et même comme une nécessité ». Il précise à ce sujet : « Nous ne devons point demander l'égalité : 1° par indifférentisme...; 2° en ce sens que cet ordre de choses serait le seul idéal de la position à laquelle l'Église ait droit, l'ordre de choses seul et parfaitement conforme à la nature de l'État...; 3° dans le sens d'une séparation de l'Église et de l'État, dans le sens d'un État irréligieux, athée. » Et il reproche à « quelques catholiques français et belges des erreurs funestes sur ce sujet ». La liberté et l'égalité des cultes n'ont pas pour conséquence ce qu'ils admettent : un État n'ayant aucun souci de la religion de ses sujets, de leurs sentiments religieux; il doit reconnaître ces sentiments « dans toutes ses lois, dans toutes ses institutions, dans tous ses règlements et surtout dans les écoles qu'il fonde ». Il rappelle enfin que « l'on ne saurait accorder une liberté religieuse qui contredirait la loi morale ou contredirait l'existence de Dieu ». Le *Correspondant*, mai 1867, s'empressa d'étudier la brochure de Ketteler et publia

même intégralement le chapitre sur *Le libéralisme et l'encyclique*, p. 194-218, 218-228. — Sur les origines du *Syllabus*, cf. Hourat, *Le « Syllabus », étude documentaire*, s. d., t. I, *1849-1861;* t. II, *1860-1862*, dans la collection *Science et religion;* sur ses sources, *Recueil des allocutions consistoriales, encycliques et autres lettres apostoliques des souverains pontifes citées dans l'encyclique et le « Syllabus »*, in-8°, Paris, 1865; sur sa portée : Keller, *L'encyclique du 8 décembre 1864 et les principes de 1789*, in-12, Paris, 1865; 2e édit., 1866; sur Ketteler, cf. Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme, passim* et *Fragments des œuvres de Ketteler*, in-12, Paris, 1912.

3. *Persévérance du libéralisme catholique.* — Le libéralisme catholique, se jugeant orthodoxe, continua donc à vivre. Ses chefs et ses journaux, d'accord avec les catholiques intransigeants et leurs journaux, le *Monde* et l'*Univers* autorisé à reparaître le 16 avril 1867, continuent à lutter pour l'Église dans toutes les questions qui l'intéressent : question romaine, questions d'enseignement contre les projets Duruy et pour la liberté de l'enseignement supérieur; mouvement révolutionnaire qui se dessine alors menaçant l'Église non moins que l'Empire. Mais il affirme toujours les mêmes idées que défendent de nouveaux venus, comme le P. Didon, le P. Hyacinthe, Gratry. Au troisième congrès de Malines, 1867, où parurent Dupanloup, le P. Hyacinthe, Falloux, celui-ci ne craignit pas de parler éloquemment de la civilisation moderne et de la liberté, le jeudi 5 septembre, et le lendemain, après avoir lu une lettre où Montalembert félicitait l'assemblée d'être « toujours décidée à revendiquer, pour défendre nos vieilles croyances, tout ce qu'il y a de si puissant et de si légitime dans les institutions libres, dans les progrès modernes », il faisait ensuite un éloge enthousiaste du grand libéral catholique et il disait : « Je m'honore et je m'honorerai toujours d'avoir marché derrière cet athlète infatigable qui, le premier, a réclamé toutes les libertés légitimes et sensées. J'ai appris de M. de Montalembert et j'apprendrai ici de plus en plus comment on se sert de ces institutions libres, de ces armes légales et loyales. » Le P. Hyacinthe demandait « la liberté du dimanche, la liberté par le dimanche et le dimanche par la liberté », et il saluait la démocratie chrétienne qui se lève. Cf. *Correspondant*, septembre 1867 : Maxime de La Rocheterie, *Le congrès de Malines*, p. 5-29, Falloux, *Discours*, p. 29-41; R. P. Hyacinthe, *Discours*, p. 41-58. Le P. Hyacinthe et Gratry allèrent encore plus loin. Ils prirent une part active, à côté de libres penseurs, de protestants, au *Congrès international pour la paix*, convoqué en 1867 par le gouvernement radical de Genève, sous la présidence d'honneur de Garibaldi, pour étudier les moyens de préparer « l'établissement d'une confédération de libres démocraties constituant les États-Unis d'Europe », et de fonder « une association durable des amis de la démocratie et de la liberté ».

Mais le *Correspondant*, rendu prudent, était résolu à s'abstenir de toute polémique sur les points controversés et à rentrer dans le rôle d'une revue morale, littéraire et politique ». Broglie, *loc. cit.*, p. 134. En 1868, en particulier, après la révolution qui chassait d'Espagne Isabelle II, le *Correspondant* refusera d'insérer un article de Montalembert, intitulé : *Espagne et liberté.* Montalembert y faisait la critique du despotisme, y dénonçait une fois de plus les dangers que fait courir à l'Église l'alliance avec le despotisme, y répétait que personne n'arrachera plus du monde moderne le principe de la liberté de conscience et que les catholiques étaient dans la nécessité de l'accepter; puis, s'il attaquait le gouvernement provisoire espagnol qui, après avoir proclamé la liberté, attaquait dans les jésuites la liberté d'association et même refusait à l'Église les libertés nécessaires, il attaquait les jésuites de la *Civiltà cattolica* qui, ayant un pressant besoin de liberté, déclarent néanmoins chaque jour « qu'il n'y a pas de liberté moderne qui ne soit en elle-même une chose déréglée, pernicieuse et mortelle en ses effets; que la liberté, non pas la liberté absolue et illimitée, mais toute liberté en soi, est une peste, une peste spirituelle ». Lecanuet, *op. cit.*, t. III, p. 440-443. D'autre part, Veuillot, dans l'*Univers* ressuscité, déclarait de nouveau ne vouloir servir que la pure doctrine du Christ. Les deux camps des catholiques français demeurent formés.

En Allemagne il y a une division semblable, mais avec ses nuances propres. Un groupe intellectuel, conduit par Dœllinger, réclame, « pour la véritable science théologique, celle qui s'appuie non sur la scolastique mais sur la philosophie moderne et l'histoire, celle qui est par conséquent non à Rome mais en Allemagne », la liberté de ses conclusions et la direction de la pensée catholique. C'était comme une nouvelle Sorbonne qui se dressait en face de Rome. A la fin de septembre 1863, à Munich, ce groupe réunit en congrès les représentants de la science catholique allemande. Dœllinger y exposa ses idées. Son discours, venant après celui de Montalembert à Malines, inquiéta Rome et, le 21 décembre, dans un bref à l'archevêque de Munich, Pie IX revendiquait pour la hiérarchie le droit de conduire la pensée comme l'action. Les commentaires du *Syllabus* que ne cessèrent de publier dans les *Stimmen aus Maria Laach* des théologiens et des canonistes de la compagnie de Jésus, ce mot prononcé à un congrès de Trèves : « Le *Syllabus* est le plus grand acte du siècle et peut être de tous les siècles », faisaient crier le groupe de Dœllinger à l'esclavage de la pensée. Cf. Goyau, *op. cit.*, t. IV, c. VI. C'était une crise intellectuelle se superposant à la lutte politique et sociale dans l'Église. Il était temps, conclut Goyau, que l'Église intervînt. Sur la lettre du pape à l'archevêque de Munich, cf. Cardinal Pie, *Œuvres*, t. V, p. 334-337.

6° Le *concile du Vatican.* — 1. *Son annonce. Première attitude des libéraux catholiques.* — A Malines, Falloux avait fait applaudir « la grande pensée du concile » et prêté à Pie IX ce langage : « Bien des bouches sont fermées, moi, je vais ouvrir la bouche à l'Église universelle; bien des intelligences sont en souffrance, eh bien ! moi, qu'on dit l'ennemi de la discussion, je m'en vais ouvrir la discussion la plus vaste, la plus universelle, sur les intérêts primordiaux de l'humanité tout entière. » *Loc. cit.*, p. 32. Montalembert, dans la lettre lue par Falloux à Malines, saluait « avec autant de bonheur que de respect cette inspiration providentielle de Pie IX », *ibid.*, p. 37, et Dupanloup, la même année, applaudissait auprès du pape à l'idée du concile.

Évidemment, tous attendaient du concile de grands résultats et, si l'on peut ainsi dire, une mise au point de la doctrine relativement au monde moderne, mais il y avait dans leur façon de voir des nuances bien différentes. Montalembert est très catégorique : « La convocation du concile par Pie IX lui parait comme parut aux contemporains la convocation des États généraux par Louis XVI. Qui aurait pu croire que Pie IX serait celui-là même qui appellerait les conciles à renaître après trois siècles d'interruption? Quel prodige et quel mystère ! » C'est bien un retour en arrière qu'il attend. Pie IX a arrêté le grand mouvement libéral qui avait produit de si heureux résultats mais, avec le concile, « il y aura opposition, des voix éloquentes se feront entendre pour exposer les besoins des sociétés modernes, pour défendre et revendiquer les libertés nécessaires. » Lecanuet, *loc. cit.*,

p. 430, 431 Dupanloup, dans la *Lettre pastorale* qui annonce à son diocèse le futur concile, s'exprime plus sagement : « Dissiper les erreurs contemporaines, jeter sur les grandes questions que tant de ténèbres obscurcissent aujourd'hui le vif éclat de la tradition chrétienne... Qui donc pourrait ne pas applaudir à un tel effort de l'Église catholique ? » Lagrange, *op. cit.*, t. III, p. 78.

Mais cette sérénité ne dura pas. Des nuages s'amoncelèrent de tous côtés et, finalement, les libéraux catholiques feront figure d'opposants.

2. *La question de l'infaillibilité pontificale. Les libéraux dans l'opposition.* — Le 29 juin 1868, Pie IX convoquait officiellement l'épiscopat au concile qui s'ouvrirait à Rome, le 8 décembre 1869. Invités à favoriser cette réunion, les princes ne l'étaient pas, contrairement à l'antique usage, à s'y faire représenter. L'on vit en cela une menace d'impérialisme. Le pape ne se préparait-il pas à faire proclamer par le concile un accroissement de sa puissance spirituelle et une restauration de sa puissance politique, de manière à ramener un ordre de choses périmé et hostile aux institutions modernes ? N'était-il pas dans le sens de la proclamation de l'Immaculée Conception en 1854, du *Syllabus* dix ans plus tard ? Ne parlait-on pas de proclamer l'infaillibilité personnelle du pape ? Cela fut dit au Corps législatif français, le 10 juillet 1868, ou plutôt insinué par Émile Ollivier, en attendant que cela fût dit ouvertement dans les chancelleries par le Bavarois Hohenlohe. Cf. É. Ollivier, *L'Église et l'État au concile du Vatican*, t. I, p. 400-536; Goyau, *loc. cit.*, t. IV, c. VII.

Le 11 juillet, l'*Univers* semble prendre plaisir à confirmer les craintes. En écartant les princes, dit Veuillot, le pape ne fait que sanctionner un fait que l'Église n'a pas voulu, celui-ci : « l'État est hors de l'Église; cette rupture lui donne le monde à reconstruire, elle s'y met. » Sur les ruines de l'état de choses actuel, « on entrevoit dans l'avenir une confédération générale des peuples présidée par le pape; un peuple saint comme il y eut un Saint-Empire; et cette démocratie fera ce que les monarchies n'ont pas voulu faire. » Lamennais avait eu déjà la même vision grandiose d'hégémonie pontificale. Mais les libéraux de 1868 n'étaient plus les ultramontains de 1830 : Dupanloup, craignant à la fois que les gouvernements fussent irrités et l'opinion inquiète, se hâta de publier une nouvelle *Lettre pastorale sur le concile*, où il rassurait les princes et les peuples. Le concile, comme l'Église l'a toujours fait, s'inspirant des principes de l'Évangile, ne poursuivra que l'*erreur et l'injustice*, il ne menace rien de ce que les hommes ont le droit d'aimer. L'Église a toutes les ressources voulues dans les profondeurs de son dogme pour ne se laisser dépasser jamais par aucun progrès, pour s'adapter à tous les régimes politiques, à toutes les transformations sociales. La brochure fut traduite dans toutes les langues et, le 25 novembre, Pie IX écrivait à l'auteur : « Votre écrit, c'est notre espérance comme notre désir, dissipera les ombrages. » Lagrange, *loc. cit.*, p. 88-91.

Les libéraux catholiques, visiblement, cherchaient à se persuader à eux-mêmes et à faire croire aux autres que leurs doctrines n'avaient rien à craindre du futur concile. Mais, bon gré, mal gré, ils allaient être amenés à une opposition stérile puis vaincue. La question de l'infaillibilité était au fond de tous ces débats; elle n'était pas encore posée officiellement, mais elle l'était devant le public. Et les libéraux, prêts à accepter le dogme s'il était proclamé, étaient opposés à cette proclamation. Les uns, comme Dupanloup, y croyaient sincèrement, mais ils jugeaient inopportune la proclamation officielle du dogme. Voyant le monde catholique à travers le monde politique, ils s'imaginaient que l'Église, en s'affirmant concentrée, pour ainsi dire, en un seul homme, révolterait l'âme moderne ennemie de tout absolutisme. D'autres, comme Montalembert, tout en se défendant d'être devenus gallicans, rejoignaient cependant sur ce point le gallicanisme, par attachement aux formes de la liberté.

Or, le 6 février, la *Civiltà cattolica*, qui recevait ses inspirations du Vatican, publiait une longue correspondance française. Opposant aux *catholiques libéraux* les *catholiques* tout court, il y était dit que ces catholiques, les vrais, attendaient un concile rapidement mené, qui ne laisserait pas à l'opposition le temps de se manifester, qui transformerait en dogmes positifs les négations du *Syllabus* et qui voterait par acclamation l'infaillibilité du pape. L'*Univers*, le *Monde*, l'*Unità* de Turin se hâtèrent de reproduire cet article et de le commenter avec éloges. Ce fut un beau tapage chez les libéraux et les opposants. Ainsi, les discussions seraient étouffées et un nouveau programme devait être substitué au programme officiel, très général, il est vrai! et si c'était là le programme des commissions préparatoires, ce programme étant secret, comment la *Civiltà* le connaissait-elle ? Cf. Lettre du P. Victor de Buck à Mgr Dupanloup, du 9 mars 1869, *Archives du séminaire de Saint-Sulpice*, citée par F. Mourret, *Histoire*, t. VIII, p. 530. Les 18 et 19 mars, le *Français*, journal fondé l'année précédente par Mgr Dupanloup, protestait qu'ainsi ne pouvaient se passer les choses. L'*Allgemeine Zeitung*, au même moment, mettait en cause le pape lui-même. Vainement, la *Civiltà* protesta qu'il s'agissait d'une correspondance privée, qui n'était même pas destinée à la publicité; et cela était vrai; on ne la crut point.

Nous n'entrerons pas ici dans le détail des polémiques ainsi déchaînées. Très violentes en Allemagne, elles le furent presque autant en France. Dans l'ensemble, les catholiques libéraux y apparurent en adversaires de la définition. Or, dans les derniers jours de septembre, se produisait la défection du P. Hyacinthe, connu pour ses opinions et ses attaches libérales. Bien que l'ex-religieux l'expliquât par des motifs plus protestants que libéraux, les journaux et les prélats hostiles en rendirent le libéralisme responsable. Le *Correspondant* crut alors devoir sortir du silence prudent où il s'était enfermé. Le 10 octobre, il publiait un manifeste où il exposait ses vues sur le concile. L'inspirateur en était Dupanloup, bien que de Broglie eût tenu cette fois encore la plume. *Mémoires*, *Rev. des Deux-Mondes*, 15 nov. 1925, p. 423. Après un magnifique éloge de l'Église, l'article abordait la question du concile. Il veut, disait-il, dissiper les inquiétudes qui troublent même beaucoup de nobles esprits.

Il s'efforce donc de montrer que le programme du concile n'est et ne peut être le programme des catholiques intransigeants. Deux craintes surtout se sont manifestées. Elles concernent « les rapports du pape avec l'Église et de l'Église avec la société civile ». Mais « aucune mention n'est faite, même par l'allusion la plus indirecte, dans la bulle qui a convoqué le concile », de l'une ou l'autre de ces deux questions. Et leur discussion par le concile paraît peu vraisemblable. Le *Correspondant* n'entend pas dicter des leçons « à ceux de qui l'on attend la lumière », mais il ne peut se dérober à son « métier » de périodique. On craint donc de voir « le concile concentrer toute l'autorité de l'Église sur la tête du souverain pontife ». Mais « les États généraux de l'Église peuvent-ils créer dans son sein une monarchie despotique qui n'a jamais existé » ? Précisons. S'il s'agit de l'autorité dogmatique, « s'attend-on que le concile, tranchant la question si vivement débattue entre l'ancienne

Sorbonne et les docteurs ultramontains, et discutée entre Bossuet et Fénelon, définira dogmatiquement l'infaillibilité du chef de l'Église ? » Après toutes les réserves catholiques possibles, la revue répond : « Rien ne pourra sortir du concile que de son libre et commun consentement... Or, comment croire qu'une assemblée véritablement œcuménique, sur laquelle ne pèse aucune pression, sera assez abandonnée de l'Esprit-Saint pour se dépouiller elle-même sans motif, au profit d'un autre pouvoir, de ce qu'il y aurait d'essentiel, d'exclusif et de divin, dans ses prérogatives ? » Autrement « l'Esprit-Saint prendrait plaisir à nous égarer sur le choix de ses interprètes ». Le *Correspondant* a confiance dans le concile et dans son chef. L'on a bien parlé, il est vrai, « d'un dogme établi par la voie d'une acclamation improvisée ». Jamais cela ne s'est vu, et proclamer un dogme c'est condamner, « jeter hors de l'Église » ceux qui nient; voit-on des juges condamner par acclamation ? « Et puis, proclamer n'est pas définir, et c'est une définition avant tout qui serait nécessaire au principe de l'infaillibilité pontificale. » Ne faut-il pas prévoir tous les problèmes historiques que poserait l'affirmation de l'infaillibilité personnelle ? Empêcher de confondre les solutions politiques données par les papes du Moyen Age, par exemple, avec les solutions dogmatiques, sous peine « de réveiller tous les ombrages des souverains, d'effaroucher la susceptibilité indépendante des sociétés laïques, et de faire désigner partout les catholiques comme des serviteurs et des instruments obligés de l'absolutisme théocratique ? » Il faut évidemment compter sur le Saint-Esprit; mais « l'assistance promise par l'Esprit-Saint au concile est surnaturelle et non miraculeuse..., c'est un auxiliaire qui vient en aide au bon emploi des facultés humaines et non au mépris de toutes les règles de la prudence ».

Cette autorité dogmatique souveraine, le pape l'exerce en fait depuis plusieurs siècles. Elle a entraîné, car c'est la conséquence logique, l'autorité gouvernementale souveraine dans le détail comme pour l'ensemble réservée au pape, dans une diminution de l'épiscopat. « Cette voix du premier pasteur, seule retentissante au milieu du silence de l'Église et celle des évêques ne s'élevant que pour lui faire écho, quoi de plus propre à accréditer dans l'esprit des simples la très fausse opinion que dans la papauté seule réside l'Église entière ? » Et le *Correspondant*, visant de toute évidence l'*Univers*, fait ici le procès « de cet ultramontanisme pratique, de fait et d'habitude, cent fois plus minutieux et plus étendu que l'ultramontanisme doctrinal... Qui ne l'entend débiter ses maximes dans les journaux quotidiens ? Il faut les voir ces docteurs improvisés de la presse, mettant sur le même pied les actes les plus divers et les plus inégaux de l'autorité pontificale, mêlant avec les décisions solennelles des papes les simples avis des congrégations romaines, parfois même des propos empruntés à des conversations et à des correspondances privées, appelant à toute heure l'intervention de Rome dans le gouvernement des diocèses, et prêts à dénoncer quiconque, fidèle, évêque ou pasteur, n'est pas amené au même degré de l'excès du même zèle, ne négligeant rien, en un mot, pour faire parler à leur amour filial le langage d'une superstition idolâtre. » Heureusement cette situation cesse par la rentrée de l'épiscopat dans le gouvernement de l'Église, car « du moment où les conciles auront été une fois possibles, ils seront toujours nécessaires » et, il faut l'espérer, « cette association de l'épiscopat à la papauté deviendra dans le régime futur de l'Église, non plus une solennelle exception, mais un usage qui survit à la convocation toujours rare des conciles ». Pour cela « que la papauté cesse d'être exclusivement italienne »; qu'elle appelle dans ses congrégations des délégués de l'épiscopat universel et non plus seulement des Italiens; ainsi elle redeviendra non seulement européenne, mais universelle et vraiment humaine.

Justement, ce concours des évêques et du pape que le concile va réaliser doit rassurer ceux qui craignent pour les rapports de l'Église avec la société civile. « De telles questions naîtront-elles dans le concile ? » On ne sait; mais il faut s'y attendre; « quelque distincts que soient les deux ordres politique et religieux, le nombre est grand des questions mixtes », et aucune société n'échappera aux difficultés qui naîtront de ce chef entre elle et l'Église. Il n'y a rien de plus aujourd'hui. Il n'y a non plus d'autre solution que la traditionnelle : « tempérer par une mutuelle condescendance l'entière application des principes. » Or, l'histoire des derniers événements le démontre : sur ce terrain, l'épiscopat peut aider singulièrement la papauté. Rome parle; « son langage mal compris et encore plus mal interprété, excite chez les gouvernements comme dans l'opinion publique une vive émotion »; l'épiscopat intervient, il rend à la pensée du pape son sens et sa portée véritables et « tout aussitôt le trouble est apaisé ». Que l'on se rassure donc en face du concile. « S'il y a eu dans les actes pontificaux telles expressions, dont le sens mal saisi ait prêté le flanc aux calomnies de la presse incrédule » et inquiété les gouvernements, de telles expressions « seraient écartées ou expliquées ». D'autant plus que « périls, besoins, devoir, tout devient pareil entre les catholiques de tous les pays et la même situation dicte partout à leurs pasteurs... la même clarté dans le langage. » Or, tous ces pasteurs vous diront, d'un commun accord, « que le premier bien réclamé par leur Église, c'est la liberté, mais qu'ils n'ont d'autre moyen d'assurer cette liberté sainte, que de la garantir par la liberté commune de tous leurs concitoyens; en d'autres termes, tous devront déclarer que le règne du privilège a péri pour l'Église, et que le droit commun est la seule défense qu'elle puisse désormais invoquer. » Regardons l'Orient, l'Amérique, les États protestants, les trois grands États catholiques en dehors de la France, et la France elle-même où les catholiques se sont divisés en 1852, à propos du maître absolu qui l'avait conquise.

Que conclure? « Que le régime de liberté et du droit commun auquel sont désormais soumises les sociétés comme les Églises, est le plus parfait que l'humanité puisse rêver? Que c'est l'idéal? que le privilège des sociétés passées n'a eu ni sa justice, ni ses bienfaits? que le droit ne fait que naître? » Pas le moins du monde. Nous n'avons jamais dit une syllabe qui autorise à nous prêter ces exagérations ridicules. Nous concluons tout simplement que ce régime est la loi providentielle de notre temps, et « l'épreuve à laquelle il plaît à Dieu de soumettre le monde et l'Église ». L'Église sortira triomphante de cette épreuve comme des autres; « en se servant de la liberté, elle la rendra aussi plus morale et plus pure. Puis, en ce qui nous touche, continuent les rédacteurs, nous remercions Dieu de nous avoir imposé cette épreuve et non une autre. Elle nous est précieuse et chère entre toutes. » Mais il ne faut pas que l'on puisse nous accuser « de demander la liberté pour acquérir la force, afin d'user un jour de la force acquise pour supprimer la liberté. Nous sommes les fils de Celui qui a dit : Que votre oui soit oui... » Et vainement répéterait-on aux sociétés modernes que la vérité ayant seule des droits en ce monde, les catholiques peuvent les réclamer tous et ne sont tenus d'en respecter aucun. Le papier qui souffre tout peut tolérer des arguments de cette nature, mais nous défions qu'on les porte et surtout qu'on les achève à une tribune. » Cela, les évêques le compren-

dront; l'on en peut être certain. Beaucoup siègent dans les assemblées politiques et ils ont une place à y garder. « Nous ne leur demandons, à Dieu ne plaise, de trahir aucun des droits de l'éternelle vérité, » mais il faut qu'ils pensent aussi aux aspirations et aux besoin des âmes d'aujourd'hui; « la charité aussi a ses lumières, et le patriotisme ses devoirs. Le cœur d'un évêque est celui d'un juge et d'un père. Il saura tout concilier. »

Plus modéré dans la forme que les discours de Malines, ce manifeste en maintenait toutes les idées; il les opposait, en un véritable programme, au programme de la *Civiltà* et de l'*Univers* et il ne leur ménageait pas les attaques, soulignant longuement, par exemple, l'erreur du ralliement à l'Empire qu'avait prôné l'*Univers*. L'évêque de Poitiers, le 24 octobre, admonesta aussi le *Correspondant*, dans une allocution au clergé de son diocèse. D'autres voix épiscopales firent écho à la sienne. Quant à l'*Univers* qui provoquait, à ce moment même, « le plébiciste des âmes » en faveur de l'infaillibilité, il fit de l'article une critique vigoureuse, parfois injuste, car elle ne tenait pas toujours compte de nuances très fines. Cf. *Univers* du 31 octobre. Le *Correspondant*, qui voulait éviter toute polémique, se contenta de signaler quelques-unes de ces injustices, n. du 25 novembre, p. 776, et d'attribuer à « l'abondance de l'improvisation » le « peu d'indulgence » de Mgr Pie.

3. *Dupanloup, chef de l'opposition.* — L'évêque d'Orléans n'imita pas cette modération. Le 10 novembre, il adressait à son diocèse une *Lettre pastorale* où il annonçait que le futur concile apporterait au monde la paix et l'unité dans la vérité mais aussi dans la charité. Le lendemain, il adressait à son clergé des *Observations sur la controverse soulevée relativement à l'infaillibilité au futur concile;* convaincu que l'infaillibilité de fait qui existait était suffisante, que la proclamation du dogme blesserait les gouvernements, les milieux intellectuels et les dissidents, il redisait les raisons qui rendaient inopportune, à son sens, cette définition. Il avait beaucoup hésité avant cette publication; Falloux l'avait déconseillée. Mais il s'était donné des raisons de passer outre à ce conseil et à ses propres craintes. — Ce qu'il fallait redouter arriva. Comme la brochure portait à peu près le même titre qu'une brochure allemande antiinfaillibiliste parue en octobre, anonyme, mais que l'on attribuait justement à Dœllinger, *Observations présentées aux évêques*, qu'on savait Dupanloup en relations avec l'auteur, qu'il revenait d'ailleurs d'un voyage en Allemagne, que d'autre part sa brochure venait après les deux livres de Mgr Maret sur le *Concile général et la paix religieuse*, qu'il venait d'avoir une entrevue avec l'empereur, les infaillibilistes conclurent que les libéraux catholiques avaient partie liée avec Dœllinger, les Allemands anti-infaillibilistes et les gallicans, et que Dupanloup était leur chef à tous. On parla d'une *intrigue gallicane, césarienne, libérale, tramée contre le pape*, à la tête de laquelle était l'évêque d'Orléans. Le 18 novembre, Veuillot disait dans l'*Univers* : « Cette lettre donne une tête épiscopale à cette prise d'armes. L'opposition a désormais son chef. »

La nonce de Munich, Meglia, était plus juste quand il distinguait ainsi le germanisme du libéralisme : « Le germanisme n'est pas, comme le libéralisme de certains catholiques, une simple condescendance pour les idées modernes, ou bien une tentative faite, en s'armant des nouveaux principes, pour soustraire l'Église à la servitude des gouvernements; c'est bien plutôt une sympathie avouée pour les méthodes scientifiques des protestants et une tentative dirigée contre l'influence doctrinale de Rome et des congrégations romaines. » Cité par Goyau, *op. cit.*, t. IV, p. 346. L'assimilation fut acquise néanmoins. Vainement, les libéraux se déclaraient partisans au fond de l'infaillibilité et prêts à la reconnaître de tout cœur, une fois proclamée; elle ne pouvait plus être proclamée sans que cela parût contre eux. Ils avaient voulu empêcher que la question fût posée: après cela, elle ne pouvait plus ne pas l'être et, par conséquent, n'être pas résolue affirmativement.

Ce qui augmenta le bruit autour de la brochure de Dupanloup, ce fut un troisième : *Avertissement à M. Louis Veuillot*, daté du 21 novembre. Au premier rang de ses contradicteurs, l'évêque avait toujours trouvé Veuillot, et cette fois particulièrement, et Veuillot l'avait contredit non seulement en ses articles, mais en provoquant le vœu quasi-unanime des catholiques, simples prêtres ou laïques, en faveur de l'infaillibilité. L'évêque faisait savoir à Veuillot « que l'épiscopat ne relevait pas d'un journaliste et qu'un laïque n'a pas à trancher des questions de dogme ». Le *Correspondant, loc. cit.*, p. 776, approuvait : « Nul n'a le droit de parler tous les jours au nom de l'Église et de la régenter en prétendant la défendre. » Mais Dupanloup avait dit cela en termes véhéments qui nuisirent à l'évêque plus qu'au journaliste.

4. *Au concile du Vatican, les libéraux catholiques, parti vaincu.* — Il n'y a pas à faire ici l'histoire du concile. Antiinfaillibilistes, peu nombreux, anti-opportunistes plus nombreux, allemands, austro-hongrois, français et, chez ceux-ci libéraux et gallicans, se sentirent immédiatemment minorité et opposants; en face d'eux, une majorité compacte était décidée à trancher les questions dans le sens d'un catholicisme intégral, sans s'inquiéter des contingences réelles ou exagérées, dans le sens aussi de la souveraineté pontificale et, en particulier, à voter cette infaillibilité dont la volonté ou la crainte agitaient le monde. Cette majorité le leur fit comprendre dès le début. Qu'ils le voulussent ou non, les libéraux faisaient ainsi figure de parti.

Les vrais chefs français de ce parti étaient Dupanloup et Mgr Darboy qui avait été nommé archevêque de Paris en 1863. En 1864, Mgr de Ségur l'avait dénoncé à Rome comme libéral, et bientôt, en effet, il interprétait l'encyclique *Quanta cura* dans un sens très modéré : « Il n'y a rien là, dira-t-il, d'excessif et de formidable, ce n'est que du bon sens et de la sagesse.» *Lettre pastorale* du 12 février 1865, *Œuvres*, t. I, p. 421. Mais il était connu surtout pour sa ténacité à maintenir les droits qu'il revendiquait pour l'épiscopat et qu'il reconnaissait à l'État. Sur l'affaire des réguliers, voir Foulon, *Histoire de Mgr Darboy*, Paris, 1889, p. 276, et sur ses rapports avec la cour de Rome, voir E. Ambroise, *Notes sur Mgr Darboy*, 1924, t. II, p. 16-25. Cette attitude lui avait attiré de Rome une longue lettre de blâme du 26 octobre 1865, où était rappelé Fébronius. Celle lettre, qui devait rester secrète, avait été communiquée en 1868, dans les ministères à Paris par le nonce Chigi et à la presse par une indiscrétion dont personne à Rome ne voulut prendre la responsabilité. Cf. Foulon, *loc. cit.*, p. 383; Guillermain, *Vie de Mgr Darboy*, p. 12; Ambroise, *loc. cit.*, t. II, p. 32-35, et t. III, *Pourquoi Mgr Darboy ne fut pas cardinal*. Mais sa *Lettre pastorale sur le prochain concile*, 28 octobre 1869, n'avait porté à ses diocésains qu'une parole de paix et il s'était efforcé de montrer combien fausses étaient « ces menaces offensantes » colportées « par des hommes plus hardis qu'autorisés » de dogmes nouveaux, d'une Église dressée en face de la société civile pour la condamner puis pour l'asservir, d'un concile qui ne serait pas libre et « où la mnorité, fût-elle éloquente, serait traitée comme un pirti d'opposition qu'étoufferait bientôt la majoritéa». *Œuvres*, t. II, p. 402-420.

A Rome, en face d'une majorité qui ne laissait

ni entamer, ni intimider, les évêques libéraux, français pour la plupart, sentant leur impuissance, s'entendent pour une action commune avec les étrangers qui leur avaient fait écho précédemment à propos de l'infaillibilité, si éloignés qu'ils soient d'eux sur d'autres questions.

Ce n'est pas ici le lieu d'étudier en détail les manœuvres diverses auxquelles l'on recourut de part et d'autre; mais il faut signaler un article de Montalembert qui, paraissant au plus fort des polémiques, eut pour le catholicisme libéral des suites assez fâcheuses. Irrité par un article de l'*Univers*, 14 février 1870, où Veuillot tournait en dérision « antidéfinitionnistes et antiopportunistes » et en réponse à cette question : Comment concilie-t-il son ultramontanisme antérieur avec son gallicanisme d'aujourd'hui ? il publie, le 7 mars, dans la *Gazette de France*, une lettre où il répond : L'ultramontanisme de 1870 ne ressemble guère à l'ultramontanisme de 1847, pas plus que le Pie IX de 1870 ne ressemble au Pie IX de 1847. Et, s'appuyant sur un passage d'une lettre que lui écrivait, le 10 septembre 1853, Mgr Sibour, il continue : « Qui pouvait prévoir l'enthousiasme de la plupart des docteurs ultramontains pour la renaissance du césarisme, les harangues de Mgr Parisis, les mandements de Mgr de Salinis et surtout le triomphe permanent de ces théologiens laïcs de l'absolutisme, qui ont commencé de faire litière de toutes nos libertés... devant Napoléon III, pour venir ensuite immoler la justice et la vérité, la raison et l'histoire, en holocauste, à l'idole qu'ils se sont érigée au Vatican. » Lecanuet, *loc. cit.*, t. III, p. 467.

Plus désastreuse encore pour le bon renom du catholicisme libéral fut l'intervention du comte Daru, ministre des affaires étrangères dans le cabinet formé le 2 janvier par É. Ollivier. Catholique libéral de l'école du *Correspondant*, Daru débuta sans doute par quelques paroles de neutralité, mais il était personnellement trop pénétré des idées de son parti, trop au courant des événements conciliaires par les correspondances venues de Rome, trop porté à les interpréter dans le sens de ce même parti, pour ne pas en appuyer les représentants au concile. Or, les 10 et 12 février, le *Gazette d'Augsbourg* et la *Gazette de l'Allemagne du Sud* publiaient la première, les vingt et un canons, la seconde, l'analyse du *Schema constitutionis dogmaticæ de Ecclesia Christi*, proposé le 21 février aux Pères du concile, après que l'opposition eût fait renvoyer devant les commissions le projet des constitutions *De fide*, *De sede episcopali*, *De vita et honestate clericorum*, *De parvo catechismo*, où l'âme moderne et les droits de l'épiscopat ne lui semblaient pas assez ménagés. Le projet *De Ecclesia*, établissant l'indépendance de l'Église et ses droits de société parfaite, dépositaire du pouvoir divin d'enseigner, de sanctifier, de gouverner en planant au-dessus de tous les pouvoirs humains, heurtait, avec les vieilles prétentions du gallicanisme parlementaire et du césarisme, les principes acceptés sans nuances et comme des thèses absolues par les sociétés modernes. Et, en proclamant que le pape a « un plein et suprême pouvoir de juridiction sur l'Église universelle, un pouvoir ordinaire et immédiat sur toutes les Églises », en précisant ainsi que l'Église se concentrait en son chef, ce projet irrita la crainte d'une annihilation de l'épiscopat et d'un pouvoir pontifical absolu. « Une clameur de réprobation s'éleva dans l'Europe entière, » dit É. Ollivier, *loc. cit.*, t. II, p. 101 ; des gouvernements s'inquiétèrent.

Dès le 26 janvier, Mgr Darboy avait appelé l'attention de Napoléon III sur ce projet. Après avoir écrit : « Il est difficile de soutenir que le concile ait les apparences de la liberté, » indiqué la lutte commencée autour de l'infaillibilité, il ajoute : « On vient de nous remettre un projet concernant l'Église en général, le pape en particulier et les principaux rapports entre les deux autorités civile et religieuse. A première vue, la tendance paraît excessive... » et il conclut. « Je me demande si l'intérêt général, l'intérêt de la société religieuse et civile n'exige pas qu'on nous vienne en aide. » *Ibid.*, p. 94.

Mais, déjà, Daru avait manifesté sa volonté d'agir; l'heure semblait propice. Le 20 février, il fait parvenir à l'ambassadeur de France à Rome une note comminatoire relativement au schéma *De Ecclesia*, où il revendique le bénéfice de l'article 16 du concordat, en l'espèce, la communication de tous les documents soumis au concile, et le droit pour la France d'avoir au concile un ambassadeur chargé de ses intérêts. En même temps, il invitait les puissances chrétiennes à une action commune dans le même sens. Mais contredit par le chef du ministère, Ollivier, qui jugea toute intervention injustifiée et celle-ci inopportune, en outre, mal soutenu par l'empereur toujours hésitant et préoccupé de l'opinion, il ne fut pas suivi par l'Europe. Le 19 mars, Antonelli lui répondait : « La France n'a pas à s'effrayer de ce projet, car ce n'est qu'un projet : il ne dépasse en rien les droits propres de l'Église; il ne menace en rien les droits propres des États et des gouvernements; d'ailleurs, ses relations avec Rome ne sont-elles pas réglées par un concordat, dont l'article 16 cependant n'a pas le sens qu'on lui prête, mais cela importe peu. »

Que faire après cela? Le gouvernement français pouvait menacer de retirer ses troupes (on a injustement accusé les évêques libéraux, et en particulier Dupanloup, de lui avoir donné ce conseil); il préféra l'envoi à toutes les puissances d'un *mémorandum* daté du 6 avril, qui les invitait à une action commune sur le concile pour l'amener à respecter « les droits et les libertés de la société civile ». La pièce fut remise au pape par l'ambassadeur de France, le 22 avril, avec prière de la transmettre au concile. Toutes les autres puissances appuyaient. Antonelli était inquiet, mais Pie IX se refusa à la communication demandée : Le concile devait être libre. En fait, il l'était redevenu. Le 10 avril, Daru aux applaudissements de la presse ultramontaine avait donné sa démisssion; Ollivier le remplaçait provisoirement. Ce dernier déclare avoir été sollicité d'agir et par la majorité et par la minorité, mais il était résolu à la non-intervention. Aux intransigeants, il refusa de retirer le *mémorandum;* aux libéraux, de continuer la pression commencée. La France s'arrêtant, les autres puissances se turent. Les opposants n'eurent plus à compter que sur eux-mêmes. Cf. Ollivier, *L'Église et l'État*, t. II, p. 99-242, et appendice III, p. 556-566.

A quelque temps de là, alors que les polémiques allaient croissant autour du concile qui continuait l'examen du schéma *De romano pontifice*, Darboy intervenait à nouveau auprès de Napoléon III. S'appuyant sur la brochure, *Ce qui se passe au concile*, il lui demandait de rappeler son ambassadeur et de ne laisser à Rome, pour le moment, que le premier secrétaire de l'ambassade. « Le rappel serait une sanction des mesures précédemment adoptées, n'engagerait pas le gouvernement dans une lutte et pourtant serait ici d'un grand effet. » Mais Ollivier qui, le 26 mai, avait écrit à l'ambassadeur : « Notre responsabilité est pleinement sauvegardée par les avertissements que nous avons donnés; nous devons laisser le Saint-Siège en présence de la sienne, » répondait le 11 juin à l'archevêque . « Voilà près de trente àns que l'unique effort de l'épiscopat français est de se séparer de l'État, pour tout remettre entre les mains de Rome... Les lois organiques, anciennes coutumes, tout a été brisé dans notre main... Notre seule arme,

serait la persécution, ce dont Dieu nous garde. » Cf. Ollivier, *loc. cit.*, p. 234-240.

Un peu plus tard, quelques libéraux prièrent encore Napoléon III « de solliciter du Saint-Père, au nom de l'humanité et de la raison, une prorogation du concile, du 1er juillet au 15 octobre ». Ollivier, *loc. cit.*, p. 328, 329; mais, avant que la réponse fût arrivée, «la fatigue avait vaincu tout le monde ». Tous voulurent en finir. L'opposition ne demanda plus qu'une chose : c'est que, dans la définition de l'infaillibilité, fût affirmée la nécessité d'un certain consentement de l'Église. Une députation, dont Mgr Darboy fut l'organe, alla même supplier Pie IX d'intervenir dans ce sens. Ce fut en vain. Dans la définition figurèrent les mots *ex sese non autem ex consensu Ecclesiæ.* C'était le 16 juillet. Le 18, un dernier vote devait être émis en séance solennelle; il porterait sur le chapitre *De Ecclesia* tout entier, après quoi il serait promulgué par le pape et l'infaillibilité serait un dogme. Sur le conseil de Dupanloup, qui jugeait contraire à l'esprit ecclésiastique de dire *Non placet*, et impossible de dire *Placet*, cinquante-cinq opposants, la presque totalité, quittèrent Rome le 17, en adressant au pape une lettre explicative. Le même jour Dupanloup et Strossmayer adressaient encore à Pie IX une autre lettre où ils le suppliaient d'ajourner à novembre la confirmation et la promulgation de la constitution.

Les évêques libéraux s'inclinèrent devant la décision du concile. Ils n'avaient jamais contesté d'ailleurs que l'opportunité de la décision, eux qui précédemment, et Pie IX l'avait fait remarquer au concile le 18 juillet, abondaient dans le sens ultramontain. La constitution *Pastor æternus* ne les atteignait pas à l'égal de l'encyclique *Mirari vos;* néanmoins, ils apparaissaient comme des vaincus et, moins que jamais, leur doctrine devait entraîner les masses croyantes, surtout après la défection de leur allié, Dœllinger.

7° *Du concile du Vatican à la mort de Pie IX*, (1870-1878). — « Qu'ils le veuillent ou non, les auteurs du schéma créent, par leur définition, un ordre nouveau rempli de périls, » avait dit Mgr Darboy au concile le 20 mai et, le 15 juillet, dans la démarche de la minorité auprès de Pie IX, pour suggérer entre autres choses, une formule mitigée de l'infaillibilité pontificale, Ketteler s'écriait : « Bon Père! sauvez-nous, sauvez l'Église de Dieu. » Mais le monde moderne, distrait peut-être par les événements politiques, comme la guerre franco-allemande, la chute de l'Empire et la Commune en France ne jugea pas ses principes plus menacés par la proclamation de l'infaillibilité qu'ils ne l'étaient auparavant. Seuls, certains gouvernements se crurent, ou feignirent de se croire, en face d'une nouvelle Église et menacés par elle : les conflits commencés entre l'Église et l'Autriche ou l'Espagne s'accentuèrent; surtout, l'Allemagne et la Suisse firent leur « Kulturkampf » et soutinrent les *vieux catholiques.* Entre temps, l'Italie avait fait de Rome sa capitale.

Unis dans le sentiment des misères nationales et dans l'acceptation des décrets conciliaires, les catholiques de France furent également unanimes à réprouver avec leurs évêques, ces maux de l'Église et de son chef. L'accord toutefois n'était qu'apparent, ou, si l'on veut, partiel : les libéraux catholiques gardent leurs tendances, et leurs adversaires ultramontains leur défiance. A ceux-ci la leçon de la défiance venait de haut. « Il y a dans ce pays (la France), dira Pie IX, (le 28 juin 1871) à un pèlerinage français conduit par l'évêque de Nevers, Forcade, un mal plus redoutable que la Révolution, que la Commune, c'est le libéralisme catholique. » Jusqu'à sa mort, il tiendra le même langage. Ce qui irrite les intransigeants, c'est qu'à l'Assemblée nationale dominent les libéraux, et qu'ils influent sur le pouvoir, en attendant qu'ils l'occupent avec le ministère de Broglie, le 25 mai 1873. L'*Univers* donc les poursuit. Ils les montre hors de l'orthodoxie. En 1871, Veuillot a connaissance d'une inscription érigée à la Roche-en-Brény pour commémorer la réunion tenue là, en octobre 1862, autour de Montalembert par Dupanloup, Foisset, d'Azy, Falloux et Cochin, c'est-à-dire par tous les chefs du libéralisme catholique, à l'exception de Broglie sur le point d'être reçu à l'Académie. Le jour du départ, les amis communièrent à la messe de l'évêque qui leur adressa une courte et pieuse allocution. L'inscription, après avoir rappelé cette cérémonie finale, ajoutait : *amicorum pusillo gregi, qui, pro Ecclesia libera in patria libera commilitare jamdudum soliti, annos vitæ reliquos, ibidem Deo et libertati devovendi pactum instaurare.* Qu'avaient-ils dit dans leur réunion? Veuillot lut dans cette inscription l'affirmation d'un pacte mystérieux et menaçant pour l'Église, quelque chose comme cette légendaire entrevue de Bourg-Fontaine d'où serait sortie l'entreprise janséniste, et consacra plus de cinquante articles à dénoncer la secte libérale formée là. En juin, ces attaques empêcheront Thiers de nommer Cochin, un des « conjurés », ambassadeur auprès du Vatican. Cf. Lagrange, *op. cit.*, t. II, p. 392-394; Lecanuet, *op. cit.*, t. III, p. 330-333. E. Veuillot, *Louis Veuillot*, t. III, p. 487-492; Jules Morel, *Somme*, t. II, p. 445-454.

La scission s'accentua encore de la question monarchique. Les libéraux jugeaient seule possible une monarchie se réclamant de la souveraineté nationale, assurant sans doute à l'Église la liberté, mais respectant les libertés publiques au sens moderne. Les intransigeants rêvaient la restauration de la monarchie traditionnelle, au nom du droit divin, faisant du catholicisme la religion de l'État, considérant comme sa tâche première d'accomplir l'œuvre de Dieu. Cette monarchie ne serait pas nécessairement absolue; une constitution assurerait au peuple sa part dans le gouvernement. C'était toujours ainsi la lutte de l'*hypothèse* et de la *thèse.* « Non, jamais, je n'accepterai pour la France la nécessité absolue et définitive de ce qu'on appelle l'*hypothèse*, en haine de la thèse chrétienne. La France n'est point apostate à toujours, » disait Mgr Pie dans un *Mémoire sur la constitution de la royauté chrétienne*, qu'il composait en février 1873 sur la demande du comte de Chambord, et dont le prétendant devait inspirer ses actes et ses proclamations. Cf. Hanotaux, *Histoire contemporaine*, t. II, p. 504-511. Les plus ardents entendaient bien que le roi rétablirait le pouvoir temporel, dût-il employer la guerre. Le 16 septembre 1871, Belcastel, au nom de quarante-huit « chevau-légers », envoyait à Pie IX une adresse où, après avoir affirmé « leur adhésion absolue à l'autorité des encycliques sur les rapports essentiels de la société civile et de la société religieuse », ils déclarent le pouvoir temporel nécessaire et émettent le vœu « d'une incessante action diplomatique » en vue de le rétablir. Mais, déjà, l'*Univers* avait été plus formel. Le 16 juillet, il annonçait que « le roi très chrétien » délivrerait le pape et « ramènerait tambour battant l'usurpateur de l'Italie à sa principauté subalpine. Cet oracle, disait-il, est plus sûr que celui de Calchas. »

Enfin, le catholicisme intransigeant trouvait un auxiliaire dans le *catholicisme social* naissant, c'est-à-dire, dans l'*Union des associations catholiques ouvrières*, organisée en septembre 1871, et qui avait pour président l'adversaire déjà connu du catholicisme libéral, Mgr de Ségur, et l'œuvre des *Cercles catholiques d'ouvriers*, que de Mun et La-Tour-du-Pin Chambly lançaient en décembre 1871, avec ce programme, entièrement inspiré de l'esprit du *Syllabus*, de refaire la société sur la base unique des principes religieux

sans aucune concession à l'esprit moderne et en opposition avec les principes de la Révolution.

Sans parler des entretiens où Mgr Pie critique sans relâche le libéralisme, deux écrits de 1874, montrent bien les griefs du catholicisme intransigeant contre le catholicisme libéral. L'un est une *Note* où Mgr Ladoue, évêque de Nevers, résume les conférences qu'il a organisées dans son diocèse contre le libéralisme. Cette Note, parue dans la *Revue de l'enseignement chrétien* (reproduite dans Tolra de Bordas, *Mgr de Ladoue*, 1879), reproche au catholicisme libéral d'avoir, pour principe fondamental, le premier principe de la déclaration de 1682, l'indépendance absolue de l'ordre naturel, d'où résultent la liberté de penser, la liberté de conscience, la liberté de faire « tout ce qui ne nuit pas à autrui ». Négation des droits de Dieu, du péché originel et de ses suites, fausse notion de la liberté, de tels principes ne peuvent aboutir qu'à des conséquences funestes : les libéraux ont donc voulu faire de l'Église une monarchie parlementaire, limiter sa puissance directive sur l'école et lui faire accepter les libertés politiques imposées à la société par le malheur des temps. Le second est l'écrit très alerte de Ségur : *Hommage aux jeunes catholiques libéraux*. Dans le catholicisme libéral, dit-il, on peut distinguer : un sentiment qui a du bon, l'horreur de la tyrannie, mais surtout du mauvais, l'esprit d'indépendance, — un parti, mais qui divise le monde catholique et se laisse conduire par des intrigants, — une doctrine, mais cette doctrine « tend à amoindrir les vérités et les principes ». Il faut se défier des catholiques libéraux surtout quand ils sont prêtres. « Un prêtre catholique libéral fait, à lui seul, plus de mal que cinq cents laïques. »

Dans ces conditions, les catholiques qui, unis, eussent pu beaucoup, n'assurèrent à l'Église qu'une seule conquête, la liberté de l'enseignement supérieur, par la loi du 12 juillet 1875. Les uns, avec Veuillot, la revendiquaient au nom du droit supérieur de l'Église; les autres, avec Dupanloup, par des considérations générales et au nom du droit commun, et ce furent ceux-ci qui décidèrent de la victoire.

Dans le souvenir des condamnations antérieures et dans la crainte de nouvelles, les libéraux gardaient, autant qu'ils le pouvaient, un silence prudent. Mais profitant de ces divisions, exploitant l'idée que le retour du roi c'était d'un côté la guerre avec l'Italie et même avec l'Allemagne qui avait protesté contre certaines campagnes de l'*Univers*, de l'autre la ruine des libertés de 1789, les prophètes « anticléricaux », comme l'on commençait à dire, de la *République française* avec Gambetta, du *XIXe siècle* avec Sarcey et About, du *Rappel* avec Vacquerie et Lockroy, de la *Lanterne*, des *Droits de l'homme*, soutenus par la franc-maçonnerie, retournent pour ainsi dire la France. Elle reprend un visage hostile à l'Église et leur donne le pouvoir : « Nous avons combattu au cri : Le cléricalisme, voilà l'ennemi. Demain, nous dirons : Le cléricalisme, voilà le vaincu, » s'écriait au Château-d'Eau, le 9 octobre 1877, celui qui avait mené en chef la lutte, Gambetta, et sa prophétie se trouva réalisée. Le vaincu immédiat était le groupe des catholiques libéraux, puisqu'il détenait ce pouvoir et qu'il le perdait.

Mais, en 1878, finissait une période dans l'histoire du libéralisme catholique : Pie IX mourait le 8 février, Dupanloup le 11 octobre de la même année; Mgr Pie devait mourir le 18 mai 1880 et Veuillot le 7 avril 1883.

QUATRIÈME PÉRIODE, A PARTIR DE 1878. — La mort de Pie IX devait inévitablement amener une détente aussi bien dans le domaine de la politique, que dans celui des discussions théoriques. Ce sera l'incontestable service rendu par Léon XIII d'avoir clarifié, par l'exposé serein de la doctrine ecclésiastique, des discussions où l'esprit de parti avait apporté bien du trouble. Ses exposés, tout iréniques, mettront au point, d'une manière définitive, l'enseignement de l'Église en ces délicates matières, tandis que sa politique, infiniment souple, constituera pour les catholiques la plus claire des « leçons de choses ».

1° *Le pontificat de Léon XIII* (1878-1903). —

1. *Léon XIII. Les espoirs du libéralisme catholique.* — Les années 1870-1878 avaient été comme des années d'attente. Après l'extraordinaire tension qui avait marqué les dernières années du pontificat de Pie IX, les libéraux catholiques attendaient donc un pape conciliateur. Leur joie fut grande à l'avènement de Léon XIII. Sans doute, le nouvel élu était l'un des promoteurs du *Syllabus;* au concile du Vatican il avait voté toutes les propositions de la majorité, mais à ce même concile, il s'était tu, et l'opposition l'estimait. Puis, le 6 février et le 10, trois jours après la mort de Pie IX, il avait publié deux lettres pastorales « sur les harmonies de l'Église et de la civilisation ». Les libéraux n'étaient pas assez naïfs, ni assez ignorants, pour penser que Léon XIII modifiât jamais la thèse, mais ils escomptaient de lui une attitude pratique qui leur donnât raison et les relevât des humiliations antérieures. Cf. *Conestabile, Léon XIII et la situation de l'Église*, dans *Correspondant*, 25 octobre 1878.

2. *Léon XIII et le libéralisme catholique.* — Dans ces limites leur attente ne fut pas déçue. « Nous aussi, suivant l'exemple de nos prédécesseurs, disait Léon XIII, le 22 février 1879, dans une *Allocution* aux journalistes, Nous ne cessons d'affirmer et de revendiquer ces droits (de l'Église) et Nous ne cesserons jamais de le faire. » De Franciscis, *Recueil des discours du pape Léon XIII*, 1884, p. 82. Cf. l'éloge de Pie IX dans l'*Allocution du pape Léon XIII aux cardinaux*, le 28 mars 1878, *ibid.*, p. 9. L'encyclique *Inscrutabili Dei consilio*, 21 avril 1878, condamnait « les lois destructrices de la divine constitution de l'Église, adoptées dans la plupart des pays », tandis qu'elles assuraient « une liberté effrénée d'enseigner et de publier tout ce qui est mal »; l'encyclique *Quod apostolici*, 28 décembre 1878, condamnera « le rationalisme athée » qui a fait l'État laïque, l'instruction laïque et fait du peuple le souverain suprême; les encycliques *Arcanum* de 1880, sur le mariage civil, *Diuturnum*, de 1881, condamnaient la conception civile du mariage et « ce qu'on appelle le droit moderne et la souveraineté du peuple ». Léon XIII entendait donc bien enseigner la même doctrine que Grégoire XVI ou Pie IX; mais les circonstances étaient autres. « Pie IX avec toute l'ardeur des saintes indignations avait dû crier et combattre; Léon XIII offrit au monde la paix avec instance. » De Franciscis, *ibid.*, p. 11.

L'attitude pratique de Léon XIII, autrement dit son attitude dans l'*hypothèse*, à l'égard des catholiques français principalement — car la même division se retrouvait quelque peu chez les catholiques de tous les pays — s'inspira sans doute de l'impression de puissance que lui avaient laissée les catholiques belges et, en tout cas, fut dominée par ces deux idées : amener les catholiques français à ne plus s'opposer aux tendances politiques et sociales irrésistibles du monde moderne : qu'en conséquence, ils ne rêvent plus l'impossible, une restauration du comte de Chambord ou du comte de Paris; que leur attitude politique ne fournisse plus de prétexte à des mesures hostiles et n'éloigne plus d'eux la nation; avant tout, les fondre en une seule masse. Qu'unis par la même foi, par le même dévoûment à l'Église, les *zelanti* et les libéraux ou modérés cessent de se combattre. Unis, ils formeront une force politique suffisante pour que les gouvernements en sollicitent l'appui et les paient de concessions à l'Église.

Le cardinal Rampolla, nommé secrétaire d'État en avril 1887, devait être l'instrument puissant et convaincu de cette politique.

3. *Léon XIII et le libéralisme religieux.* — Le pape ne voulait prendre parti ni pour les intransigeants ni pour les libéraux; il concevait un parti où tous fusionneraient, orthodoxe, mais pratiquement orienté, quoique avec mesure, dans le sens de la pensée moderne, c'est-à-dire du libéralisme religieux. Il s'applique d'abord à cette tâche

« En 1882, le *Moniteur de Rome* était fondé sous les yeux du Saint-Père, contre le *Journal de Rome* à qui l'on reprochait de trop marcher sur les traces de l'*Univers.* » Mgr Baudrillart, *Vie de Mgr d'Hulst*, t. II, p. 10. Mais déjà le pape s'est efforcé de gagner à son plan discrètement l'épiscopat français. Les évêques libéraux, Thomas de La Rochelle, Meignan de Tours, Guilbert de Gap, qui ont été de la minorité au concile du Vatican, et Lavigerie, qui a voté avec la majorité, sont tout acquis. Les plus influents parmi les autres il les mande à Rome. Il leur expose ses vues de telle façon qu'il faut les partager. Pie, qui va être cardinal, le cardinal de Bonnechose, qui avait été au concile l'un des chefs du tiers-parti finalement rallié à la majorité, entendent le même conseil et en avertissent clergé et fidèles. Cf. Baunard, *Vie du cardinal Pie*, t. II, p. 656-659; Besson, *Vie du cardinal de Bonnechose*, t. II, p. 296. Les catholiques libéraux répondent évidemment à cet appel. Ils osent parler de nouveau. Conestable, commentant dans le *Correspondant* du 25 janvier 1881, sous ce titre, *L'Église et les formes de gouvernement*, la protestation de Léon XIII contre « les décrets », attaquait les doctrines de Bonald, exaltait les doctrines de Ketteler et de Lacordaire, enfin voyait, dans la phrase de Montalembert, « la liberté réglée, contenue, ordonnée, tempérée, la liberté honnête et modérée », un commentaire anticipé du *Syllabus.* S'ils dépassent la mesure toutefois, ils sont arrêtés, ainsi le P. Didon. Dans la préface de son livre *Indissolubilité et divorce*, Paris, 1880, celui-ci soutenait sans nuances la thèse du libéralisme catholique : l'accord entre l'Église d'une part, la société et l'État moderne de l'autre est parfaitement possible; les catholiques n'ont qu'à séparer leur cause des partis déchus; l'État n'a qu'à se tenir dans le seul rôle religieux qui lui convienne, la neutralité. Et il ajoutait : « La constitution belge est-elle une hérésie?... si elle n'est pas hérétique, si Léon XIII en recommande le respect aux catholiques, qui donc oserait condamner ceux qui acceptent un régime de liberté? » Et, dans ses conférences de carême, il étudiait, dans les mêmes dispositions, les conditions d'un accommodement entre l'Église et la société moderne. Mandé à Rome par ses supérieurs, il fut exilé au couvent de Corbara.

Mgr d'Hulst surtout fut l'interprète intelligent de la pensée du pape. Pour la défendre et la répandre, il entreprit, « d'accord avec le cardinal Lavigerie, plusieurs évêques et quelques hommes politiques », entre autres Chesnelong et Keller, de rendre la vie au *Monde* qui se mourait, 1883. Sa pensée précise se trouvera résumée par lui-même dans deux articles que publia le *Monde* les 19 et 26 août 1884, et qui devinrent une brochure sous ce titre : *Les divisions des catholiques.* En tant que *thèse* ou comme doctrine, disait le prélat, le libéralisme politico-religieux a été condamné par l'Église, mais la tendance, l'esprit libéral ne l'est pas et lui seul peut à l'heure présente servir l'Église. Que les catholiques donc renoncent à leurs divisions, les uns à ce libéralisme qui tend « à énerver l'énergie du bien », les autres à ces anathèmes perpétuels qui provoquent la haine et nullement la crainte. Que les uns et les autres se laissent emporter par un courant nouveau. Cf. Baudrillart, *loc. cit.*, p. 10-19.

Les revues et journaux libéraux, le *Correspondant*, la *Défense*, le *Français*, hautement désireux « de servir l'Église par les procédés et avec les idées qui *leur* paraissent convenir à *leur* temps », *ibid.*, p. 10, n. 1, s'efforcent d'entrer dans ces vues; il n'en est pas ainsi des journaux intransigeants, de l'*Univers* surtout. Vainement, dans son encyclique *Nobilissima Gallorum gens*, du 8 février 1884, Léon XIII invitait les catholiques à l'union; l'*Univers* parut ne vouloir négliger aucune occasion de maintenir les divisions antérieures. Jules Morel y dénonce, comme entaché de libéralisme, l'ouvrage de l'abbé Bougaud : *Le christianisme et les temps présents;* le chanoine Maynard y attaque la *Vie de Mgr Dupanloup* de l'abbé Lagrange avec une si violente injustice que la majorité de l'épiscopat s'en émeut. Veuillot y discute même certaines paroles de l'encyclique du 8 février. Le 4 novembre 1884, Léon XIII intervenait encore; dans un bref au nonce, Mgr di Rende, il rappelle qu'il n'appartient pas aux laïques de gouverner l'Église, et il presse les journalistes de renoncer à « leurs polémiques passionnées, à leurs attaques contre les personnes, à leurs accusations et récriminations incessantes ». Au nom du souverain pontife, Mgr Lavigerie, avertissait l'*Univers* qu'il était visé par cette lettre et qu'il méritait de l'être. Cf. Tournier, *Le cardinal Lavigerie et son action politique*, Paris, p. 196-200. Enfin, en 1885, après qu'Anatole Leroy-Beaulieu eut publié, sans être blâmé, le livre bien connu, *Les catholiques libéraux*, où il louait la doctrine des Montalembert, des Lacordaire et des Dupanloup et en montrait l'opportunité persistante, quelques affaires, en particulier, l'affaire Pitra, montraient la volonté de Léon XIII, plus nettement encore.

A ce moment, expliquait Mgr d'Hulst, *Monde* du 23 juin, les catholiques de tous les pays, étaient divisés, mais avec des variantes locales, en *zelanti* et en *modérés*, ceux-là très difficiles à satisfaire. Or, tandis qu'en France, l'*Univers* ne cessait de critiquer plus ou moins ouvertement les tendances pratiques du nouveau pontificat, en Espagne le *Siglo futuro* blâmait « les complaisances diplomatiques du nonce Mgr Rampolla et du Saint-Siège »; à Rome, le *Journal de Rome*, que dirigeait des Houx, attaquait également les idées de conciliation. Le *Siglo* et le *Journal de Rome* furent publiquement blâmés par l'autorité pontificale. Or, le cardinal Pitra, l'un des cinq cardinaux désignés par Léon XIII, en décembre 1884, pour étudier les affaires de France et la question de la presse catholique, ayant trouvé dans le *folio informative* de sa commission des menaces vigoureuses contre la presse violente et l'*Univers* en particulier, jugea l'occasion bonne d'intervenir. Le 4 mai 1885, interrogé par le prêtre hollandais Brouvers, directeur du journal l'*Amstelbode* sur la portée des blâmes qui avaient atteint le *Journal de Rome*, Pitra, qui patronnait ce journal, répond par une lettre où il exalte comme des martyrs les écrivains blâmés, affecte de confondre avec Lamennais, Renan et Loyson, Lacordaire, Montalembert et Dupanloup, et, jugeant le pontificat de Pie IX, parle de la décadence présente. Cette lettre paraît le 19 mai dans le *Journal de Rome*, en même temps qu'une lettre de Mgr Freppel à la louange de des Houx. Sur le conseil de Lavigerie, le cardinal Guibert envoie à Léon XIII une lettre d'hommage auquel adhère la majorité de l'épiscopat français, 4 juin. Le pape y répond par une lettre de 19 juin où il affirme le droit du Saint-Siège de juger des contingences et d'indiquer à l'Église la voie à suivre. Cf. Battandier, *Vie du cardinal Pitra*, Paris, 1893; Lecanuet, *loc. cit.*, p. 286-294 ; Baudrillart, *loc. cit.*, p. 19-25.

4. *Les encycliques concernant le libéralisme religieux.* — Il fallait sortir de cette situation, et pour tou-

jours. Une fois de plus, Léon XIII reprit la tâche de Grégoire XVI et de Pie IX : fixer la doctrine sur les droits et devoirs réciproques de l'Église et de l'État et sur les libertés revendiquées comme nécessaires par les peuples modernes, mais aussi, ce que n'avait encore fait aucune encyclique, fixer les limites dans lesquelles les catholiques peuvent se prêter à ces revendications des peuples et aux prétentions de l'État.

a) *L'encyclique* « *Immortale Dei* » (19 novembre 1885). Léon XIII y pose ces principes : *a*. Toute autorité vient de Dieu, mais le droit du commandement n'est... nécessairement dû à aucune forme politique. En conséquence, les pouvoirs sont tenus de gouverner selon la loi divine de justice et les peuples à la soumission volontaire. Tout appel à l'insurrection est un crime contre Dieu. — *b*. Les sociétés politiques ne peuvent vivre comme si Dieu n'existait pas et l'autorité doit favoriser la vraie religion. Elle n'a rien à en craindre». — *c*. L'Église et le pouvoir civil sont souverains, chacun en son domaine. Mais entre eux, comme ils travaillent à la même fin, le bonheur de l'humanité, il doit y avoir non pas séparation, mais harmonie, quelque chose comme l'union de l'âme et du corps. C'est l'harmonie naturelle. Une entente volontaire peut être aussi créée par les concordats. — *d*. A cette harmonie que les siècles chrétiens ont connue s'est substitué, depuis le XVIIIe siècle, ce que l'on appelle *le droit moderne*, opposé sur plus d'un point au droit divin et même au droit naturel : égalité pratique absolue de tous, souveraineté absolue du peuple et droit à l'insurrection, athéisme de l'État, liberté absolue de la pensée et de la parole, égalité absolue de tous les cultes, séparation de l'Église et de l'État, de l'enseignement et de l'Église, autant d'erreurs que condamne la raison et le droit naturel et qu'ont déjà condamnées Grégoire XVI et Pie IX. — *e*. Que l'on n'accuse pas toutefois l'Église d'être l'ennemie-née des institutions politiques et des libertés modernes. Elle peut s'accorder avec toute forme de gouvernement et de la souveraineté du peuple, de la liberté politique et civile, justement limitées; si elle « proscrit une liberté immodérée, se traduisant pour les individus et pour les peuples en licence ou en servitude, elle patronne ouvertement une liberté honnête et digne de l'homme et les progrès que chaque jour fait naître, lorsqu'ils contribuent réellement à la prospérité de la vie présente ». L'Église « ne condamne même pas les chefs d'État qui, en vue soit de procurer un bien, soit d'éviter un mal, tolèrent, dans la pratique, la coexistence de divers cultes ». — *f*. Enfin que, « dans la sphère des croyances, particulièrement en ce qui touche aux *libertés modernes*, les catholiques se conforment aux décisions du Saint-Siège ». Sans doute, un État organisé d'après ce droit moderne est plus tolérable qu'un État persécuteur, mais il sera loin d'être l'idéal. En conséquence, que les catholiques, sans approuver les principes *eux-mêmes*, se mêlent à la vie politique, à ses divers degrés : *en général*, c'est un devoir pour eux, car, prenant pour base de leur action les institutions existantes, pour règle les directions du Saint-Siège, et les instructions de leurs évêques, ils travailleront au triomphe de la vérité et de la religion. Que leurs premiers efforts portent sur la formation de la jeunesse. Mais ils ne peuvent rien s'ils ne sont unis. Pour l'être, qu'ils soient pleinement dociles à l'Église, craignant, les uns, toute acceptation si éloignée qu'elle soit du rationalisme et du naturalisme ou ne prétendant pas être catholiques dans la vie privée et neutres dans la vie publique, les autres, de condamner les catholiques qui ne pensent pas comme eux dans les questions libres. « Les journalistes, particulièrement, ne devront jamais perdre cette règle de vue. »

Cette encyclique rééditait le *Syllabus*, elle fut loin de déchaîner la même tempête. « Le respect et l'admiration furent la note dominante. » C'est que la pensée de l'Église n'y avait pas été laissée aux interprétations individuelles. Cf. Chapon, *Mgr Dupanloup et la liberté*, p. 60. Mais les nuances très précises de cette pensée ne pouvaient être comprises alors d'esprits prévenus ou troublés par les luttes récentes. Les uns, des intransigeants, affectèrent d'y voir, avec quelque scandale, un document libéral. D'autres, des libéraux, y virent le triomphe pur et simple de leurs idées : tel l'archevêque de Rouen, Thomas. Dans un discours du 2 décembre, auquel devaient applaudir une vingtaine d'évêques, dont le cardinal Guibert, il proclamait que l'encyclique accordait la sanction « du suprême pontificat » « aux déclarations... aux sentiments... aux conseils » de Lacordaire et de Dupanloup. Mgr Freppel, Mgr Gay partirent en guerre contre ce discours. L'évêque d'Angers interdit même à un journal de son diocèse de le reproduire. L'affaire est portée à Rome et, au prix de quelques corrections rétablissant la rigoureuse doctrine catholique selon le texte et l'esprit de l'encyclique, le discours du cardinal Thomas était approuvé. Cf. Lecanuet, *loc. cit.*, p. 316-322. Sur ces entrefaites, la mort de Falloux, janvier 1886, ranima les vieilles discussions. D'autre part, l'*Univers* s'étant mis à publier un commentaire de l'encyclique défavorable au libéralisme, Mgr d'Hulst jugea le moment venu de publier un commentaire vraiment conforme (il le voulait tel du moins) à la pensée de Léon XIII. Paru dans le *Monde*, ce commentaire fut ensuite publié en volume, février 1886, sous ce titre : *Le droit chrétien et le droit moderne*. Mgr d'Hulst y développait cette pensée : Si Léon XIII tend à la paix et à la conciliation, c'est dans la vérité totale. Baudrillart, *loc. cit.*, p. 31, 42.

b) *L'encyclique* « *Libertas* » (20 juin 1888). — Trois ans plus tard, Léon XIII publiait sur la question une nouvelle encyclique, *Libertas præstantissimum*, parce que disait-il, « beaucoup s'obstinent à voir dans ces libertés (*les libertés modernes*), même en ce qu'elles ont de vicieux, la plus belle gloire de notre époque et le fondement nécessaire des constitutions politiques. »

L'encyclique s'occupe de la liberté morale. Or, « qu'on la considère dans les individus ou dans les sociétés, chez les chefs ou chez les subordonnés », la liberté ne consiste pas « à faire tout ce qui nous plaît », mais en ce que chacun, « avec le secours des lois civiles », puisse vivre selon la loi suprême et éternelle, qu'a fixée l'autorité de Dieu. Or, ce qu'est le *rationalisme*, en philosophie, le *libéralisme* l'est dans l'ordre moral et religieux; le principe de tout libéralisme est l'indépendance absolue de l'homme, laquelle aboutit au pouvoir despotique de l'État. Les uns poussent ce principe aussi loin que possible, et ils placent le droit ou le devoir dans les décisions des majorités. D'autres acceptent de se soumettre à la loi naturelle mais non à une loi divine positive. D'autres enfin acceptent de se conformer à la loi divine positive dans la vie privée mais non dans la vie pubique, où aucun devoir religieux ne saisit l'homme et l'État. Ceux-ci se trompent comme les plus avancés : « Dieu étant le principe de toute honnêteté et de toute justice, il serait absurde que l'État pût se désintéresser de ses lois ou aller contre elles. » Ces trois libéralismes sont des contrefaçons de cette liberté « légitime et honnête » que l'Église a toujours revendiquée pour les individus et pour les États.

L'encyclique examine ensuite en elles-mêmes les libertés proclamées comme absolues par le droit moderne, mais pour les condamner de nouveau : *a*. *Liberté des cultes* : elle est contraire au devoir des individus et de l'État de rendre à Dieu le culte qui lui est dû et de professer la véritable religion : elle est un

athéisme pratique, une dépravation de la liberté. — *b. Liberté de la presse et de la parole :* si, dans « les matières libres que Dieu a laissées aux disputes des hommes », cette liberté se comprend, en dehors de cela le vrai et le bien seuls ont droit à une pleine liberté. — *c. Liberté d'enseignement*, prolongement de la précédente, elle doit se conformer comme elle aux règles de la justice et aux droits de la vérité. Si, dans les matières qui n'ont aucun lien avec la foi ou les mœurs, champ immense, l'activité de l'esprit a toute liberté, cette liberté n'existe pas pour les vérités naturelles qui sont le fondement des mœurs, de la justice et de la religion, ou pour les vérités surnaturelles dont l'Église a reçu le dépôt. L'Église, qui porte en elle-même « un inviolable droit d'enseigner », est en ces matières « la sûre maîtresse des hommes ». — *d. Liberté de conscience :* absolue, elle est un pur athéisme comme la liberté des cultes; entendue en ce sens que, guidé par sa conscience, l'homme a dans l'État le droit de servir Dieu, sans que rien puisse l'en empêcher, rien de plus vrai. C'est la liberté revendiquée pour les apôtres.

Toutefois, il est des cas où l'Église se prête à la tolérance en ces choses, c'est-à-dire, à une certaine application de ces principes dans les lois humaines. Il faut alors que ces lois aient pour motif le bien public, que la tolérance ne dépasse pas les exigences de ce bien, enfin qu'il s'agisse d'une tolérance pratique et non d'une approbation théorique. En résumé, « il est absolument impossible de comprendre la liberté de l'homme sans la soumission à Dieu. »

Comme de juste, chaque parti essaya d'extraire de cette encyclique, comme de la précédente, une approbation de son programme et la condamnation de son adversaire. Ainsi, du côté libéral, le *Moniteur de Rome*, la *Défense*, le *Correspondant*, l'*Observateur français;* du côté intransigeant, l'*Univers*, les *Études religieuses*. Cf. *Études religieuses*, septembre 1888, *Le libéralisme catholique et l'encyclique « Libertas »*. Mais peu à peu ces conflits disparurent et, si les tendances ne disparurent pas, la doctrine fut clairement perçue.

5. *Léon XIII et le libéralisme politique. Le ralliement.* — A l'avènement de Léon XIII, « en France, dit Hanotaux, *loc. cit.*, p. 276, la République s'installait dans son succès ». Or, rares étaient les catholiques républicains. Les deux ou trois évêques qui passaient pour républicains paraissaient indignes de l'épiscopat. La plupart des catholiques, même libéraux, étaient monarchistes; il semblait qu'il y eût partie liée entre les évêques intransigeants et le comte de Chambord qui entendait ramener en France, sinon les institutions, du moins l'esprit de l'Ancien Régime. M. de Mun donnait comme mot d'ordre aux cercles catholiques d'ouvriers *la contre-révolution par le « Syllabus »*, et encore, comme à Chartres, le 8 septembre 1878, « la contre-révolution irréconciliable ».

Or, le parti républicain, qui a recueilli le mot d'ordre réédité par Gambetta : « Le cléricalisme, voilà l'ennemi », veut l'affranchissement de la société civile, et il réclame la laïcisation de l'enseignement, la dispersion des congrégations et, l'heure venue, la séparation de l'Église et de l'État. Et ce programme reçoit dès 1880 un commencement d'exécution; Léon XIII s'étant plaint au président Grévy de ces mesures, celui-ci avait répondu en accusant l'attitude hostile d'une partie du clergé à l'égard de la République.

Cependant, dès 1875, un évêque libéral, Guilbert de Gap, avait parlé de cesser l'opposition constitutionnelle et de séparer l'Église des partis politiques; sa voix était restée sans écho. Mais, dès la première heure, cette pensée avait été celle de Léon XIII. Pratiquant à l'égard de tous les pays une politique de patience et de bons offices dont il recueille des fruits appréciables, il veut adopter la même attitude à l'égard de la République. Il souhaite que l'épiscopat cesse de se solidariser avec la monarchie, et que les catholiques, unis par la seule préoccupation de l'Église, acceptant les institutions politiques que la France s'est données, luttent sur le terrain constitutionnel pour obtenir une législation favorable à l'Église. Il est aidé à Paris par le nonce Czacki, octobre 1879-septembre 1882. Quelques hommes politiques, comme Étienne Lamy, se font les apôtres de l'idée. Mais les résultats sont médiocres. En 1883, meurent Gambetta, Louis Veuillot et Henri V, qui a refusé jusqu'au bout « de quitter les sommets de la doctrine et de la foi ». Hanotaux, *loc. cit.*, p. 411. L'heure semble venue à Léon XIII d'agir plus activement. Il pousse Mgr Maret à composer un ouvrage qui exposerait la doctrine catholique dans un sens pacificateur. Ainsi parut, en février 1884, le livre intitulé : *La vérité catholique et la paix religieuse.* L'ancien doyen de Sorbonne y soutenait la nécessité du concordat pour la paix religieuse : « La force principale des ennemis de l'Église, disait-il, consiste dans un préjugé profondément enraciné qui représente le clergé comme essentiellement et irrévocablement hostile aux institutions modernes... Qu'aucun citoyen ne se montre plus soumis que le prêtre même aux lois défectueuses, autant que le permettent la conscience et l'honneur. » Puis le pape lui-même, dans l'encyclique *Nobilissima Gallorum gens*, du 8 février 1884, recommande aux catholiques français « l'union... en vue du bien commun ».

Si l'épiscopat dans son ensemble, manifesta la volonté de suivre cette consigne, il n'en fut pas de même de la presse : de là, la lettre du pape au nonce di Rende sur les devoirs des journalistes catholiques, 8 novembre 1884. Mais les cadres offerts aux catholiques étaient monarchiques; or, après l'encyclique *Humanum genus*, du 20 avril 1884, contre la franc-maçonnerie, les mesures hostiles à l'Église avaient repris; le 1er août, la République était proclamée légalement intangible; la question de la séparation de l'Église et de l'État était posée avec plus d'insistance par les partis avancés; enfin les élections de 1885 donnaient encore la majorité aux républicains de diverses nuances. Repoussant donc le projet de réunir tous les catholiques en un grand parti de *défense religieuse* uniquement, qui effrayait d'ailleurs les conservateurs par ses tendances sociales et les partisans des principes de 89 par ses revendications religieuses, Léon XIII continua la pression pour le ralliement avec l'encyclique *Immortale Dei*. Après la crise boulangiste où se compromit une partie du clergé, et au milieu de laquelle le pape publia l'encyclique *Libertas*, 20 juin 1888, qui, tout en exposant la *thèse* et les conditions de l'*hypothèse* légitime, dégageait l'Église de toute compromission politique; après les élections de 1889, qui avaient donné la majorité aux républicains modérés et qui firent comprendre à quelques catholiques influents l'impossibilité de remonter le courant; après l'encyclique *Sapientiæ christianæ*, du 10 janvier 1890 enfin, où Léon XIII enseignait de nouveau que l'Église n'est opposée à aucune forme de gouvernement, le cardinal Lavigerie, très désireux d'un rapprochement complet et officiel de l'Église de France avec le gouvernement républicain, se faisait autoriser par le pape à une manifestation décisive. Le 12 novembre 1890, c'était le toast d'Alger. Ce fut « l'événement capital de la fin du XIXe siècle », dira Spuller, *L'évolution politique et sociale de l'Église*, 1893, p. I, que cette attitude nouvelle de l'Église. C'était, en effet, « la conséquence presque immédiate et pour ainsi dire forcée du triomphe définitif de la République en France ».

La démarche du cardinal, que la sanction de Rome

ne couvrait pas encore, déconcerta les catholiques et les divisa plus profondément que jamais. Les monarchistes sont exaspérés; leur presse proteste. Quant aux catholiques avant tout, beaucoup avec Keller répondent qu'ils ne peuvent adhérer à la République, « tant qu'elle s'acharnera à identifier son existence avec la guerre à Dieu et à l'Église ». Deux évêques seuls approuvent publiquement Lavigerie, le cardinal Isoard d'Annecy et Fuzet de la Réunion; deux seuls le condamnent publiquement, Trégaro de Séez et Freppel. Les autres attendent les instructions de Rome.

Or Rome, pour parler nettement, attend « l'apaisement ». Sans doute le secrétaire d'État, Rampolla, l'intime confident de la pensée du pape, écrit le 28 novembre à l'évêque de Saint-Flour que l'Église accepte toutes les formes de gouvernement, et que le devoir des catholiques français était de prendre part aux affaires politiques de leur pays et « d'assurer la pleine concentration de leurs forces ». Mais c'était vague. Un petit groupe de catholiques ralliés, sous la conduite de M. Piou, s'est formé à la Chambre; son chef se rend à Rome pour supplier le pape de parler. Mgr Freppel le suit pour supplier le pape de se taire. Le 2 mars 1891, le cardinal Richard, sous forme d'une *Réponse à d'éminents catholiques qui l'ont consulté sur leur devoir social dans les circonstances actuelles*, suggérait une solution moyenne : laisser de côté la question de la forme gouvernementale; se tenir en dehors et au-dessus des partis, mais s'entendre dans la vie publique pour conjurer « le péril religieux et social ». La presque unanimité de l'épiscopat approuva cette lettre; une *Union de la France chrétienne* groupa la plupart des catholiques influents autour de ce programme sous la direction de Chesnelong, Keller, de Mackau, de Mun. Mais c'étaient là des monarchistes trop connus pour rallier à eux d'autres hommes que des monarchistes.

D'autre part, si les républicains modérés comme Spuller, et leurs journaux comme la *République française* avaient applaudi au geste de Lavigerie, les radicaux semblèrent prendre à tâche de décourager et d'irriter le pape et les catholiques français : lois anticléricales votées; séparation de l'Église et de l'État, proposée; approbation donnée à l'émeute déchaînée par les révolutionnaires italiens contre les pèlerinages français à Rome; procès de l'archevêque d'Aix.

Mais rien ne décourage le pape. Sans se laisser arrêter par un *Exposé de la situation faite à l'Église de France*... qu'avait rédigé Mgr d'Hulst, opposé au ralliement, et signé par tous les cardinaux français, à l'exception de Lavigerie non consulté (20 janvier 1892), où les signataires énuméraient toutes les mesures du gouvernement républicain contre l'Église et recommandaient aux catholiques de ne faire aucune opposition sur la forme du gouvernement, cf. Baudrillart, *loc. cit.*, p. 326-334, Léon XIII publie, le 20 février 1892, l'encyclique *Au milieu des sollicitudes*, datée du 16 et rédigée en français. Lui aussi dénonce le vaste complot formé contre le christianisme et la législation qui le manifeste. Mais, pour combattre efficacement ce complot qui menace la religion, par elle l'ordre moral et par lui l'ordre social, il faut, de toute nécessité, l'union de tous les catholiques et aussi de tous les honnêtes gens. Distinguant entre la forme du gouvernement et la législation, il leur demande pour assurer l'union, et quelle que soit leur préférence intime, non seulement de ne plus combattre la République mais de l'accepter puisqu'elle est en fait la forme du gouvernement national. Autre chose est la législation : par tous les moyens honnêtes et légaux, tous doivent travailler à la modifier en faveur de l'Église et, avant tout, à maintenir le concordat. Léon XIII devait encore insister dans une lettre du 3 mai aux cardinaux français.

Le groupe qui avait fait sien à la Chambre le programme du cardinal Lavigerie et que dirigeaient Piou et Étienne Lamy, sous le nom de Droite constitutionnelle, vit venir à lui de nouveaux adhérents, tel de Mun, « rallié par obéissance religieuse », tels les jeunes qui allaient bientôt fonder le *Sillon*. En 1895, il fera encore des recrues de marque, Brunetière, qui annonce son évolution par un article du 1er janvier 1895, dans la *Revue des Deux-Mondes*, intitulé, *Après une visite au Vatican*, et Ollé-Laprune, catholique connu, qui peu après, le 15 février, applaudissait aux idées de Léon XIII, dans la *Quinzaine*, par un article intitulé : *Ce qu'on va chercher à Rome*. Mais ce groupe des « ralliés », comme l'on disait, fut très loin de s'agréger tous ceux auxquels s'adressait l'appel de l'encyclique ! L'*Union de la France chrétienne* disparut, il est vrai; mais tandis que certains ralliés, dépassant d'une manière absurde la pensée du pape, inventaient ce qu'on a appelé « le péché de monarchie », les monarchistes, exagérant le sacrifice qui leur était demandé, s'obstinaient dans leur attitude antérieure : le parti conservateur, loin de s'accroître, se trouva ainsi divisé.

En revanche, les républicains modérés ouvrirent volontiers leurs rangs aux nouveaux républicains, sans toutefois leur offrir autre chose qu'un « esprit nouveau » (Spuller), c'est-à-dire un esprit de conciliation dans l'examen de toutes les questions religieuses. Quant aux radicaux, ils redoublèrent d'hostilité. Ils rappelaient, le rédigeant à leur guise, cet article du *Syllabus* : « Anathème à qui soutiendra que le pontife romain doit se réconcilier avec la civilisation moderne. » Cf. Spuller, *loc. cit.*, p. VIII. Sur l'histoire du ralliement : Lecanuet, *loc. cit.*, t. II; Tournier, *Le Cardinal Lavigerie et son action politique*, 1903; A. Pavie, *Monseigneur Freppel*, 1906; L. de Cheyssac, *Le ralliement*, 1903; cf. Debidour, *L'Église catholique et l'État sous la troisième République*, t. II, 1909, 3e partie, c. I.

2° *Après la mort de Léon XIII*. — 1. *Les tendances nouvelles du libéralisme catholique : socialisme et démocratie. Le « Sillon »*. — *a*) *Les tendances nouvelles*. — De 1848 à 1890, le libéral catholique, qui voulait avant tout la liberté de l'Église dans son action sociale, fut, en général, un partisan de la monarchie parlementaire et des libertés « nécessaires », et, dans l'ordre social, un conservateur. Dans l'ordre économique, il ne connaissait que la liberté : liberté du travail, liberté de la propriété, liberté des échanges entre les individus aussi bien qu'entre les peuples, liberté de l'offre et de la demande, toutefois selon les règles de la justice et les devoirs de la charité.

Mais, en France, en Angleterre, en Allemagne, en Belgique, en Italie, un mouvement, né des principes de 1789 et de la transformation matérielle de l'industrie, entraînait alors les masses ouvrières, devenues la *classe* ouvrière, les prolétaires, la démocratie sociale, vers une réforme sociale qui leur assurât plus que l'égalité politique et civique, le pouvoir, et imposât une plus égale répartition du bien-être et des produits du travail.

Ce mouvement avait commencé en Angleterre avec Owen et Thomson, en France avec les théoriciens Saint-Simon et Fourier. L'impulsion donnée ne devait plus s'arrêter. Une seconde génération de théoriciens avait paru : le mouvement se concentrait, se rapprochait des faits : il y avait le socialisme d'État de Louis Blanc, le mutualisme de Proudhon, le communisme de Buonarrotti, Voyer d'Argenson et Blanqui ; il gagnait l'Allemagne : au commencement de 1848 paraissait le fameux *Manifeste du parti communiste* de Karl Marx et d'Engels. A ce moment, toutes les idées mères du

socialisme sont précisées : idée que la société est mal faite, parce qu'elle consacre la propriété et l'héritage contraires à l'équité, et qu'elle est dure aux travailleurs; idée qu'elle doit être refondue au profit de ceux-ci; solidarité de tous les travailleurs qui doivent se considérer comme une classe; droit pour cette classe, qui représente le grand nombre, de détenir le pouvoir et d'ordonner l'institution sociale à son bien propre. Les buts et les méthodes se définissent : substituer, soit par la révolution, soit par la conquête lente dans chaque pays, au salariat et au régime capitaliste le régime coopératif généralisé ou une organisation qui ferait de l'État le maître des biens et le répartiteur des produits du travail; puis l'entente internationale. Enfin, ses formules mêmes sont acquises : exploitation de l'homme par l'homme; toutes les institutions sociales ont pour but l'amélioration de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre; droit à l'existence et droit au travail; démocratie sociale; parti ouvrier, lutte de classes; à chacun selon sa capacité, la capacité selon les œuvres, ou à chacun selon ses besoins, à chacun selon ses facultés; émancipation de la classe ouvrière; organisation du travail.

En 1848, la démocratie socialiste victorieuse et grisée par l'acquisition brusque du suffrage universel avait cru l'heure venue d'appliquer les réformes sociales, selon les formules de Louis Blanc. Vaincu et traqué, le mouvement n'en continua pas moins; il grandit même obscurément puis reparut sous des noms et avec des modalités différentes : internationalisme, collectivisme, anarchisme, partis socialistes nationaux. Mais il se posait surtout en adversaire de l'Église.

b) Le libéralisme catholique et les tendances nouvelles. Deux écoles libérales. — Entre le libéralisme catholique et ces tendances qui l'avaient suivi de près, il ne pouvait guère y avoir entente complète. Sans doute, Lamennais, qui devait, dès 1834 et surtout plus tard, donner dans une sorte de communisme religieux, avait plaidé dans l'*Avenir* la cause des ouvriers et revendiqué pour eux le droit de suffrage. Mais le même journal dénonçait les excès possibles de la démocratie et la proclamait limitée par la loi éternelle de justice et de liberté. En 1848, Lacordaire et Ozanam applaudissaient au triomphe de la démocratie, mais ce n'étaient là que des vues et des efforts partiels et isolés.

Dans la seconde moitié du XIXe siècle, tandis que la plupart des catholiques, absorbés par leurs luttes entre eux, s'en tenaient au libéralisme économique, un catholicisme social se formait. Dès 1855, Le Play demandait une refonte de la société opérée non par l'État ou par les classes ouvrières mais par les classes élevées. Un peu après, l'*Œuvre des cercles catholiques*, d'abord plus politique que religieuse, se bornant à promouvoir elle aussi la charité chrétienne mais dans la société actuelle, finit par rompre avec le libéralisme économique. S'inspirant de Ketteler, qui inspiré lui-même de Lassalle, avait jeté en Allemagne les bases théoriques et pratiques d'une véritable organisation catholique des travailleurs pour la réforme sociale, l'*Œuvre* admet que la question sociale relève de la justice non moins que de la charité, et que la solution est « le régime corporatif restauré du passé dans l'État chrétien », autrement dit, une organisation professionnelle protégée par l'État, guidé lui-même par les principes chrétiens.

L'Amérique ayant posé, elle aussi, la question sociale à l'occasion des « Chevaliers du Travail », que condamne l'épiscopat du Canada, que soutient l'épiscopat des États-Unis groupé autour du cardinal Gibbons. Léon XIII, qui dans son encyclique *Quod apostolici*, 28 décembre 1878, avait condamné le socialisme destructeur de l'ordre et partisan de la violence, jugea le moment venu de faire connaître la pensée de l'Église sur la question sociale. De là l'encyclique *Rerum novarum*, 15 mai 1891. Maintenant le droit de propriété, désavouant la lutte des classes, il reconnaissait aux ouvriers le droit de s'unir pour se défendre et aux gouvernements le droit et parfois le devoir d'intervenir en leur faveur. Les patrons doivent à l'ouvrier un juste salaire, sans doute proportionné au rendement de son travail, mais en tous cas suivant son droit à l'existence.

De jeunes catholiques sociaux virent dans l'encyclique une suite du *Syllabus*, la condamnation du *libéralisme économique* après la condamnation du libéralisme en général. L'Église, dirent-ils, reconnaît au pauvre comme au riche le droit de vivre dans tous les sens : donc, au nom de la justice et pas seulement au nom de la charité, elle réclame pour l'ouvrier le salaire qui assure la vie, une durée du travail qui n'empêche pas la vie domestique, le repos dominical qui permet la vie religieuse. Et, pour triompher des obstacles, l'Église doit recourir à l'association professionnelle et à l'État. Cf. Léon Grégoire (G. Goyau), *Le pape, les catholiques et la question sociale*, 2e édit., 1895.

Mais, dès ce moment, et surtout après l'encyclique du 16 février 1892, un mouvement démocratique se dessinait parmi les catholiques français et dans le clergé; l'on vit apparaître la démocratie chrétienne. Les fleuves ne remontent pas vers leurs sources; les classes dites dirigeantes ont cessé de diriger la société; il faut que l'Église aille au prolératiat, l'aide à s'affranchir, et, le pénétrant d'esprit chrétien, le rende digne du pouvoir qu'il va occuper et du rôle social qu'il va jouer. Tel avait été le rêve de Lamennais, ou, si l'on veut, le fond de son rêve. Ces idées ont pour complément un programme social ou des programmes sociaux « qui s'échelonnent sur la voie qui mène de l'interventionnisme au socialisme d'État et du coopératisme au socialisme pur ». Brocard, *Le catholicisme social et l'idée du droit à l'existence*, préface au livre de Ryan, *Salaire et droit à l'existence*, p. XVI. Les chefs de ce mouvement furent les abbés Garnier, Naudet, Dabry, Fesch, les prêtres-députés Lemire et Gayraud, l'industriel Léon Harmel; les journaux ou revues qui exposèrent et soutinrent leurs idées furent la *Justice sociale*, la *Vie catholique*, la *Démocratie chrétienne*, la *Revue du clergé français*, les *Annales de philosophie chrétienne*, la *Quinzaine*. Mais le mouvement gagne le groupe du *Sillon* qui veut pénétrer la démocratie universelle des principes chrétiens, l'élever intellectuellement et moralement, lui donner l'intelligence et l'amour du bien général. Ce groupe veut ainsi la mettre à même, dans l'ordre politique, d'exercer le pouvoir qui lui revient de droit, dans l'ordre civil, d'assurer la paix par la soumission volontaire aux lois faites par elle-même, dans l'ordre économique, de s'assurer la liberté en s'affranchissant du patronat et en lui substituant le système d'une coopération et d'une concurrence fraternelles qui assurent à l'ouvrier tous les fruits de son travail et ramènent aux mains de tous les richesses communes qui reviennent à tous. Cf. Marc Sangnier, *Le Sillon, Esprit et méthode*, 1905; puis les journaux *l'Éveil démocratique* et la *Démocratie*.

Réformes sociales et démocratie chrétienne ne sont point synonymes de libéralisme. Toutefois, le libéralisme dut prendre position au sujet des questions posées et un lien se forme entre les trois termes. Il se dessine ainsi dans le libéralisme catholique une droite et une gauche. La droite, c'est l'*Action libérale populaire*, fondée par M. Piou de 1894 à 1902 et moins préoccupée des questions théoriques que « des libertés religieuse, civique et économique, menacées par la tyrannie maçonnique, jacobine et socialiste ». Flornoy,

L'Action libérale populaire, p. 1. La gauche finit par se fondre dans le groupe de la démocratie chrétienne ; elle y entraîne A. Leroy-Beaulieu, qui écrit alors *Les doctrines de haine*, 1902, Chaîne qui publie, *Les catholiques français et leurs difficultés actuelles*, P. Viollet qui discute de nouveau la valeur doctrinale du *Syllabus : L'Infaillibilité et le « Syllabus »*, 1905 (à l'Index, 1906). « Trois ordres d'idées, dira le numéro 1 de la revue de la démocratie chrétienne, *Demain*, 27 octobre 1905, retiendront notre attention : *la liberté politique*, conforme à la morale fondamentale d'une religion qui a libéré les esclaves; *le devoir social*, faute de quoi l'Évangile ne serait qu'un insuffisant traité de résignation à l'usage des déshérités; *le progrès intellectuel*, car toutes les vérités, rayons épars d'un même foyer divin, sont solidaires les unes des autres ». — « Sachons nous élever au-dessus de l'esprit de secte et de l'esprit de parti, lui écrivait, le 10 novembre, A. Leroy-Beaulieu. Étouffons en nous toutes les intolérances et tous les fanatismes et ouvrons tout grands nos yeux sur le vaste monde. »

c) *Les deux écoles libérales et la Séparation.* — Cependant la démocratie française, maîtresse du pouvoir depuis 1877, n'avait cessé, sauf de rares accalmies, de traiter l'Église en ennemie. Au premier rang de ses préoccupations, elle semblait mettre celle de se libérer de l'Église et de tuer son influence. Sans parler des mesures, qui enlevaient à l'Église des privilèges traditionnels et justifiés, ou l'attaquaient dans ses ressources, elle l'avait banni de l'enseignement d'État. Le ralliement, qui ne pouvait donner ses fruits, s'il devait les donner, qu'à la condition d'être universel et vrai, que d'ailleurs les catholiques intransigeants avaient refusé, et que beaucoup d'autres n'avaient accepté que du bout des lèvres, n'avait pas désarmé la haine. Or, en mai 1902, les radicaux arrivaient en majorité à la Chambre; un des leurs, Combes, prenait le pouvoir avec le ministère de l'Intérieur et des Cultes. Depuis le discours de Belleville, 1869, la séparation de l'Église et de l'État figurait au programme radical.

En novembre 1904, Combes crut l'heure venue de réaliser cette séparation. Commencée le 23 mars 1905 sous le ministère Rouvier, qui avait remplacé le ministère Combes tombé le 10 janvier, la discussion fut close à la Chambre le 3 juillet, au Sénat le 6 décembre et la loi promulguée le 9.

Lamennais, dans l'*Avenir*, avait réclamé la séparation comme un bien pour l'Église de France et à peu près comme un idéal pour l'Église dans le monde moderne et l'humanité future. Grégoire XVI avait condamné le principe, comme devait le faire encore le *Syllabus*. On pouvait trouver dans la parole de Montalembert, « L'Église libre dans l'État libre » un écho lointain de la parole de Lamennais, mais en somme, les libéraux catholiques de la seconde génération, même à leurs heures d'hostilité envers le second Empire, n'appelèrent point de leurs vœux la rupture du concordat. Le 3 décembre 1867, Jules Simon, à la tribune du Corps législatif invitera vainement les catholiques de France à dégager l'Église des liens concordataires : « Les Églises libres dans l'État libre. » Sa parole n'aura d'autre écho que le discours de Gambetta à Belleville. Mais vingt ans plus tard les conditions auront changé. « Depuis dix ans, disait Mgr d'Hulst en 1886, nous avons vu l'impiété... transformant les passions antireligieuses en système de gouvernement. » Dès lors, la raison qui, avant toute autre, avait fait désirer à Lamennais la séparation, le choix des évêques, inspirera également aux catholiques intransigeants et à quelques autres le désir de la séparation. Cf. Baudrillart, *op. cit.*, t. II, p. 246-248. Tant qu'il vécut au contraire, Léon XIII, et avec lui les évêques dits libéraux firent tout pour éviter la rupture. Avec ses imperfections, leur semblait-il, le régime concordataire valait encore mieux pour l'Église, vu les circonstances, qu'une séparation inévitablement hostile.

A l'avènement de Pie X, et en France du ministère Combes, la logique des situations que rien n'arrêtait plus et des questions secondaires et toutes personnelles, auxquelles en d'autres temps on eût trouvé une solution pacifique, amenèrent la rupture brutale. Et l'on eut la loi de séparation. L'Église allait-elle l'accepter ? Or les mêmes catholiques qui, à d'autres heures, souhaitaient la séparation, refusèrent d'accepter celle qui leur était imposée. C'est qu'elle leur venait du seul gouvernement de la République qui avait entendu donner à l'Église de France un statut nouveau, comme si elle n'avait pas son chef à Rome. C'est qu'ensuite ce statut était l'œuvre d'un parti notoirement hostile à l'Église. De ce parti pouvait-il venir une loi qui ne fût pas funeste ? Si le parti radical avait hésité à proposer la séparation, c'est qu'il ne trouvait pas la France encore assez adaptée à ses propres sentiments. Examinant la loi dans ces dispositions, ces catholiques y découvrirent de multiples embûches, et s'opposèrent à son acceptation ou, plus exactement, à la mise en exécution des mesures prises par la loi pour assurer la continuité des cultes; ils s'opposèrent même à toute conciliation. En revanche, les libéraux plus accentués et les démocrates chrétiens étaient prêts à cette acceptation. La séparation, c'était l'affranchissement de l'Église, et, comme Lamennais l'avait répété, l'Église sûre des promesses divines n'avait pas besoin des appuis humains. Vingt-trois personnages d'opinions politiques diverses, mais tous représentants connus de la pensée française, esprits soucieux des intérêts de l'Église et de la paix sociale, « les cardinaux verts », comme les appela, non sans quelque ironie, la presse catholique intransigeante, groupés autour de Brunetière, sollicitaient confidentiellement l'épiscopat français que l'on « subît » la loi de séparation pour « profiter des possibilités d'organisation » qu'elle laisait à l'Église.

Pie X avait condamné le principe de la séparation par l'encyclique *Vehementer nos* du 11 février 1906 et par l'allocution consistoriale du 21. Il n'en pouvait être autrement. Restait à trancher la question pratique, c'est-à-dire à examiner la loi dans l'hypothèse. L'Église acceptait ailleurs, aux États-Unis, par exemple, la séparation comme un fait nécessaire, mais l'état de la France justifiait-il cette situation et la loi permettait-elle de l'accepter ? L'épiscopat français, consulté à la fin de mai, écarta l'idée d'une acceptation pure et simple, mais la majorité se prononça pour une solution de conciliation. Rome ne jugea pas les choses du même point de vue; l'encyclique *Gravissimi officii*, du 10 août, interdit la mise en œuvre de la nouvelle loi des cultes.

2. *Autour du libéralisme catholique.* — Ce ne fut pas le seul déboire du libéralisme catholique sous le pontificat de Pie X. Il se trouva sinon directement frappé, du moins atteint devant l'opinion catholique par la condamnation du modernisme et du Sillon.

a) *Condamnation du modernisme.* — Le libéralisme catholique n'est pas un protestantisme, on l'a dit. Il tendit principalement à affranchir l'Église de l'État pour lui assurer la liberté d'action : il voulut adapter cette action au monde moderne. Il put se tromper sur les moyens ou dans l'appréciation des choses, mais tel fut son but essentiel. Or, il était dans la logique du mouvement de chercher à moderniser l'enseignement de l'Église, du moins dans sa forme. Lamennais l'avait dit déjà et avait même fait le plan des transformations utiles à son gré. Il entendait bien ne pas atteindre

le fond, c'est-à-dire, ne pas modifier en elle-même la pensée révélée. Mais la mesure était plus difficile encore à trouver ici que sur le terrain de l'action et le libéralisme catholique pourrait être facilement compromis par des nouveautés doctrinales émises sous le couvert de l'esprit moderne.

Ce fut justement un allié des libéraux français, dans la question de l'infaillibilité, Dœllinger, qui donna, à propos de cette question même, la première formule du modernisme. Il prétendit que l'enseignement de l'Église devait se subordonner à la science théologique, c'est-à-dire, en fait, à ses spéculations critiques et historiques. En Allemagne, en Italie, en France, en Angleterre, la pensée fut reprise. Des catholiques y revendiqueront l'indépendance absolue de la critique, de la philosophie, de l'exégèse, de l'histoire des religions et ils prétendront que l'Église doit conformer ses dogmes aux affirmations successives de la philosophie et de la science purement humaine. Des condamnations séparées frappèrent divers tenants de ces idées, puis une condamnation générale intervenait en 1907. Le décret *Lamentabili*, du 3 juillet, et l'encyclique *Pascendi*, du 7 septembre, signifiaient aux erreurs modernistes un congé définitif.

b) *Condamnation des démocrates chrétiens, du socialisme chrétien et du Sillon.* — La proposition 60e du *Syllabus* condamnait le principe de la souveraineté absolue du nombre. Léon XIII, qui avait reconnu la démocratie comme une des formes de gouvernement que l'Église peut accepter, n'en avait pas moins maintenu la doctrine du *Syllabus*. Cf. encyclique *Diuturnum* du 29 juin 1881. Dans l'encyclique *Longinquo Oceani*, du 6 janvier 1895, aux évêques d'Amériques, il rappelait que la démocratie, maîtresse du pouvoir, a besoin d'une éducation morale pénétrée de religion. Le 18 octobre 1898, inquiet des exagérations de deux démocrates chrétiens les abbés Daens et Murri, l'un Belge, l'autre Italien, il rappelle à un pèlerinage ouvrier français conduit par L. Harmel, que les droits de la démocratie ont leurs limites et qu'il y a un ordre social indestructible. Le 18 janvier 1901, dans l'encyclique *Graves de communi*, il rejetait les conclusions excessives que les démocrates chrétiens d'Italie tiraient de l'encyclique *Rerum novarum*.

Cette dernière condamnation, Pie X la renouvela dès le début de son pontificat dans le *Motu proprio* du 18 décembre 1903 et dans l'encyclique *Pieni l'animo*, en même temps qu'il précisait la tradition de l'Église sur la constitution sociale. Les inégalités sociales, disait le *Motu proprio* sont de droit divin, et les écrivains catholiques doivent se garder « d'inspirer au peuple de l'aversion pour les classes supérieures et de parler de justice où il ne s'agit que de charité ».

Mais les chefs de la démocratie chrétienne ne tinrent pas compte des limites fixées. En France, en Italie, ils semblèrent reconnaître à la démocratie des droits sans bornes dans l'Église comme dans l'État. Rome alors menaça, frappa. Successivement disparurent les organes de la démocratie chrétienne : la *Quinzaine*, *Demain*, *La vie catholique*, la *Justice sociale* 1905-1908. Enfin le *Sillon*, devenu le plus grand Sillon, s'ouvrant à toutes les confessions, à toutes les bonnes volontés, entendant travailler pour l'humanité plus que pour l'Église, avait pris, malgré les croyances personnelles de ses chefs, les apparences de l'*indifférentisme*. Puis il prétendait travailler à la totale émancipation politique, économique et intellectuelle du peuple, de telle façon que fût réalisé le nivellement complet des classes et que le peuple, formé, il est vrai, à une pleine conscience de sa responsabilité, fût le maître réel et toujours immédiat du pouvoir : c'était là, d'après le Sillon, l'idéal social que l'Église elle-même devait reconnaître au nom de la justice. Pie IX condamna cette conception de la démocratie dans une lettre du 25 août 1910 à l'épiscopat français.

c) *Le libéralisme catholique est atteint par ces condamnations.* — Certains catholiques libéraux s'étaient aventurés dans le modernisme et tout un groupe s'était orienté vers la démocratie. Avec eux-mêmes ils compromirent tout leur parti. Des adversaires attentifs les poursuivirent sur tous les terrains et très habilement soutinrent cette thèse que « le lamennaisianisme, le libéralisme catholique, le socialisme catholique, l'américanisme » étaient les formes solidaires d'une erreur générale, « des épisodes du mouvement intellectuel et religieux de notre époque », qui attaque en même temps « le dogme, l'Écriture, la tradition, la discipline de l'Église », en d'autres termes des manifestations du modernisme au sens large. Maignien, *Nouveau catholicisme et nouveau clergé*, 1902, *passim*. Avec l'abbé Maignien, le chanoine Delassus et le P. Fontaine se signalèrent dans cette poursuite du libéralisme sous toutes ses formes. Leur organe fut la *Vérité française*, fondée en 1893 par des rédacteurs de l'*Univers* qui le désertaient parce que coupable de ralliement. Ils multiplient les livres, les brochures. Ils ne tiennent aucun compte des nuances; ils sont souvent violents, parfois injustes. C'est l'abbé Maignien qui dénonce l'américanisme et en provoque la condamnation par son livre, *Le Père Hecker est-il un saint ?* Puis, il reproche aux libéraux d'accepter la République et les institutions nées de la Déclaration des droits, « l'acte de révolte le plus direct, le plus radical, le plus audacieux par lequel l'homme ait jamais attenté au souverain domaine de Dieu sur sa créature ». Les libéraux ont trahi l'Église. « C'est un douloureux spectacle et une énigme pour le philosophe, le chrétien, le moraliste d'entendre des théologiens dire hautement que l'Église ne demande et ne demandera plus à la société rien que la liberté et le droit commun. » *Nationalisme, catholicisme, révolution*, 1901, p. 65, 203. Cf. du même, *Nouveau catholicisme et Nouveau clergé*, 2e édit., 1902, Delassus, *L'américanisme*, 1899, *Le problème de l'heure présente*, 1904, et articles de la *Semaine religieuse de Cambrai*; le P. Fontaine qui s'attache davantage à rechercher l'influence protestante dans les erreurs modernes, *Les infiltrations protestantes*, 1901. Plus récemment, de 1905 à 1908, l'abbé Emmanuel Barbier a poursuivi toutes les nuances du libéralisme : *Les idées du Sillon ; le Sillon ; Qu'a-t-il répondu ? Les erreurs du Sillon? La décadence du Sillon ; Cas de conscience; Les catholiques français et la République ; Rome et l'Action libérale populaire; Le progrès du libéralisme catholique en France sous la pape Léon XIII* (livre qui reproche à Léon XIII le libéralisme de sa politique et qui fut condamné par l'Index) ; *Les démocrates chrétiens et le modernisme*. En 1908, il commença même la publication d'une revue intitulée, *La critique du libéralisme*. Ces catholiques intransigeants eurent pour auxiliaires les royalistes de l'*Action française*.

Vainement, les libéraux catholiques se défendirent, en particulier dans la *Quinzaine*, que dirigeait M. Fonsegrive : même les modérés de l'*Action libérale populaire* voient l'opinion catholique se détacher d'eux plus que jamais

Étroitement enserré entre les décisions pontificales, suspect à la masse des croyants, le libéralisme catholique n'est pas mort. De temps à autre ses formules, avec toutes les réserves voulues par l'orthodoxie évidemment, reparaissent; ainsi, dans les articles cités de M. Imbart de la Tour, *L'emploi de la force au service de la vraie religion* ou de M. Goyau, *L'Église libre dans l'Europe libre*. Les circonstances amènent la réa-

lisation d'un désir des libéraux catholiques : la reconnaissance des associations diocésaines qui s'efforcent de concilier les droits de l'Église et la loi de séparation, encyclique du 18 janvier 1924. D'ailleurs ces circonstances ne permettent pas aux catholiques de revendiquer les libertés de l'Église au nom d'un autre droit que le droit commun.

Conclusion. — Ainsi, depuis bientôt un siècle, des catholiques ont prétendu concilier, sinon théoriquement, du moins dans la pratique, leurs croyances religieuses avec les principes dits de 89, principes de liberté dans l'ordre politique, civil, intellectuel et religieux, principe d'égalité politique, civile et même sociale. Ils acceptaient donc dans la pratique, la souveraineté du peuple manifestée par la forme parlementaire du gouvernement et finalement par la démocratie; la liberté de la pensée et de la conscience; la liberté et l'égalité de tous les cultes et donc l'Église dans le droit commun et finalement séparée de l'État. Ils y mettaient cette condition, c'est que l'Église serait vraiment libre, émancipée de l'État et jouissant de toutes les libertés à elle nécessaires : liberté d'action, d'association et d'enseignement, à côté de la liberté de culte proprement dite.

Ce n'était là, à leurs yeux, qu'une étape vers la reconstitution de la chrétienté; ils voyaient tous les peuples affranchis des tyrannies humaines se grouper sous l'hégémonie normale du pape, et ils attendaient du pape qu'il se fît le protagoniste de la liberté.

Cette conception eut toute son ampleur en France. En Belgique, où elle se réalisait dès 1830, elle n'eut qu'une portée nationale. En France, dans la pensée d'un Lamennais, et d'une manière bien conforme au génie français, elle prit toute de suite un aspect rationnel et systématique, une portée universelle et fut une promesse de progrès indéfini. Dans les autres pays où il existera, le même mouvement se présentera comme un contre-coup du mouvement français.

Important par la valeur personnelle de ses adhérents les plus en vue, le libéralisme catholique ne fut jamais populaire en France. Conciliation entre des principes opposés, il n'est pas exempt d'une certaine subtilité qui n'attire pas les masses. D'autre part, catholique, il eut contre lui ceux qui tenaient aux principes de 89 pour eux-mêmes et qui s'en faisaient une arme contre l'Église; libéral, il fut combattu d'un côté par les tenants de l'Ancien Régime et de la tradition monarchique, de l'autre par des catholiques qui lui reprochaient de sacrifier les droits de Dieu et de l'Église. Enfin à trois reprises, en 1832, en 1864 et 1870, de 1905 à 1910, de solennelles condamnations venues de Rome l'atteignirent, ou le frappèrent indirectement.

Professé d'abord par Lamennais et par l'*Avenir* en 1830, le libéralisme catholique, s'affirmant ultramontain intransigeant et libéral enthousiaste, heurta des royalistes gallicans, en particulier les évêques d'Ancien Régime qui le poursuivaient. Puis, dès 1832, Grégoire XVI condamnait les principes du libéralisme. Lamennais ne résista pas à l'épreuve. Ses disciples tinrent bon, grâce à la fameuse distinction de la thèse et de l'hypothèse. Où l'idéal est irréalisable, dirent-ils, il faut se contenter de la solution transitoire la meilleure. Et dans le monde moderne, façonné par la liberté, et où le catholicisme n'est plus, loin de là, la religion de tous, le régime de la liberté est pour l'Église le meilleur régime transitoire. La victoire sembla justifier leur attitude : ils conquirent la liberté d'enseignement. Mais, en face d'eux, ils trouvèrent cette fois l'opposition de catholiques intransigeants, persuadés qu'aucune nécessité ne peut justifier l'abandon des principes. Et parfois, dans l'ardeur de la lutte, les libéraux semblèrent tenir à l'hypothèse, plus qu'à la thèse. Pie IX, que la Révolution avait meurtri et menaçait, se vit donc obligé de renouveler, dans l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus*, la condamnation de ces principes, 1864. Les libéraux se défendirent d'être atteints. Mais, pour éviter que l'Église prît figure d'absolutisme, dans un monde qui repoussait tout absolutisme, ils voulurent écarter comme inopportune la définition de l'infaillibilité : le concile du Vatican leur donna tort; cette fois, ce fut un véritable échec, 1870.

Léon XIII cependant parut faire sien leur programme d'adapter l'Église au monde moderne. Mais ce monde se hâtait vers une pleine démocratie et une refonte sociale. Certains catholiques libéraux se lancèrent dans cette voie, tandis que des intellectuels catholiques, d'esprit moderne, se proposaient de faire évoluer les dogmes en subordination à l'incessant mouvement de la science. Les catholiques intransigeants dénoncèrent les exagérations et les erreurs où s'aventuraient les libéraux. Cette fois encore, la papauté, représentée par Pie X, intervint pour fixer des limites à certaines de ces tendances et pour condamner les autres.

Le libéralisme catholique d'autre part n'amena nullement le pouvoir politique en France à s'entendre avec l'Église et n'empêcha pas la démocratie triomphante d'être anticléricale. — Fut-il donc inutile? Loin de là.

Il conquit à l'Église et il donna à la France la liberté de l'enseignement. Puis, il habitua l'Église à ne pas se défier des peuples et d'une sage liberté, les peuples à ne plus voir dans l'Église l'ennemie de la liberté. Il n'est plus permis de poser en principe, dans les milieux qui repoussent l'idée monarchique, qu'un catholique est nécessairement un partisan de l'Ancien Régime, ni, dans les milieux catholiques, qu'on ne saurait sincèrement aimer la liberté et être catholique.

Est-il condamné ? D'après l'exposé qui précède et les actes pontificaux indiqués, ceci est clair :

1° Rome a condamné dans l'absolu et dans l'abstrait, comme bases du droit public idéal, les principes que le libéralisme entend accepter transitoirement et dans des conditions déterminées. Pris abstraitement et dans leur sens absolu, ces principes ne sont pas *des hérésies*, mais ils constituent de réelles *erreurs théologiques*, puisqu'ils aboutissent à nier des vérités théologiques. Proclamer, par exemple, le peuple son maître absolu, et sa volonté loi suprême, n'est-ce pas nier le souverain domaine de Dieu sur la société et la loi éternelle de justice? Vouloir faire de la séparation de l'Église et de l'État l'idéal social, n'est-ce pas nier les obligations de l'État envers l'Église et sa mission divine? Ne vouloir pour l'Église que le droit commun, n'est-ce pas sacrifier son droit de religion divine? Enfin proclamer dans les lois, comme idéal encore, la liberté de la pensée, de la conscience et des cultes, autrement dit, la neutralité morale et religieuse de l'État, n'est-ce point de l'indifférentisme? — On trouvera l'exposé positif de la doctrine ecclésiastique sur tous ces points, tant à l'art. État, t. v, col. 897 sq. qu'à l'art. Liberté, ci-dessous.

2° Mais un catholique ne peut être taxé d'erreur théologique s'il préconise l'adaptation de l'Église à une société organisée d'après ces principes : 1. comme une nécessité transitoire; — 2. dans la mesure où l'exige vraiment la nécessité; — 3. dans des conditions où le dogme ne saurait être atteint et où la thèse ne saurait être oubliée. Voir, comme exemple, l'encyclique *Maximum gravissimumque* de Pie XI, 18 janvier 1924, à l'épiscopat français, autorisant la constitution d'associations diocésaines et impliquant une certaine acceptation de la loi de séparation; — 4. enfin, s'il subordonne son jugement au jugement de l'Église.

Mais, quelles qu'aient été les illusions et les exagérations des catholiques libéraux, qu'ils aient mal apprécié les contingences et que, répondant à des adversaires passionnés mais sûrs de leur terrain puisqu'ils se contentaient de déduire les conclusions des principes, ils aient dépassé la juste mesure où tout devait être mesure et nuances, on peut dire de tous, dans leur ensemble, ce que le cardinal Gibbons écrivait de Montalembert, qui les incarne vraiment : « A l'Église, il a donné le meilleur de ses forces. La statue de saint Pierre qui domine son bureau de travail indique bien quelle idée dirige ses études. Il veut l'Église forte, libre, respectée. Il a pu se tromper sur le choix des moyens; on ne saurait avoir de doute sur la pureté de ses intentions. » Lettre au P. Lecanuet, 18 octobre 1902, *Correspondant*, 10 novembre 1902, p. 415.

Ouvrages d'ensemble. — Georges Weill, *Histoire du catholicisme libéral en France, 1828-1908*, Paris 1909; *Histoire de l'idée laïque en France au XIXe siècle*, Paris, 1925; A. Debidour, *Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France 1788-1870*, Paris, 1898; *L'Église catho ique et l'État sous la troisième République*, t. I, *1870-1889*, 1906; t. II, *1889-1906*, 1909; G. Hanotaux, *Histoire de la nation française*, t. V, *Histoire religieuse* par G. Goyau, Paris, s. d. (1920); A. Leroy-Beaulieu, *Les catholiques libéraux. L'Église et le libéralisme de 1830 à nos jours*, in-16, Paris, 1885; F. Mourret, *Vue générale sur le mouvement catholique au cours du XIXe siècle*, dans *Revue pratique d'apologétique*, t. XXIII, p. 259-267; *La question du libéralisme catholique au XIXe siècle*, *ibid.*, p. 515-532, 592-611, 661-681; Desdevizes du Dézert, *L'Église et l'État en France*, t. II, *Depuis le concordat jusqu'à nos jours (1801-1906)*, Paris, 1908; de Lanessan, *L'État et les Églises en France. Histoire de leurs rapports*, in-12, Paris, 1906; Seignobos, *Histoire politique de l'Europe contemporaine*, 4e édit. 2 in-8°, 1924; Mgr Baunard, *Un siècle de l'histoire de l'Église de France, 1800-1900*, 3e édit., 1902; *L'épiscopat français depuis le concordat jusqu'à la séparation*, in-4° Paris, 1907; Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Église*, suivie des *Annales ecclésiastiques* de Chantrel et de dom Chamard; Bourgau, *L'Église de France et l'État au XIXe siècle*, 2 in-8°, 1906.

Première période (1830-1834). — 1° *Les journaux*, — particulièrement l'*Avenir*, 1830-1832, dont les articles importants ont été réunis en sept in-8° intitulés *Articles de l' « Avenir »*, Louvain, 1832, c'est d'après cette édition que les articles de l'*Avenir* sont cités dans le corps de l'article; L'*Ami de la religion*, t. LXI; Le *Mémorial catholique*, t. XI et XII; le *Catholique* d'Eckstein, t. XIII et XIV; le premier *Correspondant*, 1829-1831, que remplace la *Revue européenne*, 1831-1834; le *Constitutionnel*, 1815-1851; le *Courrier français*, 1815-1851; le *National*, 1830-1851; la *Quotidienne*, 1814-1847; la *Gazette de France*, le *Temps* ou *Journal du Progrès*, le *Journal des Débats*, le *Globe*, 1824-1830, 1831-1832.

2° La *Correspondance* de Lamennais, voir ici t. VIII, col. 2509; L. de Carné, *Souvenirs de ma jeunesse au temps de la Restauration*, 2e édit., 1873; Lamennais, *Affaires de Rome*, in-8°, Paris, 1836-1837; voir enfin les ouvrages indiqués, t. VIII, col. 2523-2526, dans la bibliographie de Lamennais.

Deuxième et troisième périodes. (1836-1878). — 1° *Les journaux et revues*, particulièrement l'*Univers*, 1833-1860, supprimé et remplacé par le *Monde*, reparu en 1867; l'*Ami de la religion*, jusqu'en 1862; le *Correspondant*; les *Études religieuses*; les *Annales de philosophie chrétienne*, puis le *Français* de Mgr Dupanloup; les *Débats*, le *Temps*, le *Siècle*, la *République française*, la *Revue des Deux-Mondes* et la *Revue politique* ou *Revue bleue*; Thureau-Dangin, *Pages religieuses*, (articles du *Français*, 1869) in-12, 1921.

2° *Correspondances, Mémoires et Œuvres.* — Louis Veuillot, *Correspondance*, 8 vol., Paris, 1883-1914; *Mélanges* 18 in-8°, 1857-1879; *Derniers mélanges (1873-1877)*, 4 in-8°, 1908-1909; Lacordaire, voir ici t. VIII, col. 2423; Tocqueville, *Œuvres et correspondance inédites*, 1861; *Nouvelle correspondance*, 1866; *Correspondance entre Tocqueville et Gobineau*, 1909 ; Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, 8 vol., Paris, 1858-1867; de Falloux, *Mémoires d'un royaliste*, 2 vol., Paris, 1888; Montalembert, *Œuvres*, 1861-1868, 9 vol.; Lacordaire, voir t. VIII, col. 2418 sq. ; Mgr Dupanloup, *Œuvres choisies*, 1861, 4 vol.; *Nouvelles œuvres choisies*, 1873-1875, 4 vol.; de Falloux, *Discours et mélanges*, 1882; Mgr Pie, *Œuvres*, 9 vol., 1879, 9e édit., 1887; dom Guéranger, *Essai sur la naturalisme contemporain*, Paris, 1858; Jules Morel, *Somme contre le catholicisme libéral*, 2 vol., Paris, 1877; Cognat, *Polémique religieuse, quelques pieces pour servir à l'histoire des controverses de ce temps*, Paris, 1861 ; et les ouvrages de Parisis, *Cas de conscience*, 1847; Bautain, *La religion et la liberté*, 1848; Godard, *Les Principes de 89*.

3° *Travaux*. — Lecanuet, *Montalembert*, 3 vol., Paris, 1895-1901 ; t. II, *La liberté de l'enseignement;* t. III, *L'Église et le second Empire;* Lagrange, *Vie de Mgr Dupanloup*, 3 vol., Paris, 1883-1884; 3e édit., 3 in-12, 1886; Michel Salomon, *Mgr Dupanloup*, 1904; Pelletier, *Mgr Dupanloup*, 1876; Maynard, *Mgr Dupanloup et M. Lagrange, son historien*, 1884; sur Lacordaire, voir Bibliographie, t. VIII, col. 2433; Eugène puis François Veuillot, *Louis Veuillot*, 4 vol, Paris, 1899-1913; du même, *Le comte de Falloux*, 1904; Mgr Baunard, *Le cardinal Pie*, 2 vol., Paris, 2e édit., 1886; Ch. Guillemant, *Pierre-Louis Parisis*, 3 vol., t. I, *L'évêque de Langres*, 1916; t. II, *Le champion de l'Église*, 1917; t. III, *L'évêque d'Arras*, 1925; de Ladoue, *Vie de Mgr Gerbet*, 3 vol., Paris, 1870, *Vie de Mgr de Salinis*, Paris, 1864; Mg. Ricard, *L'école menaisienne*, 5 in-12, Paris, 1881-1885 ; *L'abbé Combalot*, Paris, 1892; les biographies des archevêques de Paris : *de Quélen* par Exauvaller et le baron Henrion, 1840; *Affre*, par Cruice, 1849, par Castan, 1853, par Alazard; *Morlot*, par Foisset, 1863; *Sibour*, par Poujoulat, 1858; *Darboy* par Guillermin, 1888, par Mgr Foulon, 1889; et des évêques du temps; P. Chauvin, *Le P. Gratry*, 1901; Mgr Perraud, *Le P. Gratry*, 1900; Falloux, *Augustin Cochin*, 1875; de Ponlevoy, *Le P. de Ravignan*, 1861; Hemmer, *Le cardinal Manning*, Paris, 1897; Thureau-Dangin, *Newman catholique*, Paris, 1912; Samtrain, *Vie du cardinal Deschamps*, Tournai, 1884; G. Bazin, *Vie de Mgr Maret*, 2 vol., Paris, 1891; C. Huit, *La vie et les œuvres de F. Ozanam*, Paris, 6e édit., 1907; sur Ozanam, voir aussi, *Le livre du centenaire*, Paris, 1913; Goyau, *Ozanam*, Paris, 1925.

Artaud de Montor, *Histoire de Léon XII*, 1843; du même, *Histoire de Pie VIII*, 1844; Ch. Sylvain, *Grégoire XVI et son pontificat*, 1890; Pougeois, *Histoire de Pie IX*, Paris, 1877-1886; Villefranche, *Pie IX*, 19e édit., 1889; Ch. Sylvain, *Histoire de Pie IX*, 3 vol.; Marocco, *Pie IX*, Turin, 1861-1864, 5 vol.; Stepixbinegg, *Papst Pius IX und seine Zeit*, 1879, 2 vol.; Thureau-Dangin, *L'Église et l'État sous la monarchie de Juillet*, in-12, Paris, 1880. — Les historiens, de la monarchie de Juillet, principalement Thureau-Dangin, *Histoire de la monarchie de Juillet*, 7 vol., 1897-1904; G. Weill, *La France sous la monarchie constitutionnelle, 1814-1848*, 2e édit., 1922; Nettement, *Histoire de la littérature française sous le gouvernement de Juillet*, 2 in-8°, 1876; Lavisse, *Histoire de France contemporaine*, t. V; *La monarchie de Juillet*, par S. Charléty, s. d.; de la République de 1848 et du second Empire : V. Pierre, *Histoire de la deuxième République française*, 2 vol., 1873-1878; P. de la Gorce, *Histoire de la seconde République française*, 2 vol., 1887; *Histoire du second Empire*, 7 vol., Paris, 1896-1905; É. Ollivier, *L'Empire libéral*, 7 vol., Paris, 1894-1908; Tayde Delord, *Histoire du second Empire*, 6 in-8°, Paris, 1870-1874; Lavisse, *Histoire de France contemporaine*, t. VI, *La révolution de 1848. Le second Empire*, t. VII, *Le déclin du second Empire et l'établissement de la troisième République*, par Ch. Seignobos, s. d.; sur la troisième République jusqu'en 1878, Hanotaux, *Histoire de la France contemporaine*, 4 vol, in-4°, 1903-1908; Lecanuet, *L'Église de France sous la troisième République*, t. I, *1870-1878*, in-12 Paris, 1910.— Sur l'Allemagne religieuse pendant cette période, voir G. Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme*, 4 vol., Paris, 1909; sur l'Angleterre, Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre*, 3 in-8°, Paris, 1906; sur l'Italie, Zeller, *Pie IX et Victor-Emmanuel*, Paris, 1897; Van Duerm, *Vicissitudes du pouvoir temporel des papes de 1790 à nos jours*, Lille, 1890; les livres de Cantu, *Histoire des Italiens*, trad. Lacombe, t. XII, 1862; *Hérétiques d'Italie*, trad. Digard et Martin, 5 in-8° 1866-1870, et le t. IV de l'*Histoire de cent ans*, 1750-1850, trad. Renée, 4 in-12, Paris, 1852-1860.

Sur la liberté de l'enseignement, Grimaud, *Histoire de la liberté d'enseignement*, in-8°, Paris, 1898; M. Michel, *La loi Falloux*, 1906; Follioley, *Montalembert et Mgr Parisis*, 1901.

Sur le concile du Vatican, principalement le P. Granderath, *Geschichte des Vatikanischen Conzils*, 3 vol., 1898-1903, traduit en français, 3 vol. Bruxelles, 1908-1913, et

É. Ollivier, *L'Église et l'État au concile du Vatican*, 2 in-12, Paris, 1879.

Quatrième période (1878-1903). — 1° *Journaux et revues* très nombreux; en particulier l'*Univers*, la *Vérité française* (1893), la *Croix* (1883), la *Libre Parole* (1892), l'*Autorité* (1892), le *Correspondant*, les *Études religieuses*, la *Quinzaine*, la *Revue des Deux-Mondes*, surtout depuis 1895, la *Revue du clergé français*, les *Questions actuelles*, la *Semaine religieuse de Paris* et les organes de la démocratie catholique ou du mouvement social chrétien cités plus haut.

2° *Biographies.* — O'Reilly, *Vie de Léon XIII* (traduct. de l'anglais), 1887; T'Serclaes, *Léon XIII, son action politique, religieuse et sociale*, 2 in-8°, Lille, 1894; G. Goyau, art. Léon XIII, col. 334-359; Mgr Baunard, *Vie du cardinal Lavigerie*, Paris, 1895; Tournier, *Le cardinal Lavigerie et son action politique*, Paris, 1913; Mgr Baudrillart, *Vie de Mgr d'Hulst*, 2 vol., 1912-1914; Paguelle de Follenay, *Vie du cardinal Guibert*, Paris, 1893; Mgr Ricard, *Mgr Freppel*, Paris, 1892; Baissonnot, *Le cardinal Meignan*, Paris, 1899; Lacointa, *Vie de S. E. le cardinal Desprez*, Paris, 1897; Renard, *Le cardinal Mathieu*, Paris, 1925; Carlo Pratt, *Papes et cardinaux de la France moderne*, trad. Carrère, Paris, 1920; J. Piou, *Le comte de Mun, sa vie publique*, Paris, 1923.

3° *Ouvrages plus généraux.* — Hanotaux, *op. cit.*, t. iv; Lecanuet, *op. cit.*, t. ii, *Pontificat de Léon XIII;* F. Despagnet, *La République et le Vatican, 1870-1906*, Paris, 1906; Spuller, *L'évolution politique et sociale de l'Église*, Paris, 1893; E. Barbier, *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social en France, 1870-1914*; J. Bourgeois, *Le catholicisme et les questions sociales*, 1867; Ch. Calippe, *L'attitude sociale des catholiques français au XIXe siècle*, 1911-1912, t. ii, *Les tendances sociales des catholiques libéraux;* Léon Grégoire (G. Goyau), *Le pape, les catholiques et la question sociale*, 2e édit., 1905; G. Goyau, *Autour du catholicisme social*, 4 vol., Paris 1897-1899 et *L'Église catholique dans la France d'aujourd'hui*, 1922; de Mun, *Discours*, 7 vol., 1888-1904, *La conquête du peuple*, 4e édit., 1907, *Ma vie sociale*, 5e édit., 1909; M. Turmann, *Le développement du catholicisme social*, 2e édit., 1909; L. Cousin, *Vie et doctrines du Sillon*, s. d. (1905); G. Weill, *Histoire du mouvement social en France, 1852-1924*, c. xix, *Le mouvement social chrétien;* Klein, *Le mouvement néo-chrétien*, 1892 et *Nouvelles tendances*, 1892; Maumus, *Les catholiques et la liberté politique;* Fonsegrive, *Regards en arrière*, 1908 ; Dabry, *Les catholiques républicains*, 1905; Gayraud, *Les démocrates chrétiens;* Baudin, *Autour de la politique de Léon XIII*, nouv. édit., 1900.

Sur la doctrine ou sur *la thèse.* — Les recueils des actes pontificaux, de Grégoire XVI, Pie IX, Léon XIII, Pie X et Pie XI, Encyclique *Quas primas*, 11 décembre 1925; Cardinal Billot, *Tractatus de Ecclesia Christi*, 2 vol. 1909, 1910, t. ii, *De habitudine Ecclesiæ ad civilem societatem* et les théologiens et canonistes modernes; d'Hulst, *Conférences*, 1901, et notes; *Le droit chrétien et le droit moderne*, déjà signalé; les *Œuvres* du cardinal Pie; Yves de la Brière, *Les luttes présentes de l'Église*, 1re série, 1915; *Dictionnaire apologétique*, art. *Libéralisme* par G. de Pascal.

C. Constantin.

LIBERATORE Matthieu, jésuite italien, né à Salerne en 1810, reçu dans la Compagnie de Jésus en 1826, enseigna la philosophie au collège de Naples de 1836 à 1849, puis la théologie, et fit partie de la rédaction de la *Civiltà Cattolica*, à Rome, où il mourut en 1892. Il a laissé un nombre considérable d'écrits sur divers sujets. Son grand mérite est d'avoir consacré avec un éclatant succès tous ses efforts à la restauration des études de philosophie scolastique. « C'était, disait il à la fin de ses jours, folie de l'entreprendre. » Il débuta par ses *Institutiones logicæ et metaphysicæ*, Naples, 1840-1842, si souvent rééditées et violemment attaquées par le P. Bernardo de Capannori comme un retour aux doctrines rosminiennes. Vinrent ensuite : *Ethicæ et juris naturæ elementa*, Naples, 1846; *Institutiones philosophicæ*, Rome, 1860-1861, qui sont une adaptation des ouvrages précédents à l'enseignement triennal des écoles; *Della conoscenza intellectuale*, Rome, 1857 1858; *Del composto umano*, Rome, 1862, ouvrage traduit en français; *Opusculi varii*, Rome, 1863; *La Chiesa e lo Stato*, Naples, 1871, traduction française, en 1877; *Del diritto pubblico ecclesiastico* Rome, 1887, traduit en français par Onclair, Paris, 1888; *Spicilegio*, Naples, 1877. — Ses innombrables articles dans la *Civiltà* s'attaquent à toutes les erreurs modernes : ontologisme, rationalisme, libéralisme, etc. Aucun écrivain catholique n'a lutté, au siècle dernier, avec plus de vaillante et féconde activité pour la défense de l'Église et de la vérité.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. iv, col. 1774-1803; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. v, col. 1488-1491; *Civiltà cattolica*, 1892, série XV, t. iv, p. 352-360.

P. Bernard.

LIBÉRATUS, diacre de Carthage (vie siècle). — L'on sait peu de choses de sa vie. En 536, il accompagne à Rome les évêques Caïus et Pierre chargés de porter au pape la lettre synodale du concile tenu à Carthage aussitôt après la conquête byzantine. Mansi, *Concil.*, t. viii, col. 849. Sur la date de ce concile, voir Hefele, *Hist. des Conciles*, trad. Leclercq, t. ii *b*, p. 1136. Le pape Agapet Ier mentionne le diacre dans la réponse qu'il adresse à l'évêque de Carthage Réparatus. *P. L.*, t. lxvi, col. 45 C. Quand éclate, à partir de 544, la controverse des Trois-Chapitres, Libératus seconde de tout son pouvoir son archevêque Réparatus, qui a pris nettement position pour défendre le concile de Chalcédoine; il a dû le suivre à Constantinople où celui-ci a été convoqué, avec d'autres Africains, par le basileus, en 551. Réparatus, que rien ne peut faire céder, est finalement accusé d'un crime inventé, déposé et interné au couvent d'Euchaïta dans le Pont (552). Au moment de la clôture du Concile de 553, auquel le malheureux pape Vigile a fini par acquiescer, les Africains demeurés irréductibles sont châtiés par l'impitoyable Justinien. Libératus va rejoindre à Euchaïta son ancien évêque, qui y mourra dix ans plus tard, 7 janvier 563. Ces divers renseignements dans Victor de Tonnéna, *Chronicon*, an. 552-563, *P. L.*, t. lxviii, col. 959-962. Alors sans doute Libératus put quitter le Pont et rentrer en Afrique, où nous le perdons désormais de vue. S'il était archidiacre de Carthage en 536, il était certainement un vieillard en 563, et il n'a pas dû survivre fort longtemps à son maître.

Libératus n'a pas seulement combattu par la parole dans l'affaire des Trois-Chapitres; comme Facundus d'Hermiane, comme Victor de Tonnéna et d'autres, il a pensé que l'histoire générale des controverses christologiques éclairerait le point en litige, à savoir la prétendue culpabilité de Théodore de Mopsueste, de Théodoret et d'Ibas, qu'elle ferait ressortir les continuelles intrigues des monophysites contre les décisions de Chalcédoine. De cette préoccupation est né le *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum*. *P. L.*, t. lxviii, col. 963 sq. C'est une histoire volontairement concise des luttes christologiques depuis l'accession de Nestorius au trône patriarcal de Constantinople (428), jusqu'à la condamnation définitive des Trois-Chapitres par Justinien et le Ve concile œcuménique (553). L'auteur se place délibérément sur un terrain qu'il juge inattaquable, à savoir les décisions de Chalcédoine. Comme le IVe concile, il dit anathème à Nestorius; comme lui, il innocente Théodoret et Ibas; comme les chalcédoniens authentiques, il interprète d'une façon bénigne les points contestables de la théologie antiochienne. Ce sont les partisans de Nestorius, dit-il, qui ont plus ou moins défiguré les thèses de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste, *qui contra Eunomium et Apollinarem unius naturæ assertores libros composuerant, duas in Christo ostendentes naturas in una persona (quod Nestorius sic non dixerat)*. C. x, col. 990 A. S'il est indulgent aux Antiochiens, Libératus est sévère

à saint Cyrille d'Alexandrie et signale les procédés contestables par lesquels il a triomphé, c. v, col. 977 D; c. vi, col. 979 D, 981 A; c. viii, col. 983 B; il montre néanmoins que les monophysites ne peuvent se réclamer de son patronage. C. ix, col. 386. C'est au pape Vigile qu'il réserve toute sa sévérité et il convient de n'accepter que sous bénéfice d'inventaire ce qu'il dit de ce pontife au c. xxii. — L'information de l'auteur est généralement consciencieuse. Pour les événements anciens il a utilisé, comme il le dit lui-même, c. i, l'*Ecclesiastica historia nuper de græco in latinum translata*, c'est-à-dire la *Tripartite* récemment éditée par les soins de Cassiodore, les *Gesta synodalia*, ce que l'on remarque très bien dans son récit très clair du concile de Chalcédoine, c. xiii, des *Epistolæ sanctorum Patrum*, parmi lesquelles il faut compter, comme le pensait déjà Garnier, les *Gesta de nomine Acacii vel breviculus historiæ Eutychianistarum.* Texte dans la *Collectio Avellana*, et, moins bien, dans *P. L.*, t. lix, col. 61 sq. Il signale aussi *illa quæ in græco Alexandriæ scripto accepi* qu'il ne faudrait pas trop rapidement identifier avec l'*Histoire ecclésiastique* de Zacharie le Rhéteur. Pour les derniers chapitres de son ouvrage, Libératus a surtout fait état des récits des témoins oculaires. Ainsi a-t-il réalisé une œuvre qui n'est pas méprisable, qui vise à l'impartialité, qui évite les éclats auxquels se sont laissé entraîner d'autres défenseurs des Trois-Chapitres, et qui, dans sa dernière partie, est une source importante pour l'histoire de cette pénible controverse. Il est difficile de préciser le lieu et la date de composition. La première phrase du prologue ferait songer au temps de l'exil à Euchaïta, à condition de la traduire comme Garnier le suggère : « Maintenant que me voici reposé (*defatigatus* = défatigué) des rudes fatigues du voyage et que mon esprit a vacances des soucis temporels. » Mais, en tout état de cause, le *Breviarium* a été composé après la mort de Vigile qui est signalée à la fin du c. xxii, col. 1042 A, donc après 555, avant celle de Théodore d'Alexandrie, arrivée en 566 ou 567, car celui-ci est donné comme encore vivant à la fin du c. xx, col 1037 C.

Publié d'abord par P. Crabbe dans ses *Concilia*, 1538, et beaucoup mieux par Jean Garnier, S. J., en 1675, le *Breviarium* a été réimprimé par Gallandi, *Bibliotheca veterum Patrum*, t. xii, p. 119-188, par Mansi, *Concil.*, t. ix, col. 659-700, par Migne, *P. L.*, t. lxviii, col. 963-1052, qui a ajouté en appendice la dissertation de Garnier sur le V[e] concile. — Voir Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2[e] édit., t. xi, p. 302; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, édit. de Hambourg, t. iv, 1735, p. 804; Fabricius a dépouillé tous les noms d'auteurs et d'hérétiques cités par Libératus, dans la *Biblioth. Græca*, t. xi, p. 443; C. Hole, dans *Dictionary of christian Biography*, t. iii, 1882, p. 716. — Consulter aussi, G. Krüger, *Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik*, Iéna, 1884; Ch. Diehl, *L'Afrique byzantine*, Paris, 1896, p. 432 sq.; Dom H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, Paris, 1904, t. ii, p. 256-273.

É. Amann.

LIBÈRE, pape de 352 à 366. — I. Le pontificat. — II. La « chute » ou la « capitulation » du pape Libère (col. 637). — III. Histoire de la question de Libère (col. 654).

I. Le pontificat. — 1° *Jusqu'à l'exil à Bérée* (352-355). — Le pape saint Jules étant mort le 12 avril 352, Libère fut ordonné pour lui succéder dans le courant du mois de mai. La date est difficile à déterminer avec précision. Le catalogue libérien marque le 22 mai; mais, comme ce jour tombe sur semaine et que, dès cette époque, la coutume était établie de n'ordonner le pape que le dimanche, il y a lieu de soupçonner une erreur. Jaffé, au lieu de *XI calend. jun.*, lit *XI cal. jul.*, ce qui reporterait l'ordination au dimanche 21 juin; d'autres modifient d'une autre manière et lisent *XVI cal. jun.* fixant ainsi la date au dimanche 17 mai. Cette correction vaudrait mieux que la première, car on ne voit pas de raison pour supposer une vacance de plus de deux mois entre la mort de Jules et l'accession de Libère: le *Liber Pontificalis* ne signale qu'une vacance de 25 jours. Cette question est d'ailleurs sans importance, car il ne semble pas qu'il y ait eu de difficultés pour l'élection du nouveau pape.

Sur les antécédents de Libère nous n'avons que de maigres renseignements. Le *Liber Pontificalis* le dit romain d'origine. Si l'on pouvait être sûr qu'une épitaphe, étudiée par De Rossi et sur laquelle nous aurons occasion de revenir, est bien celle de Libère, on aurait quelques éléments de son *curriculum vitæ*. Il aurait été lecteur tout enfant (ce qui est dans les habitudes de l'époque), puis promu au diaconat, et c'est après quelques années de ce ministère qu'il aurait été élu au souverain pontificat. *Curriculum vitæ* très uni, comme l'on voit, et tout à fait semblable à celui de beaucoup de papes de l'époque. Le pontificat de Libère serait moins facile.

Ses débuts coïncident, en effet, avec le commencement de la campagne entreprise par Constance pour imposer à tout l'empire la répudiation du consubstantiel nicéen et l'abandon de son plus ferme soutien Athanase d'Alexandrie. Depuis plusieurs années déjà l'Orient est acquis à cette politique; la mort de l'empereur Constant, les victoires successives de Constance sur l'usurpateur Magnence vont permettre de l'imposer à l'Occident. Les étapes de la marche victorieuse de Constance en Illyrie, au Nord de l'Italie, en Gaule marquent aussi les étapes de la conquête de l'Occident par les formulaires non consubstantialistes.

Le pape Libère ne pouvait manquer d'être, à brève échéance, sollicité de prendre parti. A peine était-il monté sur le siège pontifical, qu'il était saisi par les évêques orientaux hostiles à Athanase d'une demande en revision de la sentence rendue en faveur de l'évêque d'Alexandrie par le pape Jules, en 340, et le concile de Sardique en 343. Cette demande qui était adressée au pape Jules, c'était son successeur qui devrait l'examiner. Quelle allait être son attitude ? Maintiendrait-il purement et simplement les décisions antérieures, ou bien au contraire allait-il s'engager dans la voie des interminables procédures par lesquelles les Orientaux avaient essayé d'obscurcir une question qui nous paraît fort simple ?

A en juger par les termes d'une lettre adressée plus tard à Constance et dont l'authenticité ne fait de doute pour personne, Jaffé, n. 212, et aussi par l'épître *Studens paci* dont il nous semble qu'on ne peut guère récuser le témoignage, voir ci-dessous, col. 646, il paraît bien que le premier mouvement de Libère fut de rouvrir le procès d'Athanase. Une légation pontificale aurait été envoyée à Alexandrie, demandant à l'évêque de venir à Rome pour y discuter en synode les accusations, surtout d'ordre personnel, qui étaient portées contre lui. Aux yeux de Libère cette démarche pouvait fort bien s'associer à la plus profonde estime pour Athanase et pour les doctrines qu'il représentait. Mais tant de bruit se faisait depuis si longtemps autour de minimes incidents, qu'il pouvait sembler utile au pape, dans l'intérêt même d'Athanase et de la vérité, de tirer une bonne fois au clair, dans un débat contradictoire et impartial, les misérables accusations par lesquelles le parti eusébien s'efforçait de discréditer l'évêque d'Alexandrie. Ce dernier ne crut pas devoir accéder à la demande de Libère, mais il fit tenir au pape un mémoire signé par quatre-vingts évêques égyptiens qui se portaient défenseurs de leur patriarche. Soigneusement étudié à Rome, ce mémoire

convainquit Libère de la nature exacte du procès indéfiniment repris par les ennemis d'Athanase. Le pape comprit que, sous les questions de personne et les misérables griefs, se cachait une affaire doctrinale de première importance, que l'avenir du formulaire nicéen et de la foi qu'il représentait était en jeu, et qu'il fallait opposer aux entreprises des eusébiens toutes les forces dont il disposait.

Ces résolutions durent être arrêtées en un synode romain qui eut lieu vraisemblablement au début de 353. L'empereur se trouvait pour lors dans le midi de la Gaule, où il poursuivait Magnence dans ses derniers retranchements. Il s'agissait d'obtenir de lui la convocation à Aquilée d'un grand concile, qui, réunissant les deux épiscopats d'Orient et d'Occident, tirerait au clair la question d'Athanase et le problème théologique devant lequel on se débattait depuis plus de vingt ans. Les légats pontificaux, Vincent, évêque de Capoue et Marcel, un autre évêque de Campanie, rencontrèrent le souverain à Arles (après octobre 353). Mais ils trouvèrent aussi au quartier général les deux évêques illyriens, Valens de Mursa et Ursace de Singidunum, qui, depuis le passage de Constance à Sirmium en 351, ne quittaient guère l'empereur et dirigeaient toute sa politique religieuse dans le sens le plus favorable à l'arianisme. Une réunion d'évêques gaulois fut organisée à Arles. Ursace et Valens proposèrent immédiatement la condamnation d'Athanase. Vainement les légats romains demandèrent-ils qu'on réglât d'abord la question de doctrine, et qu'ensuite seulement on s'en prît aux affaires personnelles; ils ne purent résister aux roueries des deux évêques de cour, et finirent par acquiescer à la condamnation d'Athanase, ainsi que tous les évêques présents, à l'exception de Paulin de Trèves qui fut exilé. Voir Sulpice-Sévère, *Hist. sacra*, II, XXXIX, *P. L.*, t. XX, col. 151. Dans une lettre à Osius de Cordoue, le pape Libère épanche sa douleur de la conduite de ses légats. Jaffé, n. 209. Quelque temps après, ayant l'occasion d'écrire à Cécilien, évêque de Spolète, il le met en garde contre les agissements de Vincent de Capoue, qui pourrait bien l'entraîner par son exemple. Jaffé, n. 210.

C'est qu'aussi bien, depuis qu'il avait triomphé définitivement de Magnence, l'empereur s'était mis en tête d'extorquer à tout l'épiscopat occidental la condamnation d'Athanase. Tous les fonctionnaires impériaux avaient mission d'employer tous moyens en leur pouvoir pour arracher des signatures. Les défenseurs de l'orthodoxie suivaient avec effroi les progrès de cette campagne, tout spécialement en Italie. Vers le printemps de 354, on vit arriver à Rome Lucifer, évêque de Cagliari; il venait mettre le pape au courant de ses angoisses et s'offrait pour aller tenter à la cour impériale une démarche nouvelle. Peut-être réunis en concile, les évêques occidentaux prendraient-ils conscience de leur force et de leurs devoirs. Libère entra dans ses vues, adjoignit à Lucifer le prêtre Pancrace et le diacre Hilaire, Jaffé, n. 213, et les envoya à Arles: en chemin ils s'arrêteraient à Verceil pour prendre avec eux l'évêque Eusèbe sur lequel le pape comptait beaucoup. Jaffé, n. 211. C'est vraisemblablement à cette légation que le pape remit la longue lettre adressée à l'empereur, Jaffé, n. 212, laquelle énonce au mieux les dispositions dans lesquelles se trouve Libère tant au point de vue de la question dogmatique en général, qu'à celui de l'affaire d'Athanase en particulier. Le pape voit de plus en plus clair dans le jeu des Orientaux: les meneurs ne sont-ils pas des ariens déguisés ? n'ont-ils pas refusé, huit ans plus tôt, à un concile de Milan, de condamner la doctrine impie d'Arius? *Non est novum quod nunc subtiliter et sub occasione nominis Athanasi adtestantur;* et quelle paix religieuse peut s'établir si, comme cela arrive maintenant dans toute l'Italie, des lettres officielles forcent les évêques à se ranger à de tels sentiments ? De grâce, que cette question soit traitée avec toute l'attention qu'elle mérite dans un concile vraiment libre, et que l'on commence par y professer sans ambages la sainte foi de Nicée.

L'empereur finit par consentir à la réunion d'un concile qui se tiendrait, non pas à Aquilée, comme le pape l'avait demandé, mais à Milan, au début de 355. On sait que cette assemblée aboutit juste au résultat opposé à celui que recherchait Libère. Énergiquement travaillés par la cour qui venait de s'installer à Milan, les évêques occidentaux (ils étaient près de trois cents) souscrivirent à tout ce que voulait l'empereur, à l'abandon d'Athanase, peut-être à un formulaire de foi non consubstantialiste. Il n'y eut guère d'opposition que de la part des légats romains, Eusèbe de Verceil, Lucifer de Cagliari et les deux clercs qui l'accompagnaient. Ils furent exilés, ainsi que l'évêque de Milan, Denys qui s'était joint à eux. Par contre, Fortunatien, évêque d'Aquilée, un ami du pape, se laissa entraîner comme tout le monde. Prévenu sommairement de ces douloureux incidents, Libère écrit aux évêques fidèles une lettre de consolation leur demandant de plus amples détails sur tout ce qui s'est passé. Il ne doute pas que l'épreuve ne vienne maintenant fondre sur lui. Puissent les prières des confesseurs de la foi lui obtenir de Dieu la grâce de s'y comporter avec un égal courage : *vestris orationibus me ad Dominum sublevate, ut supervenientes impetus... tolerabiliter ferre possim, ut inviolata fide salvo statu Ecclesiæ catholicæ parem vobis dignetur me Dominus efficere!* Jaffé, n. 216.

2° *Libère à Bérée et à Sirmium* (355-358). — Les pressentiments de Libère ne le trompaient pas. Peu de temps après la clôture du concile de Milan, l'eunuque Eusèbe arrivait à Rome avec mission d'arracher au pape la condamnation d'Athanase. Il en fut pour ses présents et pour ses menaces. Athanase nous a conservé le récit de cette entrevue. *Hist. arian. ad monachos*, XXXV, XXXVI, *P. G.*, t. XXV, col. 734-735. Les instructions de l'eunuque lui prescrivaient de recourir à la violence s'il était nécessaire. Il n'hésita pas; une nuit Libère fut enlevé de son palais du Latran pour être conduit sous bonne escorte à la cour impériale, et Ammien Marcellin indique que la chose n'alla pas sans difficulté; alerté, le peuple romain qui aimait Libère essaya de s'opposer à l'enlèvement. *Liberius ægre populi metu qui ejus amore flagrabat cum magna difficultate noctis medio potuit asportari.* L. XV, c. VII, n. 9. Devant l'empereur, à Milan sans doute, le pape allait garder, la même attitude pleine de dignité. Théodoret a conservé le récit de la rencontre du pape et de l'empereur, *H. E.*, II, XVI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1033-1040; ses renseignements sont confirmés par le récit d'Athanase, *Hist. ar.*, XXXIX, col. 740. L'attitude de Libère lui fait le plus grand honneur: les idées qu'il exprime sont d'ailleurs les mêmes qu'il a jadis énoncées dans sa lettre à Constance. Éclairé sur les manœuvres des ennemis d'Athanase, il a bien compris que, sous les questions de personne, se cache tout un problème doctrinal, et ce problème il le tranchera comme l'ont fait ses prédécesseurs. Désespérant de le fléchir, l'empereur exila Libère, qui fut relégué à Bérée en Thrace. Il semble bien qu'en route le pape ait rencontré à Aquilée son ami Fortunatien, lequel, nous l'avons dit, avait subi à Milan l'entraînement général et condamné Athanase. Cette entrevue a pu avoir quelque influence sur les décisions ultérieures du pontife exilé: nous retrouverons d'ailleurs Fortunatien.

Sur le séjour de Libère en Thrace, nous sommes fort mal renseignés. Tout ce que l'on peut dire avec quelque certitude c'est que, dans les derniers mois de 357, le

pape quitta sa résidence de Bérée pour venir s'installer à la cour, à Sirmium. Au dire de Sozomène, il fut mêlé de très près aux négociations menées à ce moment par Basile d'Ancyre, pour refouler l'audace croissante des anoméens. *H. E.*, IV, xv, *P. G.*, t. LXVII, col. 1143-1150. Ces tractations eurent d'abord un plein succès. Excité par l'évêque d'Ancyre contre l'extrême gauche arienne, Constance favorisa pendant l'année 358 la réaction homœousienne. C'est alors que Libère eut l'autorisation de rentrer à Rome. Nous aurons à nous demander dans la seconde partie de l'article jusqu'à quel point Libère se compromit durant ces tractations compliquées, et si l'on peut vraiment parler d'une « chute » ou d'une « capitulation du pape Libère ». Retenons pour l'instant que son retour à Rome est dû à un triomphe momentané de la fraction des antinicéens la plus rapprochée de l'orthodoxie, autant dire à un premier succès, d'ailleurs éphémère, de l'idée catholique.

3° *Le retour de Libère; ses dernières années* (358-366). — Ainsi, après trois ans d'absence Libère revenait à Rome. Il y trouvait une situation bien difficile. Le peuple romain, nous l'avons dit, lui était fort sympathique. La courageuse attitude du pape devant l'autorité impériale était bien faite pour le rendre populaire. Dans les premiers jours qui avaient suivi son départ, le clergé avait fait cause commune avec le peuple. Groupé autour de l'archidiacre Félix, il avait déclaré que, Libère vivant, il n'accepterait pas d'autre évêque. Cette belle résolution ne devait pas durer. Le gouvernement fit sans doute pression pour amener le remplacement du pape exilé par un pontife à sa dévotion. Dans des circonstances aussi irrégulières que possible, et dont Athanase a conservé le détail, *Hist. arian.*, LXXV, *P. G.*, t. XXV, col. 783, Félix fut élu, ordonné et intronisé au lieu et place de Libère. Mais, s'il rallia autour de lui une bonne partie du clergé, l'antipape ne put gagner la faveur des masses, et il semble même que la classe sénatoriale lui ait fait grise mine. Le récit de ces événements d'après la première pièce de la *Collectio Avellana*, sous le titre : *Quæ gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos*, dans le *Corpus* de Vienne, t. XXXV, p. 1-3; indication rapide dans S. Jérôme, *Chronique*, ad an. 2365 abr., *P. L.*, t. XXVII, col. 501-502. Quand Constance vint triompher à Rome au printemps de 357, l'opposition contre Félix n'avait pas encore désarmé. Une députation des plus nobles matrones romaines était venue trouver le souverain, lui demandant comme une grâce de ne pas laisser plus longtemps le troupeau du Christ sans pasteur. A la réponse de l'empereur que Félix était l'homme chargé de paître les agneaux du Christ, les nobles dames avaient reparti que les vrais fidèles ne voulaient pas reconnaître l'intrus. C'est alors que Constance aurait promis le retour de Libère à la condition qu'il gouvernerait l'Église romaine conjointement avec Félix. Annoncée en plein hippodrome, cette solution avait suscité les risées du populaire. Récit dans Théodoret, *H. E.*, II, XIV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1040. L'empereur néanmoins tenait à son idée, et quand le synode de Sirmium de 358 eut proposé à Constance de renvoyer Libère à Rome, il fut convenu que Félix et Libère gouverneraient *in solidum*, et que l'on passerait l'éponge sur le passé, ἀμφῶ τὸν ἀποστολικὸν ἐπιτροπεύειν θρόνον καὶ κοινῇ ἱερᾶσθαι, dit Sozomène qui semble avoir eu sur tout ceci des renseignements assez complets. *H. E.*, IV, xv, *P. G.*, t. LXVII, col. 1152. Cette combinaison bâtarde, mais qui n'est pas sans exemple dans l'antiquité chrétienne, n'agréa point aux Romains. Libère, suivant le mot de saint Jérôme, *loc. cit.*, rentra en vainqueur dans la Ville éternelle, *Romam quasi victor intravit*, Félix et les plus compromis de ses partisans furent chassés. Il n'est pas impossible que des scènes violentes aient eu lieu, dont le souvenir défiguré par la légende s'est conservé dans le *Liber Pontificalis* et dans la *Vita S. Eusebii presbyteri romani*. Voir plus loin, col. 641. Félix ne se tint pas immédiatement pour battu; peu de temps après, dit la pièce n. 1 de la *Collectio Avellana*, il revint en forces, occupa la basilique transtibérine de Jules, mais fut de nouveau repoussé, à sa grande honte, par la multitude des fidèles et l'aristocratie : *a multitudine fidelium et proceribus iterum cum magno dedecore projicitur*. Il disparut alors de la circulation; selon le même document il serait mort seulement le 22 novembre 365. Nous aurons à dire plus loin comment la légende a fait de lui un martyr immolé par la férocité de « l'hérétique Libère ».

Les événements que nous venons de rappeler ont dû se dérouler dans les derniers mois de 358 et l'année 359. Si l'on pouvait se fier aux indications de la première édition du *Liber Pontificalis* (voir édit. Duchesne, t. I, p. 82-83), ce serait le 2 août que Libère serait rentré à Rome, mais cette date est sujette à caution, et les troubles romains ont pu durer un certain temps. Ce fut en réalité une bonne fortune pour Libère, car au printemps de 359 des convocations étaient lancées pour le grand concile occidental qui devait se tenir à Rimini en juillet de cette même année, tandis que les Orientaux se rassembleraient à Séleucie. L'Église de Rome étant déchirée par le schisme ne fut pas convoquée, tout au moins l'on ne sache pas qu'elle ait été représentée à Rimini. Or, si l'on se rappelle que ce concile consacra l'apostasie passagère de l'Occident sous la pression de l'homéisme officiel, on peut se féliciter que Libère n'ait pas eu à se compromettre dans les louches tractations qui amenèrent le triomphe de la formule de Rimini-Séleucie.

Cette circonstance permettra au pape de jouer, au lendemain de la mort de Constance et de l'avènement de Julien, un rôle de premier plan. D'une part, il condamne « par un décret général adressé aux provinces » les décisions de Rimini, tout en défendant de rebaptiser les ariens, Jaffé, n. 220; d'autre part, il s'associe aux mesures de réconciliation prises par le synode qu'Athanase réunit à Alexandrie en 362. Jaffé, n. 221. L'année suivante, alors que Lucifer de Cagliari et les plus exaltés parmi les nicéens intransigeants commencent contre tous ceux qui ont failli à Rimini une violente campagne qui bientôt amènera un schisme, Libère, fidèle aux décisions prises à Alexandrie, prescrit aux évêques d'Italie de pardonner largement à tous ceux qui se sont compromis, pourvu qu'ils montrent la sincérité de leur foi catholique. Jaffé, n. 223.

L'accession au trône impérial de Valentinien, février 364, allait précipiter en Occident la renaissance de l'orthodoxie nicéenne. Mais, sous la poigne de Valens, tout dévoué à l'homéisme officiel de Rimini-Séleucie, l'Orient connaissait encore de rudes moments. Le parti néo-nicéen s'y organisait néanmoins qui cherchait à grouper avec les fidèles défenseurs du consubstantiel les homœousiens repentis. En 366, on vit arriver à Rome une ambassade orientale conduite par les évêques Eustathe de Sébaste, Silvain de Tarse, et Théophile de Castabala. Elle venait présenter au pape les décisions prises, l'année précédente, au concile de Lampsaque, par les évêques qui avaient longtemps gravité dans l'orbite de Basile d'Ancyre, et qui désiraient rentrer en communion avec Rome. Libère ne reçut les délégués qu'après signature d'un document qui reconnaissait la formule de Nicée et l'opportunité du mot « consubstantiel », condamnait Arius d'une part et d'autre part « l'hérésie du patripassien Marcion, de Photin, de Marcel (d'Ancyre), de Paul de Samosate », et rejetait tout ce qui s'était fait à

Rimini, à Niké de Thrace et au concile de Constantinople de 360. Texte dans Socrates, *H. E.*, IV, xii, *P. G.*, t. lxvii, col. 484-485. Ces précautions prises, Libère pouvait entrer en communion avec l'épiscopat oriental désireux de se rallier à l'orthodoxie. C'est ce qu'il fit dans une lettre très explicite adressée à tous les évêques d'Orient, et qui porte en tête les noms des soixante-quatre prélats qui avaient député à Rome Eustathe et ses deux collègues. Jaffé, n. 228. Cette lettre, qui rétablissait l'union entre Rome, fidèle gardienne de l'orthodoxie nicéenne, et l'Orient revenu à de meilleures dispositions, fut lue au concile de Tyane qui se tint au retour des délégués, et qui, sans la brutale intervention de Valens, aurait pu rétablir, sans plus tarder, la paix en Orient. Il reste que Libère y avait travaillé de tout son pouvoir. Le pape ne connut pas d'ailleurs cet échec de sa politique car il mourut cette même année 366, le 23 septembre. C'est à cette date qu'il est mentionné par le *Martyrologe hiéronymien*, voir *Act. Sanct.*, novemb., t. ii *a*, p. 124. Baronius n'a pas voulu l'admettre au *Martyrologe romain*.

Il aurait dû laisser la réputation d'un bon et grand pape, défenseur de l'orthodoxie nicéenne, restaurateur de la paix religieuse en Occident, initiateur des mesures salutaires qui, quatorze ans plus tard, amèneraient en Orient le triomphe définitif de l'orthodoxie nicéenne. Or, que l'on veuille bien lire le *Liber Pontificalis*, et l'on y trouvera du pape Libère un portrait tout différent. Libère y apparaît transformé en un hérétique abominable qui, dans Rome, persécute sauvagement les catholiques. Singulier grossissement d'une circonstance obscure de la vie de Libère, sur laquelle nous avons maintenant à nous expliquer!

II. La « chute » ou la « capitulation » du pape Libère. — Comme celui du pape Honorius, le nom du pape Libère a été mêlé à la plupart des discussions qui ont mis aux prises les théologiens adversaires ou partisans de l'infaillibilité personnelle du souverain pontife. Jusqu'au concile du Vatican il a été question du malheureux exilé de Bérée. Hâtons-nous de dire néanmoins que les deux cas sont très loin de se ressembler. On a dit plus haut, t. vii, col. 96, toute la complexité de la question d'Honorius. Celle de Libère est d'une belle simplicité. Fût-il démontré d'une manière absolument certaine que, pour obtenir la fin d'un exil pénible, le malheureux pape aurait abandonné la communion d'Athanase, aurait accepté celle des plus compromis d'entre les Orientaux, aurait même souscrit les formulaires de foi les plus compromettants, qu'on se trouverait en présence d'un acte engageant simplement Libère et non l'autorité du chef de l'Église. Et Libère serait à ranger sans plus dans la série des papes qui n'ont pas toujours eu pleine conscience de leurs devoirs, et se sont laissés aller à de coupables défaillances. Chutes proprement morales, abandons du droit chemin même dans l'ordre intellectuel, ces défaillances personnelles n'ont rien à voir avec l'infaillibilité du pape parlant *ex cathedra*, et il faut vraiment s'être fait de l'infaillibilité pontificale une singulière conception pour découvrir une difficulté contre elle dans les aventures de Libère.

La clarté du cas explique dès lors comment des défenseurs aussi déterminés du privilège pontifical que Baronius ou Bellarmin n'aient point hésité à résoudre le problème contre le malheureux Libère, alors que, s'appliquant à l'affaire d'Honorius, ils ont multiplié, pour sauver l'inculpé, les hypothèses les plus invraisemblables. — Ces dernières années ont vu se renouveler la question de Libère. Or, l'on a vu sans doute des savants catholiques, et non des moindres, prendre délibérément position pour l'innocence du malheureux pontife; mais ce sont des catholiques aussi qui semblent avoir le mieux prouvé et l'authenticité des documents accusateurs, et la culpabilité, très relative, du même pape; et c'est un jésuite, le P. Feder, qui nous semble en avoir fourni la démonstration la plus convaincante.

Ainsi, le problème que nous avons à résoudre est-il strictement d'ordre historique; encore faut-il le bien démontrer au théologien, afin de ne pas laisser celui-ci s'aventurer en des hypothèses hasardeuses, comme il est arrivé parfois.

Il s'agit de savoir si c'est au prix de concessions coupables que le pape Libère a obtenu de rentrer à Rome; de savoir au juste quelles furent ces concessions.

1° *Le pape Libère a-t-il fait des concessions coupables?* — Un certain nombre de textes contemporains, émanés, au moins en bonne partie, de personnes favorables à Libère, semblent imposer cette conclusion Les voici dans leur ordre chronologique.

1. *Saint Athanase.* — *a*) — Vers la fin de 357 ou au début de 358, l'évêque d'Alexandrie rédige son *Historia arianorum ad monachos*. Après avoir signalé tous les moyens employés par Constance pour amener l'épiscopat occidental à abandonner le vieux défenseur de l'orthodoxie nicéenne, Athanase raconte, avec force détails, c. xxxv-xl, la courageuse résistance que Libère opposa d'abord au souverain, et l'exil qui en fut la conséquence. Il ajoute ensuite, c. xli, *P. G.*, t. xxv, col. 741 : « Mais Libère, ayant été banni, finalement après un intervalle de deux ans, fléchit, et par peur de la mort dont on le menaçait, il souscrivit : ὁ δὲ Λιβέριος ἐξορισθεὶς ὕστερον μετὰ διετῆ χρόνον ὤκλασε, καὶ φοβηθεὶς τὸν ἀπειλούμενον θάνατον ὑπέγραψεν. » Mais cela même, continue Athanase, montre et leurs violences et la haine que Libère avait contre l'hérésie, et les sentiments qu'il nourrissait à l'endroit d'Athanase quand il était libre de manifester ses préférences. Car les rétractations que l'on obtient par la torture témoignent beaucoup plus des sentiments du bourreau que de ceux de leurs victimes. Bien qu'Athanase ne dise pas expressément ce que Libère souscrivit, il n'y a pas de doute que ce ne soit la condamnation de l'évêque d'Alexandrie. Car c'est du refus opposé à cette exigence de l'empereur qu'il a été question dans tout ce qui précède. Dans les chapitres suivants, au contraire, où il s'agit de la « chute » d'Osius, l'auteur marque expressément que, si l'on put amener l'évêque de Cordoue à signer un formulaire très suspect, il fut impossible de lui faire anathématiser son vieil ami Athanase.

b) — Vers 360, et en tout cas avant la mort de Constance, 361, Athanase donne une nouvelle édition de son *Apologie contre les ariens*, publiée d'abord en 350, à laquelle il ajoute un certain nombre de pièces justificatives. « Avec nous, dit-il, nous avions un grand nombre d'évêques, et ce n'étaient pas des évêques de bourgades. Plusieurs nous sont restés fidèles, malgré l'exil, par exemple, Libère, l'évêque de Rome. Sans doute il n'a pu supporter jusqu'au bout les souffrances du bannissement, pourtant il est encore resté fidèle à notre communion pendant deux ans, car il connaissait le secret de la machination montée contre nous : εἰ γὰρ καὶ εἰς τέλος οὐχ ὑπέμεινεν τοῦ ἐξορισμοῦ τὴν θλῖψιν, ὅμως διετίαν ἔμεινεν ἐν τῇ μετοικίᾳ. » *P. G.*, t. xxv, col. 409.

Ces deux témoignages concordants sont d'une telle précision qu'il est impossible de s'en débarrasser, sinon en supposant une interpolation postérieure dans les textes, hypothèse absolument désespérée et qui ne trouve aucun appui dans la tradition manuscrite.

2. *La pièce n. 1 de la Collectio Avellana.* — On la voit souvent citée comme étant la préface du *Libellus precum* (= pièce, n. 2), lequel est une supplique adressée aux empereurs Valentinien, Théodose et

Arcadius, donc en 383-384, par deux prêtres lucifériens, Faustin et Marcellin. En réalité, la pièce n. 1 est totalement indépendante du *Libellus precum*, et a pu être rédigée une quinzaine d'années auparavant, peu après la double élection de Damase et d'Ursinus. L'auteur est un Romain, contemporain, partisan de Libère et de sa mémoire, membre de la coterie d'Ursinus où figuraient tous les clercs restés fidèles à Libère et opposés à Félix. C'est à lui que nous avons emprunté le récit du retour de Libère et de la lutte avec Félix. Or, dans la narration de la venue de Constance à Rome, laquelle est parallèle dans ses grands traits à celle qui est conservée dans Théodoret, l'auteur met dans la bouche de l'empereur les paroles suivantes : « Vous l'aurez votre Libère, et il vous reviendra meilleur qu'il n'est parti : *Habe(bi)tis Liberium qui qualis a vobis profectus est melior revertetur.* » Et l'auteur d'expliquer le sens de l'ironie impériale : « Il voulait parler du consentement par lequel il avait prêté les mains à la perfidie. *Hoc autem de consensu ejus quo manus perfidiæ dederat.* » *Perfidia,* que nous retrouverons ailleurs, est, dans la langue du temps, le contraire de *fides* et presque le synonyme d'hérésie ; c'est aussi, en un sens plus concret, un symbole de foi condamnable, par opposition au *symbolum fidei.* De quelque manière qu'on l'entende, l'auteur de la pièce dit nettement que Libère n'est pas resté absolument fidèle à la noble attitude qu'il a d'abord louée chez lui. Ici non plus aucune raison de supposer une interpolation ; le ton fort sympathique dont il est parlé de Libère exclut toute pensée d'une rancune qui, par une calomnie ou même une exagération, chercherait à se satisfaire. La pièce en question nous offre par ailleurs une donnée chronologique qu'il est important de retenir. Constance est venu à Rome en avril 357 ; si notre récit est exact, la phrase de l'empereur semble indiquer qu'à cette date déjà le pape exilé « avait prêté les mains aux entreprises des perfides ».

3. *Saint Jérôme.* — *a*) — Presque contemporain du précédent est le témoignage fourni par la *Chronique* de saint Jérôme qui fut publiée en 380. Nous lui avons déjà fait un emprunt. Mais il est bon de considérer le texte dans son ensemble. A l'année d'Abraham 2365, 13e année de Constance, l'auteur de la *Chronique* bloque, suivant son habitude, un certain nombre de faits appartenant à d'autres années, parce qu'ils ont un lien intime entre eux. *Romanæ Ecclesiæ tricesimus quartus ordinatur episcopus Liberius. Quo in exsilium ob fidem truso, omnes clerici juraverunt quod nullum alium susciperent. Verum cum Felix ab arianis fuisset in sacerdotium substitutus, plurimi pejeraverunt et post annum cum Felice ejecti sunt, quia Liberius tædio victus exsilii et in hæreticam pravitatem subscribens, Romam quasi victor intraverat. P. L.*, t. XXVII, col. 501, 502. Pour ce qui est de l'ordre des événements le texte, à coup sûr, n'est pas clair ; il est très précis au contraire sur les motifs qui ont amené le retour de Libère à Rome : *vaincu par l'ennui de l'exil, il souscrivit à la méchanceté des hérétiques.* L'*hæretica pravitas* est à rapprocher de la *perfidia* du document précédent ; c'est en gros le même sens. Pour apprécier la valeur de ce témoignage, il convient de ne pas oublier que Jérôme était à Rome en 358, et qu'il fut sans doute témoin oculaire de la rentrée triomphante du pape Libère. — La tradition manuscrite de la *Chronique* est trop difficile à établir pour que l'on puisse exclure *a priori* tout soupçon d'interpolation. Mais l'on n'a pas non plus apporté de raison positive et indépendante de l'esprit de système en faveur de ce traitement drastique appliqué au texte. Jusqu'à plus ample informé, il convient donc de considérer comme recevable le témoignage de la *Chronique.*

b) — Ce témoignage est d'ailleurs appuyé par un autre du même auteur, et tout aussi clair. Le *De viris illustribus,* composé en 392, contient sous le n. 37 une notice de Fortunatien, évêque d'Aquilée, l'ami du pauvre pape ; Jérôme lui administre un blâme sévère parce qu'il fut la cause de la capitulation de Libère : *in hoc habetur detestabilis quod Liberium, Romanæ urbis episcopum pro fide ad exsilium pergentem primus sollicitavit et fregit et ad subscriptionem hæreseos compulit.* Quoi qu'il en soit de l'exactitude de l'accusation portée contre Fortunatien, une chose reste claire. Jérôme affirme en 392, comme il l'avait fait en 380, que Libère est allé jusqu'à souscrire une doctrine hérétique. Sans doute on a prétendu que l'auteur du *De viris* a emprunté cette donnée relative au rôle de Fortunatien, aux lettres de Libère dont on veut démontrer le caractère apocryphe ; on l'a prétendu, on ne l'a pas démontré. Il est fort difficile de démêler dans les lettres en question les agissements exacts de Fortunatien. Ici, au contraire, Jérôme exprime sur l'évêque d'Aquilée un jugement tout personnel, qui pourrait très bien refléter des récits entendus à Aquilée même lors du séjour qu'il y fit vers 374.

Les divers témoignages que nous venons de recenser sont indépendants, semble-t-il, les uns des autres ; ils s'accordent sur une accusation très positive. D'après eux, le pape Libère, avant de rentrer à Rome, s'est laissé aller à une défaillance coupable ; il a rompu avec son attitude précédente de fidélité à Athanase et à la cause du nicénisme intégral ; il a souscrit quelque chose de répréhensible au point de vue de la foi *(perfidia, hæretica pravitas).* Cette démarche, au témoignage d'Athanase, s'est produite après deux ans d'exil environ ; elle était déjà connue de l'empereur Constance en avril 357, dit la *Collectio Avellana.* Elle est attribuable aux ennuis de l'exil, que Libère n'eut pas le courage de supporter jusqu'au bout ; Athanase parle même de menaces plus graves qui auraient été faites au vieux pape.

4. *Saint Hilaire.* — A la lumière de tout ceci s'explique un dernier texte qui se situe chronologiquement à côté du deuxième témoignage de saint Athanase. Il s'agit d'une véhémente apostrophe adressée par saint Hilaire en 360 à l'empereur Constance (elle ne fut d'ailleurs publiée qu'après la mort de celui-ci). Parmi les nombreux griefs qu'il fait au prince arianisant, l'évêque de Poitiers lui reproche tout spécialement d'avoir étendu sa rage jusqu'au siège romain, d'en avoir chassé l'évêque et d'avoir commis une plus grande impiété encore en l'y renvoyant : *Vertisti usque ad Romam bellum tuum, eripuisti illinc episcopum et, o miserum, qui nescio utrum majore impietate relegaveris quam remiseris. Cont. Const.*, 11, *P. L.*, t. x, col. 589. Isolé, ce texte signifierait peu de chose ; mais, s'il est vrai que le pape n'ait dû son retour à Rome qu'à une défaillance coupable, on comprend très bien en quoi l'impiété de Constance a été plus grande en renvoyant Libère dans sa ville épiscopale qu'en l'en expulsant. Et l'on comprend encore comment au c. 2 du même ouvrage, *ibid.*, col. 578, Hilaire ne cite parmi les victimes de la fureur impériale que Paulin de Trèves, Eusèbe de Verceil, Lucifer de Cagliari et Denys de Milan, ce qui serait d'une souveraine injustice à l'égard de Libère, si ce dernier avait persévéré jusqu'au bout dans sa courageuse attitude du début et si c'était en tout bien, tout honneur qu'il était rentré à Rome.

Saint Hilaire est ainsi, à sa manière, un témoin à charge contre Libère ; et que faudrait-il dire si on lui rapportait d'une manière certaine les textes narratifs des *fragments historiques* qui circulent sous son nom ? Or, nous le dirons plus loin, col. 646, cette attribution doit être considérée comme de la plus haute vraisemblance. Il reste donc que le témoignage de l'évêque de

Poitiers, et il n'en est guère de plus désintéressé, vient renforcer le faisceau déjà si solide constitué par les affirmations d'Athanase, de Jérôme, de la *Collectio Avellana, funiculus triplex* bien difficile à rompre!

5. *Les historiens postérieurs.* — Il est remarquable néanmoins que la « capitulation » du pape Libère dont parlent si clairement les textes les plus voisins des événements n'ait laissé que peu de traces dans les historiens postérieurs. Il convient d'interroger séparément les occidentaux et les orientaux.

a) *Les Occidentaux.* — Le plus rapproché des faits, après ceux que nous avons cités, c'est Rufin. Dans son *Histoire ecclésiastique* composée entre 402 et 405, après avoir parlé de la persécution de Constance et du retour des exilés qui suivit l'avènement de Julien, il ajoute : *Nam Liberius urbis Romæ episcopus, Constantio vivente, regressus est. Sed hoc utrum quod adquieverit voluntati suæ ad suscribendum, an ad populi romani gratiam, a quo proficiscens fuerat exoratus, indulserit pro certo compertum non habeo. H. E.*, I, XXVIII, *P. L.*, t. XXI, col. 498. La construction de la phrase est un peu heurtée; mais le sens est clair. Deux explications circulent du retour de Libère : entre les deux Rufin hésite à se prononcer. — Or, de ces deux explications, celle qui est défavorable à Libère disparaît dans l'*Historia sacra* de Sulpice-Sévère composée très sensiblement à la même date. Ayant raconté l'exil des évêques fidèles, Sulpice ajoute : *Sed Liberius paulo post Urbi redditur ob seditiones romanas. Hist. sacra*, II, XXXIX, *P. L.*, t. XX, col. 151. Il est intéressant de mettre en parallèle les deux témoignages ci-dessus et de les rapprocher de celui de la *Chronique* de saint Jérôme que les deux historiens ont certainement connue. On voit par là comment, avec le recul du temps, s'efface la netteté des premières dépositions, et comment des tentatives d'explications plus ou moins plausibles s'infiltrent chez les historiens même les plus consciencieux.

Par contre, l'étude du *Liber Pontificalis* et des textes apparentés ferait apparaître la formation dans les milieux populaires de légendes se développant à partir d'un texte mal compris. On trouvera les matériaux de cette étude dans L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. I, p. CXX-CXXV. Voici l'essentiel de ce qui nous intéresse. Les deux notices consacrées aux papes Libère et Félix II, passablement incohérentes, présentent ainsi la suite des événements : Libère est envoyé en exil parce qu'il refuse de consentir à l'hérésie arienne; avant de partir il ordonne Félix pour son remplaçant. Celui-ci, en l'absence de Libère, réunit un concile de quarante-huit évêques qui condamne Ursace et Valens, deux prêtres romains arianisants (!). Ceux-ci, peu de temps après, demandent à Constance de rappeler Libère d'exil, s'il les acceptait dans sa communion. Libère y consent; après avoir habité quelque temps dans la banlieue, il est introduit dans Rome par les deux prêtres ariens, chasse Félix, lequel était catholique. Il y eut alors une persécution dirigée contre le clergé, *ita ut intra ecclesia presbyteri et clerici necarentur.* Félix se retira dans une propriété qu'il avait sur la voie de Porto; il y mourut en paix. Toutefois, la notice de Félix renchérit sur cette dernière donnée : pour avoir déclaré Constance hérétique, Félix est condamné à avoir la tête tranchée. Il est décapité sous les murs de Rome avec beaucoup de clercs et de fidèles. Les corps des martyrs sont relevés par le prêtre Damase et ensevelis dans la basilique de la voie Aurélienne que Félix avait jadis fait construire. — Les *Actes de Félix* reproduisent sensiblement les mêmes données. Voir Mombritius, *Sanctuarium seu Vitæ sanctorum*, nouv. édit. par les bénédictins de Solesmes, Paris, 1910, t. I, p. 500, et cf. *Acta Sanct.*, juillet, t. VII, Anvers, 1731, p. 43 sq. Quant aux *Actes d'Eusèbe, prêtre romain*, publiés d'abord par Mombritius, puis par Baluze, *Miscellanea*, Paris, 1679, t. II, p. 141, ils mettent directement en cause Libère, à propos du supplice de ce confesseur, enfermé dans un étroit cachot, où il mourra sept mois plus tard, pour avoir refusé d'entrer en communion avec les arianisants. *Tunc iratus Constantius subrogatu Liberii includit Eusebium presbyterum in quodam cubiculo domus suæ quod humile erat in latitudine pedibus quatuor.* Cette circonstance était rappelée, paraît-il, aux leçons que le bréviaire romain consacrait autrefois le 14 août à saint Eusèbe, et qui ont disparu lors de la réforme du XVI[e] siècle, ce dont se scandalise fort Launoy. Cf. *Epistolæ omnes*, Cambridge, 1689, p. 26.

Il y aurait grand intérêt pour l'historien à reconstituer l'origine de tous ces récits, qui dérivent évidemment de la *Chronique* de saint Jérôme; nous en retiendrons seulement qu'à partir des débuts du VI[e] siècle la réputation de Libère comme fauteur d'hérésie est décidément établie; elle persévérera, grâce à ces textes, durant tout le Moyen Age.

Mais antérieurement même à l'époque où la légende de Félix II prenait la forme définitive que nous venons de voir, un autre texte d'origine romaine, non moins légendaire que le premier, avait circulé qui faisait seulement une allusion discrète à certaines complaisances coupables du pape Libère. Il s'agit des *Gesta Liberii*, qui nous présentent le pape Libère exilé non pas en Thrace, mais dans la banlieue de Rome; il tient conseil avec son clergé sur la façon dont il pourra célébrer le baptême aux fêtes de Pâques qui approchent. A cette occasion, et sans que l'on comprenne trop pourquoi, un de ses prêtres, Denys, lui rappelle que, si Pierre a renié trois fois le Sauveur, il a racheté par une triple profession d'amour ce triple reniement : *Qui defecerat ter negando ante passionem, post resurrectionem ter amando reficitur. P. L.*, t. VIII, col. 1390 B. Tout cela montre au moins que sur la mémoire de Libère planaient quelques soupçons. Nous n'entendons pas dire, cela va de soi, que ces textes de basse époque aient la moindre valeur comme témoignages historiques; du moins mettent-ils en évidence le fait que l'accusation précise portée par saint Jérôme contre la mémoire de Libère avait trouvé, dans les milieux romains, un écho qui ne s'éteindrait pas de sitôt.

b) *Les Orientaux.* — Moins renseignés en général sur les choses de l'Occident, les historiens ecclésiastiques du V[e] siècle ne sont pas toujours précis.

Socrates, *H. E.*, II, XXXVII, est particulièrement confus pour toute cette période, et rattache l'exil de Libère au refus de ce pape de signer la profession de foi de Rimini. « Mais Libère un peu après fut rappelé de son exil et reprit son siège, le peuple romain ayant fait une révolution et ayant choisi Félix. Contre son gré le basileus dut consentir à ce retour. » *P. G.*, t. LXVII, col. 320-321. Les anachronismes dont fourmille, pour cette partie, la narration de Socrate, empêchent d'en tenir compte.

Théodoret ne mentionne lui non plus comme raison du retour de l'exilé que les instances des dames romaines et les bruyantes manifestations du populaire. *H. E.*, II, XIV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1040.

Par contre, *Sozomène*, qui, sur ce point, doit tenir ses renseignements du macédonien Sabinos, raconte longuement les tractations auxquelles Libère dut de pouvoir retourner à Rome. Il le fait sans acrimonie, sans exprimer aucun jugement défavorable sur le pape, en insistant plutôt sur les circonstances qui tendraient à innocenter ses démarches. Voici le résumé de sa narration, l. IV, c. XI sq. Amené à Milan par ordre de Constance, Libère a refusé de souscrire aux volontés de l'empereur; il est exilé à Bérée; Félix le remplace à Rome où il reste tout à fait impopulaire.

Lors du passage de Constance dans la capitale, la foule réclame le retour du pape légitime : « On vous le rendra, répond l'empereur, s'il veut écouter les évêques de la cour. » *P. G.*, t. LXVII, col. 1136-1137. Mais les ariens d'extrême gauche deviennent de plus en plus entreprenants, c. XII; Basile d'Ancyre s'efforce de les combattre, c. XIII; et réussit à faire expulser Eudoxe d'Antioche, c. XIV. Il se transporte ensuite à Sirmium où Constance vient de s'installer. Libère est convoqué à la cour et on prétend l'amener à confesser que le Fils n'est pas *consubstantiel* au Père. Il y avait là, pour faire pression sur lui, Basile, Eustathe et Éleusius. Ceux-ci combinent une formule de foi en fondant ensemble la première formule de Sirmium (celle de 351) et la formule du synode d'Antioche *In encæniis;* ils prétendaient en effet que, sous prétexte d'*homoousios*, certains avaient tenté de soutenir leur hérésie, ὡς ἐπὶ προφάσει τοῦ ὁμοουσίου ἐπιχειρούντων τινῶν ἰδίαν συνιστάνειν αἵρεσιν ; ils firent si bien que cette formule fut souscrite par Libère et plusieurs évêques africains; y consentirent aussi Ursace, Germinius, Valens et tous les Orientaux. En revanche, ils emportèrent une profession de foi émanée de Libère condamnant ceux qui déclarent que le Fils n'est pas semblable au Père en essence et en tout : ἐν μέρει δὲ καὶ ὁμολογίαν ἐκομίσαντο παρὰ Λιβερίου ἀποκηρύττουσαν τοὺς μὴ κατ'οὐσίαν καὶ κατὰ πάντα ὅμοιον τῷ Πατρὶ τὸν Υἱὸν ἀποφαίνοντας. Car, peu auparavant, à l'époque où Eudoxe d'Antioche et les ariens de ces pays avaient appris la capitulation d'Osius (lequel avait signé le formulaire anoméen de 357), on racontait dans ce monde-là que Libère avait lui aussi condamné l'*homoousios* et déclaré le Fils dissemblable du Père : τὸ ὁμοούσιον ἀπεδοκίμασε καὶ ἀνόμοιον τῷ Πατρὶ τὸν Υἱὸν δοξάζει. Après que les choses eurent été ainsi réglées par les délégués de l'Occident, l'empereur permit à Libère de rentrer à Rome, c. XV, *loc. cit.*, col. 1152. Ce récit est extrêmement clair, et distingue bien deux faits qui ont été souvent confondus. D'une part, Sozomène donne comme certain que Libère souscrivit une formule (celle que nous appelons la 3e de Sirmium), formule qui n'accepte pas l'*homoousios* parce que cette expression a pu servir à plusieurs pour dissimuler un sabellianisme plus ou moins explicite. Par contre, le pape demande expressément que l'on proclame le Fils semblable au Père en essence et en tout (c'est l'expression homœousienne, la propre formule de Basile d'Ancyre). Voilà le symbole que Libère a souscrit à Sirmium; mais il a fait ajouter personnellement un anathème contre ceux qui ne s'y rallieraient pas, parce qu'il importait de couper court à certains racontars qui circulaient dans les milieux arianisants d'Antioche. On y avait fait courir le bruit que le pape avait fait comme Osius et signé la formule anoméenne, que nous appelons la 2e de Sirmium. Ce bruit, Sozomène (ou son garant) ne le discute pas; il se contente de le signaler, en ajoutant le démenti que Libère cherche à lui opposer. Comparée aux vagues propos de Socrates et de Théodoret, le renseignement de Sozomène nous apparaît comme extrêmement précis. C'est lui qui permet le mieux de rétablir la suite des événements que nous essaierons de reconstruire en terminant. Voir col. 652.

Le récit de Sozomène, d'autre part, se raccorde fort bien avec celui de l'auteur arien *Philostorge*, dont il convient évidemment de ne pas prendre à la lettre tous les dires, mais qui achève d'éclairer la narration de Sozomène. Voici l'abrégé qu'en fait Photius : A Sirmium, Constance rappelle d'exil l'évêque de Rome, Libère, réclamé par ses diocésains et le rend à leurs instances. Libère à ce moment avait souscrit contre l'*homoousios* et contre Athanase, de même que l'évêque Osius, car un synode s'était réuni à Sirmium et les avait ralliés à sa communion, συνόδου τινὸς ἐνταῦθα συστάσης καὶ εἰς ὁμοφωνίαν αὐτοὺς ὑποσπασαμένης. Après qu'ils eurent signé, Osius put retourner à Cordoue et Libère à Rome. Édit. Bidez dans le *Corpus* de Berlin, p. 60. Il est clair que Philostorge est l'écho des racontars qui circulaient à Antioche, et suivant lesquels Libère, tout comme Osius, aurait signé la formule dite 2e de Sirmium. Nous ne prétendons pas que cette donnée soit exacte; nous la croyons même fausse; mais tout ceci donne l'impression que, dans les années 357 et 358, Libère est entré en collusion avec un certain nombre d'adversaires de l'*homoousios*, qu'il a souscrit des formules compromettantes et que c'est grâce à cela qu'il a pu entrer à Rome.

Et si l'on avance que ces renseignements viennent en définitive d'auteurs non catholiques (Sabinos est macédonien, Philostorge arien), il convient de ne pas perdre de vue qu'ils recouvrent très exactement les témoignages fournis par des catholiques, Athanase, Jérôme, Hilaire, plus intéressés les uns que les autres à présenter sous un jour favorable le malheureux pape Libère.

On peut arrêter ici l'audition des témoins orientaux, tous les historiens de l'époque byzantine ne faisant que prendre leur bien dans les auteurs que nous venons d'interroger. Mais il convient, avant d'abandonner cette question, de ne pas oublier les témoins à décharge que la défense a convoqués.

6. *Les témoins à décharge.* — Pour laver la mémoire du pape incriminé de tout reproche de compromission, on a invoqué le silence de certains auteurs qui, si la chute de Libère avait été un fait patent, auraient dû la signaler. Ni Phébade d'Agen, ni Lucifer de Cagliari en Occident, ni Épiphane en Orient, si sévères tous trois à toutes les collusions avec les hérétiques ne disent un mot de cette affaire. Mais c'est un argument bien délicat que l'*argumentum a silentio;* en bonne critique historique il ne saurait prévaloir contre un témoignage positif.

Autant faut-il en dire des témoins de moralité, dont le rôle dans les procès ordinaires est précisément d'embrouiller le jury et de faciliter les effets oratoires de la défense. On a réuni une liste très imposante de personnages ecclésiastiques qui s'expriment en fort bons termes sur Libère : En 385, le pape Sirice mentionne un décret de son précécesseur Libère de *vénérable mémoire*. *P. L.*, t. XIII, col. 1133. — Vers 400, le pape Anastase, dans une lettre à Vénérius, évêque de Milan, récemment retrouvée, cite comme ayant résisté avec courage aux ennemis de la foi, Denys de Milan, Libère, Eusèbe de Verceil, Hilaire de Poitiers, *ut de plerisque taceam quorum potuerit arbitrio residere cruci potius adfigi quam Deum Christum blasphemarent.* Texte dans *Revue d'hist. et de litt. religieuses*, 1899, t. IV, p. 6. — En 377, saint Ambroise insère dans le traité *De virginibus*, III, I, adressé à sa sœur Marcelline, le discours que le pape Libère, *d'heureuse mémoire*, avait prononcé à la prise de voile de celle-ci. *P. L.*, t. XVI, col. 219 sq. — Vers la même date, saint Basile parlant du rétablissement d'Eustathe de Sébaste par le concile de Tyane après le voyage à Rome, appelle Libère ὁ μακαριώτατος ἐπίσκοπος. *Epist.*, 363, *P. G.*, t. XXXII, col. 980 A. — On nous dispensera de citer des historiens postérieurs, comme Cassiodore, Théophane le confesseur, Cédrénos, vraiment trop éloignés des événements pour être dignes d'une convocation.

Il faut s'arrêter pourtant à un autre témoignage dont on a fait d'abord grand état, mais qui, à le considérer de près, semble de plus en plus difficile à retenir. Au t. II de ses *Inscriptiones christianæ*, p. 83 sq., De Rossi a publié une épitaphe provenant d'un cimetière de la *Via Salaria* qu'avait conservée la *Sylloge*

Centulensis. Ce texte assez long (54 vers) parle d'un pape dont le nom n'est pas exprimé, mais qu'on a cru d'abord être Libère. Confesseur puissant, prêtre saint, tels sont les épithètes qu'on lui donne pour commencer. Après un bref *curriculum vitæ,* on le montre assis sur le siège pontifical,

> Electus fidei plenus summusque sacerdos
> Qui nivea mente immaculatus papa sederes.

luttant, seul contre tous, pour la foi de Nicée, avec une constance intrépide; traîné en exil d'où il monte triomphant au ciel.

> Insuper exilio decedis martyr ad astra

pour y prendre place parmi les patriarches, les prophètes, les apôtres, les martyrs et répandre ses bienfaits sur tous ceux qui l'invoquent.— Fût-il démontré que cette inscription est celle du pape Libère, qu'il ne faudrait pas s'empresser de tirer des mots (*Liberius*) *immaculatus papa* une preuve que la conduite de ce pontife n'a jamais connu de défaillance. Comme le dit très bien L. Duchesne, à qui s'associe le P. Feder, « une épitaphe est une épitaphe; il faut y relever les bons sentiments inspirés par le défunt, et, pour le reste, en user avec beaucoup de discrétion. » *Libère et Fortunatien,* p. 74. Sans compter que l'on pourrait faire remarquer que l'auteur de l'inscription passe bien vite sur le point délicat et envoie directement son héros de l'exil dans le ciel. Cette dernière circonstance est bien faite d'ailleurs pour éveiller les soupçons sur l'attribution du texte anonyme au pape Libère. F. X. Funk, qui est revenu plusieurs fois sur la question, pense que l'épitaphe serait celle du pape Martin Ier qui, lui, est mort en exil; cette attribution est au moins vraisemblable et cela suffit pour engager les critiques à ne pas trop urger la preuve d'innocence que certains croient trouver dans l'inscription signalée.

Mais fût-elle plus explicite encore, et les témoignages en faveur des vertus et des hauts faits du pape Libère fussent-ils plus nombreux, ils ne sauraient, en bonne critique, contrebalancer les dépositions très positives que nous avons d'abord entendues. Les successeurs de Libère n'avaient aucune raison pour ternir la mémoire d'un pape dont, après tout, on pouvait dire qu'il avait, en des circonstances difficiles, rendu service à l'orthodoxie nicéenne. Dans les milieux romains qui se rallièrent à Libère et plus tard à Damase, on n'avait nulle envie d'éplucher de trop près les raisons qui avaient amené le retour du pape dans sa ville. Il y avait tant de gens, après Rimini, qui avaient intérêt à ce que l'on ne fouillât pas trop le passé! En Orient, saint Basile avait dû glisser sur bien des choses pour constituer le parti qui assurerait le triomphe de Nicée; et l'on ne voit pas non plus pourquoi saint Ambroise se serait montré rude à l'endroit du pontife qui avait donné le voile à sa sœur Marcelline. Et quant à la joie que le peuple romain témoigna à retrouver Libère, on la comprend sans peine. Ce n'est pas le populaire qui pouvait saisir les nuances qui séparaient les diverses formules de Sirmium. On lui avait enlevé un pape qu'il chérissait; on l'avait remplacé par un intrus dont les accointances avec les ariens n'inspiraient que de la méfiance. Le jour où Libère rentra, nul ne se posa de longues questions pour savoir de quel prix il avait payé son retour; on l'acclama et l'on chassa l'antipape. Et si la *Chronique* de Jérôme n'était venue révéler un peu plus tard les collusions auxquelles s'était prêté Libère, la mémoire de l'exilé de Bérée aurait continué à être vénérée dans Rome.

De l'audition très impartiale des divers témoignages à charge et à décharge, il semble donc résulter que Libère a été amené à un moment ou à l'autre, durant son exil, à des concessions regrettables sur la doctrine. De quelle nature furent ces concessions, c'est la seconde question qu'il faut résoudre.

2° *De quelle nature furent les concessions de Libère?* — Suivant Athanase et Jérôme, Libère a souscrit quelque chose, un formulaire sans doute (l'on sait quel rôle ces symboles de foi ont joué à cette époque). En même temps, il s'est séparé de la communion de l'évêque d'Alexandrie et l'on se rappelle toute l'importance que l'empereur attachait au fait qu'Athanase fut abandonné par tous les évêques de l'empire. Or il circule, depuis les années 360, plusieurs lettres attribuées, à tort ou à raison, au pape Libère où il est expressément parlé de la signature d'un formulaire et de la répudiation d'Athanase. Si ces lettres sont authentiques, elles donnent tout naturellement la réponse à la question que nous nous sommes posée.

1. *Authenticité des quatre lettres attribuées à Libère.* — Les lettres en question, au nombre de quatre, sont contenues dans le recueil désigné jusqu'à présent sous le titre de *Fragmenta historica* qui nous est arrivé sous le nom de saint Hilaire, et à qui le dernier éditeur, le P. Feder, a proposé de donner le nom beaucoup plus exact de *Collectanea antiariana parisiensia.* Voir l'essentiel sur la question littéraire à l'art. HILAIRE, t. VI, col. 2404-2108. La démonstration que donne le P. Feder de l'origine hilarienne de tous ces fragments semble devoir s'imposer de plus en plus. Or cette question d'origine est capitale pour déterminer l'authenticité des pièces attribuées à Libère.

Sous le titre *Adversus Valentem et Ursacium libri,* l'évêque de Poitiers rédigea à diverses reprises un récit des événements qui se déroulèrent en Occident depuis le concile de Sardique jusqu'après celui de Rimini. L'ouvrage, publié en plusieurs fois, consistait essentiellement en une série de documents réunis par des textes narratifs destinés à les introduire, à les commenter brièvement, à en montrer la liaison et l'importance. Ce livre n'est pas conservé, mais seulement les extraits qu'en avait fait un chercheur anonyme, désireux de rédiger une histoire de l'arianisme, vers la fin du IVe siècle. Ces extraits n'ont pas été mis en œuvre, mais négligemment rassemblés par un scribe qui les trouva dans les papiers de l'anonyme. C'est à eux que nous devons non seulement les quatre lettres que nous allons discuter, mais la plupart des épîtres de Libère considérées par tout le monde comme authentiques et d'après lesquelles nous avons écrit l'histoire du pontificat. En bonne logique, il n'y a pas de raison *a priori* pour que l'on mette une différence entre les lettres gravement accusatrices pour Libère et celles qui lui font honneur. Hilaire, qui transmet avec impartialité les unes et les autres, prend d'ailleurs soin de faire remarquer, au moins quand il s'agit des trois dernières lettres incriminées, qu'elles s'opposent aux démonstrations antérieures du pape : *Post hæc omnia quæ vel gesserat vel promiserat Liberius, universa in irritum deduxit scribens prævaricatoribus Arianis hæreticis.* Feder, p. 167-168. Nous reviendrons d'ailleurs sur la valeur de ces *textes narratifs.* Étudions successivement les lettres.

a) La lettre STUDENS PACI, doit être considérée à part des autres; elle n'est connue que par les *Collectanea,* tandis que les trois suivantes sont transmises par la plupart des collections canoniques anciennes (qui d'ailleurs les ont prises dans lesdits *Collectanea)*; elle n'est pas encadrée dans le même contexte historique; enfin son exégèse est laborieuse. Ces diverses raisons expliquent que, depuis Baronius, les critiques aient eu tendance à la séparer de ses sœurs. Nombre de ceux qui admettent l'authenticité de celles-ci, refusent de reconnaître celle-là; et les tentatives récentes

qui ont été faites pour refuser au pape la paternité des quatre épîtres incriminées sont parties du fait, considéré comme reconnu par tous, de l'inauthenticité de *Studens paci*. On a dit : *Studens paci* est certainement apocryphe ; les trois autres lettres forment bloc avec elle et doivent dès lors être rejetées comme elle.

Or, L. Duchesne et le P. Feder ont montré que les raisons invoquées par tant de critiques depuis le XVIIe siècle pour rejeter l'épître *Studens paci* ne sont pas péremptoires.

Autant que l'on peut restituer la contexture du IIe livre de l'*Adversus Valentem et Ursacium* d'Hilaire auquel notre texte est emprunté, l'ouvrage, destiné à raconter l'histoire des conciles de Rimini-Séleucie, mettait d'abord en évidence l'attitude qu'avait eue le pape Libère à l'endroit d'Athanase, et signalait les gestes qu'il avait faits pour ou contre l'évêque d'Alexandrie. La lettre *Studens paci* venait en tête, non pas nécessairement parce qu'elle aurait été écrite au début du pontificat, mais parce qu'elle témoigne de sentiments que Libère aurait manifestés à cette époque. Pour la reconstruction du livre, voir Feder p. 191-192.

La lettre est adressée à tous les évêques de l'Orient. Le pape y explique qu'il a reçu les missives que ces prélats avaient envoyées au pape Jules sur la question d'Athanase. Par désir de la paix et de la concorde des Églises et pour suivre les traditions, il a envoyé à Alexandrie deux légats avec mission d'enjoindre à l'évêque de venir s'expliquer à Rome; faute de quoi il serait séparé de la communion de cette Église. Les légats, à leur retour, ont annoncé le refus de l'évêque de comparaître. Le pape, dès lors, se rapportant aux termes de la lettre des orientaux, déclare séparer Athanase de la communion de l'Église romaine et vouloir rester en union avec tous les évêques de l'Église catholique. Feder, p. 155.

Il est trop évident que, si cette lettre était censée écrite au début du pontificat de Libère, elle constituerait un grossier anachronisme. Tillemont, qui la suppose authentique et écrite à ce moment même, est obligé d'admettre qu'elle n'a pas été, pour diverses raisons, publiée à cette date, mais plus tard seulement. Qu'on la suppose écrite au commencement de l'année 357, à Bérée, à une époque où Libère, fatigué de son exil, s'efforce de se concilier la bienveillance de l'épiscopat oriental, et tout s'éclaire. La lettre raconte, *et en ce point elle est sincère*, les hésitations qu'a d'abord manifestées le pontife romain à l'endroit du cas d'Athanase. Voir ci-dessus col. 632. Elle glisse très vite sur les années qui suivirent immédiatement, et durant lesquelles le pape est resté fidèle à l'évêque d'Alexandrie. Mais enfin, en dernière analyse, *denique*, Libère se résout à se rallier au sentiment de l'ensemble de l'épiscopat, entendons les orientaux et les occidentaux, *cum omnibus vobis et cum universis episcopis Ecclesiæ catholicæ*.

Et ceci n'est pas une hypothèse désespérée; elle est immédiatement suggérée par le texte narratif dont Hilaire fait suivre la lettre. Passons sur l'exclamation *ironique*, sur le sens de laquelle il est bien impossible de se méprendre : « *Quid in his litteris non sanctitatis, quid non ex metu dei eveniens est.* O lettre pleine de sainteté et tout inspirée par la crainte de Dieu (par opposition évidemment à la crainte des hommes à laquelle Libère sacrifie)! » Mais, continue Hilaire, elle n'atteignit pas son but; les deux évêques Potamius de Lisbonne et Épictète de Centumcellæ (dont on constate par ailleurs la présence simultanée à Sirmium en 357), ne voulurent rien entendre (les deux prélats arianisants et bien en cour ont dû remontrer à l'empereur que les concessions de Libère étaient insuffisantes). L'évêque Fortunatien, ami du pape, essaya bien d'intéresser à sa cause un certain nombre de collègues; il n'aboutit à rien. La suite du texte narratif, d'ailleurs fort difficile à comprendre, semble faire allusion à la lettre des quatre-vingts évêques égyptiens, que cite Libère dans sa lettre à Constance, Jaffé, n. 212, Feder, p. 89-93; le texte était sans doute destiné à l'introduire.

Ainsi entendus, la lettre *Studens paci* et le texte narratif qui l'accompagne ne présentent aucun critère interne d'inauthenticité. Supposons-la écrite par Libère au début de 357, elle énonce simplement le fait qu'*à cette date* le pape, revenant à ses premières préventions contre la personne d'Athanase, rompt la communion avec lui et entre en rapports avec les évêques qui ont condamné le vieux lutteur. Hélas! à ce moment, c'est presque l'unanimité de l'épiscopat. En d'autres termes, après une vingtaine de mois d'exil, Libère renonce à la courageuse attitude qu'il avait maintenue jusque-là. Mais, à cette date, cette concession *in extremis* ne le sauve pas, comme l'indique le texte narratif; il devra aller plus loin, et c'est une capitulation ultérieure que vont enregistrer les lettres suivantes.

b) Le groupe des trois autres lettres. — Leur authenticité est admise par un grand nombre de critiques catholiques, à commencer par Baronius; et, pour le dire en passant, je ne comprends pas comment Krüger a pu écrire : « Les chercheurs catholiques sont unanimes à les considérer comme inauthentiques. » Art. *Liberius* dans *Protest. Realenc.*, t. XI, p. 453, l. 57. La démonstration de cette authenticité a été faite en ces dernières années par L. Duchesne et le P. Feder d'une façon qui ne laisse rien à désirer.

Toutes trois sont introduites par un texte narratif que nous avons déjà signalé, où Hilaire oppose à la première attitude du pape, si pleine de résolution et de courage, la triste défaillance que le désir de voir cesser son exil finit par lui arracher.

a. La lettre PRO DEIFICO, Feder, p. 168-170, adressée aux évêques orientaux se relie très logiquement à la précédente *Studens paci*. — Libère, à qui l'on a dû objecter, au reçu de celle-ci, qu'il avait mis quelque délai à se séparer d'Athanase (le *denique* était venu bien tard!), s'efforce d'expliquer ses atermoiements. Il avait été arrêté par la considération de la sentence rendue par Jules, son prédécesseur. Mais depuis, au jour où il a plu à Dieu, la lumière s'est faite dans son esprit, il a compris la justice de la sentence des orientaux, il s'y est rallié; et il a rédigé une lettre que Fortunatien a portée à la cour, et qui lui a notifié la condamnation d'Athanase. Il répète donc qu'il se sépare de la communion de celui-ci et qu'il veut entrer en relations ecclésiastiques avec tous les évêques d'Orient. Et, pour bien montrer ses sentiments, le pape ajoute qu'il a souscrit une profession de foi arrêtée à Sirmium et que lui a soumise Démophile, évêque de Bérée. Cette profession, il l'a souscrite de tout cœur : *hanc ego libenti animo suscepi, in nullo contradixi, consensum accommodavi, hanc sequor, hæc a me tenetur.* La lettre se termine sur une larmoyante requête : que l'on veuille bien faire en sorte que son exil prenne fin et qu'il puisse retourner au siège qui lui a été confié par Dieu.

Le passage où Libère annonce qu'il a signé la profession de foi de Sirmium est, dans le ms., haché d'interruptions où s'exprime la colère de celui qui transcrit cette triste défaillance : *anathema tibi a me dictum Liberi; iterum tibi anathema et tertio, prævaricator Liberi.* Il n'y a pas de raisons suffisantes pour considérer ces interruptions comme étant le fait d'Hilaire (l'une d'elles l'exclut formellement : *sanctus Hilarius illi anathema dicit!*); elles peuvent être le fait d'un copiste postérieur, ou de l'excerpteur qui avait rassemblé ces fragments.

Par contre, on ne peut guère refuser à Hilaire la paternité du texte narratif qui suit. Celui-ci nous ren-

seigne sur les origines du symbole de Sirmium, qualifié par Libère au cours de la lettre de *fides catholica* et que le texte appelle tout crûment une *perfidia.* Il ne faut pas se hâter, nous l'avons dit plus haut, col. 639, de traduire *perfidia,* sans plus, par *hérésie :* c'est tout au moins quelque chose qui n'est pas conforme à l'orthodoxie scrupuleuse. Cette remarque a son importance. Nous dirons en effet qu'il est certain, d'après la liste ici donnée des auteurs de la formule incriminée, qu'il ne peut s'agir que de la première formule de Sirmium, de 351. Or, dans le *De synodis,* Hilaire a proposé de ce texte une interprétation orthodoxe. C. XXXVIII sq., *P. L.,* t. X, col. 509 sq. Comment, a-t-on dit, Hilaire peut-il qualifier en 360 de *perfidia* une profession de foi qu'il s'efforce en 358 de ramener à l'orthodoxie ? On en a conclu à l'inauthenticité du texte narratif, et dès lors de l'épître qu'il encadre. — C'est aller un peu vite en besogne. Rien que l'énoncé de ces deux dates, 358, 360, aurait dû faire réfléchir les critiques. En 358, au plus fort de la réaction homœousienne contre les arianisants trop compromis, Hilaire, avec infiniment de raison, s'efforce d'éviter tout ce qui pourrait compromettre les bonnes relations avec Basile d'Ancyre. Il met l'accent sur tout ce qui peut unir, il glisse sur ce qui peut diviser. En 360, après les tristes événements de Rimini, Séleucie, Niké et Constantinople, dans l'état d'exaspération dont témoigne l'*Adversus Constantium,* il peut juger sévèrement la formule de 351, l'appeler une trahison, *perfidia;* elle l'est en un sens, puisqu'elle consacre l'abandon de l'*homoousios* nicéen; elle l'est surtout parce qu'elle est le premier anneau de cette chaîne de capitulations successives qui aboutiront à l'arianisme officiel de Rimini-Séleucie. Et qu'un pape, qui s'est montré d'abord le ferme défenseur de l'orthodoxie, puisse appeler *fides catholica* un document suspect par ses origines, suspect par son contenu, voilà qui est bien fait pour justifier le mot d'Hilaire : *Perfidiam quam dicit Liberius catholicam, hi sunt qui conscripserunt.*

La lettre *Pro deifico* ne présente par ailleurs aucune trace d'inauthenticité; son contenu se raccorde bien, tant aux renseignements fournis par Athanase, Jérôme, la *Collectio Avellana,* qu'aux données des autres lettres. Nous la considérons donc comme un document émané de la plume du pape Libère. Nous aurons seulement à préciser plus loin l'exacte portée des concessions dont elle fournit le témoignage.

b. La lettre QUIA SCIO VOS, Feder, p. 170-172, adressée aux évêques illyriens Ursace (de Singidunum), Valens (de Mursa), Germinius (de Sirmium), se meut exactement sur le même plan que la précédente. Celle-ci n'avait pas opéré immédiatement tout l'effet attendu. S'adressant aux trois évêques qui étaient le plus en faveur à la cour de Sirmium, le malheureux pape les supplie d'intercéder pour lui auprès de l'empereur. Dans l'entourage du souverain, on avait trouvé sans doute que le pape avait mis du temps à signifier aux orientaux son abandon d'Athanase. Son retard, dit la lettre, s'explique par les négociations qu'il a d'abord voulu mener pour faire rappeler d'exil et les légats qu'il avait jadis envoyés à la cour (à Milan sans doute en 355), et les évêques déportés à ce moment-là. Explications confuses et embarrassées, a-t-on dit. Hélas! ce n'est pas d'ordinaire sur le mode triomphal que l'on chante la palinodie. Et si l'on admet une capitulation de Libère, au début de 357, on comprend assez tout le mal que le pauvre pape se donne pour apporter un semblant de cohérence à une conduite qui n'en présentait guère.

c. La lettre NON DOCEO enfin, Feder, p. 172-173, rentre aussi très bien dans la série des événements que nous connaissons par ailleurs. Elle est adressée à ce même Vincent de Capoue dont jadis, après les collusions de celui-ci à Arles, Libère avait désapprouvé la conduite. Cf. Jaffé, n. 210. Après lui avoir brièvement rappelé les peines qu'il souffre, le pape croit devoir lui indiquer en peu de mots qu'il a pris enfin son parti d'abandonner Athanase et d'entrer en communion avec les orientaux. Maintenant qu'il est en paix avec tout le monde, il n'a plus qu'un désir, celui de rentrer à Rome. Que Vincent réunisse les évêques de Campanie, les mette au courant de tout et leur suggère d'adresser une pétition à l'empereur, *de quo possim et ego de tristitia liberari.* On n'a rien objecté de sérieux contre l'authenticité de ce document; il est pauvre de style et lamentable de fond. N'est-ce pas vraiment ce qui convenait en la circonstance ? Par ailleurs, Sozomène parle d'une ambassade d'occidentaux qui, en 358, arriva à Sirmium. Ne serait-ce pas celle dont Libère dans sa lettre suggérait l'envoi ?

En résumé, l'examen interne des quatre lettres expressément attribuées par Hilaire au pape en exil ne révèle rien qui soit de nature à les faire considérer comme apocryphes, puisque dans l'ensemble les événements qu'elles rapportent nous sont relatés par ailleurs en des documents qui semblent bien n'en pas dépendre. D'autre part, la comparaison stylistique de ces pièces avec d'autres lettres certainement libériennes, loin de leur être défavorable accuse une très nette parenté d'expressions. Voir le détail dans Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers,* I, p. 175-178. L'hypothèse la plus simple, la plus vraisemblable, consiste donc à les regarder comme émanées de la plume du pape Libère.

Il est vrai que, dès le XVIIIe siècle, l'on a imaginé une hypothèse toute différente. Si elle pouvait se démontrer, elle innocenterait définitivement le pape. Elle procède exactement à l'inverse de la marche que nous avons suivie. Nous avons commencé par recueillir dans les écrivains contemporains de Libère la preuve que ce pontife eut, à un moment donné, un instant de faiblesse; et, pour établir ce point, nous n'avons fait aucun état des lettres libériennes et du texte narratif qui les encadre. Les auteurs dont nous parlons, Hefele, M. Saltet, Mgr Batiffol, à la suite de Stilting dans les *Acta Sanctorum,* au 24 septembre, commencent par démontrer (ou par admettre comme démontrée) l'inauthenticité des lettres. Ces pièces sont des faux qui, pour en avoir imposé de très bonne heure aux catholiques, n'en valent pas mieux pour cela. Fabriquées pour faire croire à une capitulation du pape, les quatre lettres ont été connues de Jérôme qui leur a emprunté sa notice sur la chute de Libère *(Chronique)* et sur le rôle de Fortunatien *(De vir. ill.)*; elles ont été recueillies sans méfiance par l'excerpteur des *Fragmenta historica,* lequel n'a rien à faire avec Hilaire. Tout ceci est postérieur de plus de vingt ans aux événements et ne saurait aller à l'encontre des témoignages qui sont favorables à Libère. Reste, il est vrai, la déposition si explicite qu'on lit dans l'*Historia arianorum* d'Athanase et dans l'*Apologie* du même auteur. Mais tout tend à prouver qu'il s'agit là d'interpolations introduites dans les œuvres primitives qui n'en portaient pas trace. Et pour ce qui est de la pièce n. 1 de la *Collectio Avellana,* œuvre de parti et du parti même qui est vraisemblablement responsable de la mise en circulation des faux libériens, son témoignage est à tenir pour non avenu : il se confond en réalité avec celui des lettres mêmes dont le caractère apocryphe a été démontré. En résumé, Libère est un calomnié, et la démonstration qu'on vient de résumer, n'a d'autre but que de le réhabiliter pleinement.

Nous ne pouvons songer à discuter dans le détail une hypothèse qui paraît actuellement en recul manifeste. Les divers auteurs qui l'ont successivement perfectionnée n'ont pas réussi, nous semble-t-il, à démon-

trer l'inauthenticité des lettres libériennes; ils n'apportent aucune preuve qu'une interpolation se soit produite dans l'œuvre d'Athanase; surtout ils ne tiennent nul compte de l'attribution à Hilaire des *Fragmenta historica* ou plus exactement des livres *Adversus Valentem et Ursacium* dont l'origine hilarienne semble hors de conteste. Or, c'est ici le point capital.

Car en l'état actuel de l'hypothèse, ce ne sont pas les ariens que l'on fait responsables du faux. Comme le dit très bien le P. Feder, quel but aurait poursuivi l'arien falsificateur des lettres ? Dans les milieux arianisants d'Antioche, on avait fait courir le bruit que Libère avait souscrit, comme Osius, la formule anoméenne de 357. Tant qu'à imputer une défaillance au pape, ne fallait-il pas aller jusqu'au bout et lui attribuer clairement la signature de ce formulaire ? Au lieu de cela, le faussaire lui fait donner sa signature à un symbole qui se réclame de Basile d'Ancyre, le plus redoutable adversaire des anoméens. — Les ariens étant exclus, il reste, à l'extrême droite des catholiques, les lucifériens, qui, paraît-il, n'ont pas toujours reculé devant les falsifications littéraires. Mais il n'y a de parti luciférien qu'après 362; les fausses lettres libériennes n'ont donc pu être fabriquées qu'après cette date; et nous voici amenés à supposer deux interpolations dans les œuvres d'Athanase, à contester l'attribution à Hilaire des fragments historiques, à faire de l'auteur de la pièce n. 1 de la *Collectio Avellana* (qui n'a rien de commun avec le *Libellus precum*, pièce n. 2, certainement luciférienne) un écrivain défavorable à Libère, alors que, nous l'avons dit plus haut, il est nettement antifélicien, et plutôt favorable au pape dépossédé. Décidément, cette solution du problème manque d'élégance et s'alourdit de multiples démonstrations qui ne satisfont pas toutes l'esprit. Retenons la réponse la plus simple : admettons l'authenticité du témoignage d'Athanase, l'attribution à Hilaire des *Fragmenta*, l'authenticité des lettres libériennes qui en découle; convenons que Jérôme, présent à Rome en 358, a pu savoir quelque chose des raisons qui ont permis au pape de rentrer dans sa capitale; qu'il a pu savoir à Aquilée quelque chose du rôle joué par Fortunatien. Tout cela est fort bien lié, d'une grande simplicité et d'une belle élégance. C'est la solution qui paraît réunir le maximum de vraisemblance.

2. *Nature exacte des concessions faites par le pape Libère.* — Admise l'authenticité des lettres libériennes, la question est relativement facile à résoudre. De son aveu même, Libère a souscrit deux choses : l'abandon d'Athanase, d'une part, et de l'autre un symbole de foi.

La première concession, l'abandon d'Athanase, ne tirerait pas de soi à conséquence. Dans le procès fait à l'évêque d'Alexandrie, les griefs d'ordre personnel et administratif étaient, à première vue, la chose essentielle. Que Libère, sur ce point, se soit déjugé, cela pourrait n'avoir, en soi, rien de bien compromettant. Le seul reproche qu'on soit en droit de faire au pape, c'est d'avoir abandonné Athanase après s'être bien rendu compte, comme il l'avait reconnu lui-même, que les ennemis de l'évêque d'Alexandrie ne cherchaient à abattre en lui que le défenseur du consubstantiel nicéen. Ainsi, l'excommunication de l'Alexandrin avait comme contre-partie la reconnaissance de toute la faction qui, depuis vingt ans, poursuivait par tous les moyens la revision du symbole de Nicée. Et ceci était infiniment plus grave. Il est vrai que l'ensemble de l'épiscopat auquel se rallie finalement Libère représente une singulière bigarrure d'opinions. Seule, la profession de foi qu'il a signée nous renseignera sur la portée exacte des concessions dont l'abandon d'Athanase n'était que le symbole.

Quelle est donc cette *fides quæ Sirmio a pluribus fratribus et coepiscopis nostris tractata, exposita et suscepta est*, qui, suivant la lettre *Pro deifico*, a été présentée par Démophile de Bérée à la signature de Libère, et que celui-ci a souscrite *libenti animo* comme étant vraiment catholique? Il ne peut y avoir d'hésitation qu'entre la première formule de Sirmium (351) et la deuxième (357). La troisième, celle de 358, est certainement exclue par sa date, car, nous le dirons tout à l'heure, la « capitulation » de Libère doit se placer en 357, et nous verrons par ailleurs qu'en 358 il sera appelé à collaborer à la troisième formule dans des conditions qui lui font le plus grand honneur.

Les critiques du XVIIe siècle étaient encore très partagés sur la question. Voir Tillemont, *Mémoires*, t. VI, p. 419 et 771. Et, chose intéressante à signaler, on voit le jésuite Petau être d'accord avec le protestant Blondel et le gallican Ellies Du Pin, pour imputer à Libère la signature du formulaire de 357, c'est-à-dire du symbole de foi anoméen. Tillemont lui-même reste hésitant : « Après tout, dit-il, je ne vois rien qui nous empêche absolument de diminuer un peu la faute de Libère, mais il est peut-être plus sûr de demeurer dans le doute. » *Loc. cit.*, p. 771.

Une appréciation plus exacte du texte narratif qui suit la lettre *Pro deifico* permet, semble-t-il, de trancher la controverse d'une manière définitive. Après avoir cité la lettre du pape, Hilaire, pour bien marquer le caractère de la concession faite par celui-ci, ajoute : « Or voici les noms de ceux qui avaient rédigé ce formulaire. » Suivent vingt-deux noms d'évêques. Dans plusieurs mss., la liste se termine par ces mots : *requirendum omnes hæretici;* que je comprends : « on peut vérifier : tous sont des hérétiques. » Mais il ne paraît pas que cette remarque soit de la main d'Hilaire, et le P. Feder la considère comme analogue aux exclamations indignées qui interrompent la seconde partie de la lettre. Mais ceci n'a qu'une importance restreinte. L'essentiel est d'identifier les noms, ce qui est facile pour un certain nombre. Cf. Feder, *Studien zu Hilarius*, II. *Bischofsnamen und Bischofsitze bei Hilarius*. Relevons seulement les premiers : Narcisse (de Néronias), Théodore (d'Héraclée), Basile (d'Ancyre), Eudoxe (de Germanicie) Démophile (de Bérée), Cécropius (de Nicomédie), Silvain (de Tarse), enfin les deux inévitables, Valens et Ursace, qui sont à tous les conciles de cette époque. Or, on sait que Théodore d'Héraclée était mort en 355; sa seule mention exclut donc le deuxième symbole rédigé en 357; d'autre part, la présence de Basile d'Ancyre nous est un sûr garant qu'il ne peut s'agir de la réunion anoméenne de 357. La seule difficulté que l'on ait pu produire, dans le passé, est tirée du fait qu'Hilaire, dans le texte narratif qualifie de *perfidia* un symbole dont il démontre ailleurs qu'il peut recevoir une explication orthodoxe. Nous avons répondu plus haut à cette difficulté, voir col. 649.

La première formule de Sirmium peut, en effet, être considérée à un double point de vue. En soi, elle vise Photin de Sirmium et, derrière lui, Marcel d'Ancyre. Le premier est indéfendable; le second, bien que réhabilité à Sardique, sera lâché un jour par Athanase lui-même. Pour le moment, en 351, en condamnant ces personnages, on pensait bien atteindre Athanase, l'ami de Marcel, et l'*homoousios* nicéen, considéré comme susceptible d'une interprétation sabellianisante. Le texte de 351 ne fait d'ailleurs que reproduire la quatrième formule du synode d'Antioche, dit *In encæniis*, de 341, où l'on ne voulait pas de bien à Athanase. Textes dans Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3e édit., § 160 et 156. Tous deux rentrent dans cette série de formulaires eusébiens que l'on proposa, durant vingt ans, de substituer au Symbole de Nicée, et d'où

'on a fait disparaître les expressions qui devaient couper court à toutes les tentatives arianisantes : γεννηθέντα... ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί. Considérées dans ce qu'elles disent, beaucoup de ces formules sont orthodoxes, et cela est vrai tout spécialement du symbole de 351; considérées dans ce qu'elles passent sous silence, dans ce qu'elles omettent délibérément, elles laissent planer sur ceux qui les ont mises en circulation, sur ceux qui les ont souscrites de regrettables soupçons. Que dirait-on d'une *Profession de foi de Pie IV*, où des mains expertes auraient arraché la croyance en la transsubstantiation? Si, comme tout semble le démontrer, Libère a mis sa signature au bas du document en question, on ne saurait l'innocenter d'une faute grave. Baronius, qui ne transige pas avec l'orthodoxie, n'hésite pas à parler d'hérésie. Nous n'irons pas jusque-là.

Il est inutile de démontrer, après ce que nous avons dit, que le pape Libère n'a pas souscrit la formule de 357, nettement subordinatienne. Texte dans Hahn, § 161. La meilleure preuve que l'on en puisse donner c'est la reconstitution des événements qui se sont passés en cette même année. La « capitulation » de Libère doit se placer au début du printemps, car, lors de son séjour à Rome en mai, Constance y fait déjà allusion : « Libère vous reviendra meilleur qu'il n'est parti, » dit l'empereur au peuple romain. A ce moment donc, le souverain était décidé à renvoyer le pape dans sa ville épiscopale. Mais comment se fait-il que cette promesse n'ait été tenue que l'année suivante au cours de l'été? C'est que, dans l'intervalle, de multiples revirements se sont accomplis dans l'esprit si mobile de Constance. Rentré à Sirmium à l'été de 357, celui-ci donna l'ordre de faire venir Libère à la cour, dans l'intention sans doute de le renvoyer à Rome. Mais, quand le pape arrive auprès du souverain, un changement considérable vient de s'accomplir. Les anoméens les plus intransigeants sont parvenus à entraîner à leurs vues Valens, Ursace, Germinius, toujours prêts aux pires compromissions et tout-puissants à la cour. C'est dans ce milieu que se rédige le formulaire de 357, que l'on aura l'invraisemblable impudence de faire patronner par le vieil Osius. On peut juger si, pour tout ce monde, les concessions arrachées à Libère quelques mois plus tôt retardaient. Sans doute le pape fut-il, tout comme Osius, sollicité de mettre sa signature au bas de la formule hérétique. Plus ferme que le vieil évêque de Cordoue, auquel son grand âge doit faire beaucoup pardonner, Libère refusa. Au lieu de reprendre immédiatement le chemin de Rome, il dut séjourner à la cour, en attendant une occasion plus favorable.

Celle-ci n'allait pas tarder à se présenter. L'impudence anoméenne avait suscité, dans tous les milieux qui n'étaient pas gagnés à l'arianisme strict, la plus vive répulsion. Au début de 358, on vit arriver à Sirmium l'évêque d'Ancyre, Basile, porteur des décisions doctrinales arrêtées en un concile qui comprenait un grand nombre d'évêques orientaux. Ces anathématismes répudiaient énergiquement l'anoméisme qui était en passe de devenir la religion officielle de Constance. Basile manœuvra si bien que le souverain fut ébranlé. Des mesures furent immédiatement prises pour enrayer à Antioche le triomphe de l'arianisme, le formulaire de 357 fut retiré. Il s'agissait maintenant pour Basile de rallier l'ensemble de l'épiscopat hostile aux ariens notoires à cette attitude nouvelle. Libère, toujours présent à la cour de Sirmium, comprit toute l'importance de ce changement de front, qui aurait pu amener la victoire décisive de la saine doctrine. Depuis un an, il était en communion avec ces évêques orientaux dont Basile était le représentant le plus actif. Libère n'hésita pas à entrer dans les vues de l'évêque d'Ancyre. Le récit, très clair sur ce point de l'historien Sozomène nous le montre en collaboration étroite avec le porte-parole des Orientaux. Voir ci-dessus, col. 641. Le pape accepte, il est vrai, la formule homœousienne de Basile; mais cette formule représente un énorme progrès par rapport non seulement au symbole anoméen de 357, mais même par rapport à la formule imprécise et douteuse de 351. Texte dans Hahn, § 163. Sozomène, qui envisage les événements au point de vue de la plus stricte orthodoxie, semble juger assez sévèrement la conduite de Libère qui aurait prêté les mains à ces diverses compromissions. Voir ci-dessus, col. 642. En réalité ces tractations, dont le détail est difficile à reconstruire, étaient un premier triomphe pour la vérité, surtout si l'on pouvait être absolument sûr de l'affirmation de l'historien, suivant laquelle Libère aurait ajouté au symbole de 358 une déclaration condamnant ceux qui ne voulaient pas reconnaître la parfaite similitude du Fils avec le Père : τοὺς μὴ κατ' οὐσίαν καὶ κατὰ πάντα ὅμοιον τῷ Πατρὶ τὸν Υἱὸν ἀποφαίνοντας.

Cet accord fort légitime entre le pape et l'évêque d'Ancyre explique bien comment les homœousiens triomphants ont pu contribuer au retour de Libère à Rome : « Ils écrivirent à Félix, qui gouvernait alors l'Église romaine, et au clergé de cette ville qu'ils eussent à recevoir Libère; que les deux évêques occuperaient ensemble le siège apostolique et feraient d'accord les fonctions sacerdotales. » Sozomène, *H. E.*, IV, xv, *P. G.*, t. LXVII, col. 1152. Plus tard, au concile de Séleucie, les homéens, en possession de la faveur officielle, feront un lourd grief à Basile d'Ancyre de cette solution bâtarde et le rendront responsable des troubles qu'elle causa dans l'Église romaine. Sozomène IV, XXIV, col. 1192.

Cette reconstruction des événements qui, seule, tient compte de toutes les données d'un problème assez complexe, permet de préciser au mieux la culpabilité du pape Libère. Sa vraie faiblesse n'est pas celle que lui reproche Sozomène. La signature du formulaire de 358 et les tractations avec Marcel d'Ancyre ont eu pour contre-partie l'amendement très orthodoxe que Libère a fait accepter. Sa vraie faiblesse se place un an plus tôt, quand, au début de 357, le pape abandonne Athanase, entre en communion avec des personnages suspects et signe un formulaire de provenance douteuse. Cette faiblesse, qui d'ailleurs ne lui a pas obtenu sa grâce, Libère la rachète partiellement dès la fin de la même année en refusant de souscrire aux volontés des anoméens; il la rachète plus complètement encore en 358 par la fermeté avec laquelle il impose la répudiation de l'anoméisme. A vrai dire, les collusions avec Basile d'Ancyre et son parti fournirent au pape l'occasion de saisir plus exactement, et dans toute leur complexité, les questions de personnes et les questions de doctrine telles que des circonstances nouvelles vont les poser. Et ces rapports avec les grands chefs de l'homœousianisme ne seront pas sans influence sur la formation en Libère d'un état d'esprit nouveau qui lui permettra de refaire, après 362, l'unité catholique en Occident, de tenter de la refaire en Orient. Pour regrettable qu'elle soit, la faute commise par Libère au début de 357 a été sans influence sur le reste de sa carrière de pontife. Défaillance purement personnelle et d'ailleurs plutôt d'ordre moral que d'ordre intellectuel, elle n'a pu empêcher le pape, les circonstances étant redevenues normales, de s'acquitter de sa fonction d'arbitre de la foi; elle ne saurait, à plus forte raison, être tournée contre l'essentielle prérogative du Siège apostolique.

III. Histoire sommaire de la question de Libère. — L'énumération des principaux travaux

dans l'ordre chronologique nous permettra de marquer les étapes de la « question du pape Libère ». Nous ne signalerons d'ailleurs que les travaux les plus représentatifs.

1° *Travaux anciens.* — Nous les répartirons en deux groupes, ceux des partisans et ceux des adversaires de l'infaillibilité pontificale.

1. *Partisans de l'infaillibilité.* — Au début, les critiques qui s'occupent de la question n'hésitent pas à reconnaître la faute de Libère, tout en s'efforçant de montrer que celui-ci n'a pas été proprement hérétique et que, d'ailleurs, sa faute ne met en cause que l'homme et non le pontife. Au cours du XVIIIe siècle, on constate une tendance de plus en plus accentuée à innocenter plus ou moins complètement le pape. — Baronius, *Annales eccl.*, représente au mieux le premier de ces états d'esprit. Dans les deux premières éditions il traite l'ensemble de la question à l'année 357. Il connaît alors les trois lettres *Pro deifico*, *Qui ascio*, *Non doceo* par les collections canoniques, et il en accepte l'authenticité. Outre les textes d'Athanase, de Jérôme et des divers historiens, il connaît le *Libellus precum* avec ce qu'il appelle sa préface. Ces documents lui permettent d'écrire une histoire suffisamment cohérente. Malheureusement il ne se défie pas assez, au moins en dernière analyse, des légendes féliciennes. Le crédit qu'il a fini par accorder, un peu malgré lui, à ces textes que semblaient confirmer des découvertes archéologiques l'amène à des hypothèses compliquées. A partir de 1598, il connaît par les *Fragmenta historica* que vient de publier Nicolas le Fèvre la lettre *Studens paci;* il la discute à l'année 352, et en rejette l'authenticité dans la troisième édition, parce qu'il croit cette lettre écrite en 352. Il ne distingue pas bien non plus la deuxième et la troisième formule de Sirmium, que Pagi arrivera à bien débrouiller. Au point de vue théologico-canonique, et par suite de la confiance trop grande qu'il accorde aux documents féliciens, il résout ainsi la question des deux papes Libère et Félix II. La « chute de Libère » a, par le fait même, dépouillé le failli du souverain pontificat; dès lors Félix devient légitime, voir an. 357, n. 44 et 45; après la mort de Félix et la pénitence de Libère, celui-ci redevient pape de droit aussi bien que de fait, voir n. 58. — Sensiblement à la même date, et sans doute en dépendance de Baronius, Bellarmin résout le problème des deux papes de la même manière. *De romano pontifice*, l. IV, c. IX, édit. Vivès, t. II, p. 94-98. C'est aussi la solution adoptée par le cardinal du Perron, *Réplique à la réponse du sérénissime roi de la Grande-Bretagne*, Paris, 1620, p. 106-107. — Les travaux d'ordre général des érudits du XVIIe siècle font progresser les connaissances sur le cas de Libère; Petau dans son édit. des *Œuvres d'Épiphane*, 1682, t. II, p. 316, a une dissertation sur les conciles de Sirmium et d'Ancyre, il distingue les trois formules de Sirmium : « Si Libère, ce qui est possible, a capitulé, il n'a pu signer que la deuxième formule, celle qu'Osius a souscrite. » Il est intéressant de suivre les variations des bollandistes qui, au début, reconnaissent la culpabilité de Libère et à la fin aboutissent à l'innocenter. Au t. I d'avril, Anvers, 1675, dans la *Dissertatio prævia de veteribus catalogis pontificum romanorum*, p. XXXI, les auteurs (Henschius et Papebroch) imaginent Libère démissionnant à son départ pour l'exil, sauvegardant ainsi la légitimité de Félix. Dans le *Propylée* de mai, Anvers, 1685, le *Conatus chronologico-historicus* de Papebroch, p. 56*, s'efforce de ménager à la fois Félix et Libère. Le même Papebroch, au 2 mai, dans la *Vie de S. Athanase*, admet la culpabilité de Libère, la légitimité de Félix, et reconnaît, quoique avec des restrictions, le caractère authentique de la lettre *Studens paci*. *Act. Sanct.*, mai, t. I, Anvers, 1680, *Vie d'Athanase*, n. 223-231, 251. Boschius persévère sensiblement dans les mêmes idées, t. VII de juillet, Anvers, 1731. Au 23 juillet, il tente une réhabilitation en règle de l'antipape Félix, laquelle s'appuie sur une critique sans sérénité du *Libellus precum*, qualifié du titre de *fœtens cloaca;* il complique encore, à la suite de Bianchini, l'hypothèse relative aux rapports de Libère et de Félix. Même tendance dans la notice du prêtre Eusèbe, au 14 août. *Act. Sanct.*, août, t. III, Anvers, 1738, p. 166, 167. Mais Stilting, au t. VI de septembre, Anvers, 1757, inaugure la réhabilitation en règle de Libère, au 23 septembre, p. 572-632. La tactique est la même qui sera reprise par les auteurs modernes : démontrer que les *Fragmenta historica* ne méritent aucune confiance, rejeter l'authenticité des quatre lettres, prouver que les renseignements d'Athanase sont des interpolations, que Jérôme a été influencé par les faux mis en circulation sous le nom de Libère, que la préface du *Libellus precum* ne mérite aucune créance, bref établir que Libère n'a rien souscrit et qu'il n'est pour rien dans la troisième formule de Sirmium, malgré l'affirmation si explicite de Sozomène. Le cas de Félix est résolu, lui aussi, tout au rebours des solutions antérieures. Félix fut à coup sûr un intrus, mais, puisque la tradition le donne comme martyr, il faut bien qu'à un moment ou à l'autre il ait fini par reconnaître Libère, par prononcer la condamnation de Constance et des ariens, ce qui a pu lui valoir le martyre. La démonstration est conduite avec fougue et maltraite tous les « hypercritiques » qu'elle rencontre en chemin. C'est l'arsenal où peuvent se ravitailler tous les défenseurs de Libère.

Il n'est guère possible de dire jusqu'à quel point cette dissertation de Stilting a été influencée par quelques travaux antérieurs orientés dans le même sens : Livin de Meyer, *Causam Liberii et concilii Ariminensis non favere sed obesse causæ protestantium*, Louvain, 1719; P. Corgne, *Dissertation critique et historique sur le pape Libère dans laquelle on fait voir qu'il n'est jamais tombé*, Paris, 1726, revue et publiée en 1736, par le célèbre Languet de la Villeneuve de Gergy; F. A. Zaccaria, *Dissertatio de commentitio Liberii lapsu*, publiée pour la première fois dans l'édition, donnée par l'auteur, des *Dogmata theologica* de Petau, 1757.

2. *Adversaires de l'infaillibilité.* — Protestants d'une part, gallicans de toutes nuances de l'autre ne pouvaient que tirer parti du cas de Libère. Le protestant D. Blondel, *Traité historique de la primauté en l'Église*, Genève, 1641, examine la question, p. 110 sq., p. 480 sq. et conclut que Libère a certainement souscrit la deuxième formule de Sirmium. Dans le même sens, Jacobus Gothofredus, *Dissertationes in Philostorgum*, 1642, soutient le point de vue de l'écrivain arien; Matthieu de Larroque, *Dissertatio duplex*, I. *De Photino hæretico ejusque multiplici damnatione;* II. *De Liberio pontifice romano*, Genève, 1670, tourne la chute de Libère contre l'infaillibilité du siège apostolique et de l'Église en général. — Beaucoup, plus indépendants des questions confessionnelles, se montrent les critiques français de la fin du XVIIe siècle. Tillemont, *Mémoires*, t. VI, *Les ariens*, art. 48, 67, 69, etc., et note 55; t. VIII, *S. Athanase*, art. 64 et note 68, s'il n'est pas tendre pour Libère, a du moins le très grand mérite d'avoir débarrassé la question des difficultés que créait la légende félicienne. Tillemont accepte l'authenticité des quatre lettres, mais est d'avis que *Studens paci*, composée en 352, n'a pas été envoyée à ce moment: faute d'avoir bien distingué les diverses formules de Sirmium, il ne sait trop à quel symbole Libère a donné sa signature. Ellies du Pin, *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. II, p. 75, rejette *Studens paci*, mais croit, avec Petau, que Libère a souscrit à la deuxième formule de Sirmium. — Moins prudent, Bossuet, dans la *Defensio declarationis cleri gallicani*,

part. III, l. IX, c. XXXIII et XXXIV essaie de tourner le cas de Libère à sa fâcheuse distinction entre l'infaillibilité de l'Église romaine et celle des papes successifs (distinction *inter Sedem et sedentem*); sa critique historique en reste aux données de Baronius. Beaucoup plus nuancé est Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, t. IV, Paris, 1699; il donne résolument congé à l'intrus Félix qui n'est pas martyr, et allège ainsi la question de Libère; il prouve par ailleurs, *dissert.*, XXXII, p. 368 sq., que les quatre lettres sont authentiques, mais qu'elles ne sauraient prouver, comme l'ont dit Petau, Nicolas le Fèvre et Blondel, que Libère a souscrit la deuxième formule de Sirmium. Coustant, dans ses *Epistolæ roman. pontif.*, 1721, appendice, p. 34, rejette *Studens paci*, accepte les trois autres, comme l'avaient déjà indiqué ses notes dans l'édition de Saint Hilaire, parue en 1693.

2° *Travaux récents.* — On peut tenir pour étant sans importance un certain nombre de travaux parus au milieu du XIXe siècle et qui s'inspirent directement de Stilting. Quelques-uns sont cités dans U. Chevalier, *Répertoire, Bio-Bibliographie*, art. *Libère.* Bien que le nom de Libère ait été prononcé dans les polémiques antérieures au concile, par exemple dans les joutes théologico-historiques entre Mgr Dupanloup et Mgr Dechamps, il ne semble pas qu'il ait donné lieu aux mêmes luttes que celui d'Honorius, et qu'on y ait insisté dans les débats proprement conciliaires. Il est devenu tout à fait évident que le cas de Libère soulève un problème exclusivement historique, peut-être complexe, mais qui est sans aucun retentissement sur les questions proprement théologiques. Il convient donc de diviser ici les auteurs en partisans ou en adversaires de l'innocence de Libère. Parmi ces derniers, il faudrait faire une nouvelle distinction entre ceux qui admettent et ceux qui rejettent l'authenticité des lettres libériennes, car les deux questions ne sont pas absolument solidaires.

1. *Défenseurs de l'innocence de Libère.* — Hefele, *Histoire des Conciles*, peut compter parmi les défenseurs de Libère, bien qu'il admette la participation de celui-ci à la troisième formule de Sirmium. Son texte varie d'ailleurs un peu de la première édition, antérieure au concile du Vatican, à la deuxième qui lui est postérieure; pour la question de l'inauthenticité des lettres, Hefele se rallie sensiblement à la démonstration de Stilting. Dans sa traduction française de l'*Histoire des Conciles*, dom Leclercq critique assez vivement les positions de Hefele, t. I *a*, p. 908-928. — Jungmann, *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, Ratisbonne, 1881, p. 31-93. — L. de Feis, *Storia di Liberio papa e dello scisma dei semiariani*, Rome, 1894 (parue d'abord dans *Studi e documenti di storia e diritto*, de 1891 à 1894). — L. Saltet, *La formation de la légende des papes Libère et Félix*, dans le *Bulletin de litt. eccl.*, 1905, p. 222-236 et *Les lettres du pape Libère de 357*, *ibid.*, 1907, p. 279-289, est le plus habile des modernes défenseurs de Libère, sa démonstration vise surtout les lettres prétendues libériennes, qu'il démontre apocryphes principalement par l'analyse littéraire. — F. Savio, S. J., *La questione di papa Liberio*, Rome, 1907, *Nuovi studi sulla questione di papa Liberio*, 1909, *Punti controversi nella questione del papa Liberio*, 1911, compromet sa démonstration par des conjectures chronologiques qui ne sont pas toutes heureuses. Dom Chapman, *The contested letters of Pope Liberius*, dans *Revue bénédictine*, janvier, avril, juillet 1910, s'appuie également sur la critique littéraire des épîtres de Libère pour en démontrer l'inauthenticité, ses remarques très subtiles ne sont pas toujours convaincantes. — P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1911, p. 462 sq., tient pour démontrées, sans d'ailleurs les discuter, les conclusions de L. Saltet.

2. *Partisans de la culpabilité de Libère.* — Ils se rencontrent aussi bien parmi les catholiques que parmi les protestants. — Parmi ces derniers, il convient de remarquer G. Krüger, art. *Liberius*, dans la *Protest. Realencyclopädie*, t. XI, 1902, p. 450 sq. qui, tout en regardant comme plus vraisemblable l'inauthenticité des lettres, croit cependant à une certaine « capitulation » du pape; par contre, J. Barmby, dans *Dict. of christian biography*, t. III, p. 714-724, admet l'authenticité des quatre lettres et dès lors la culpabilité de Libère.

I. von Dœllinger, *Papstfabeln des Mittelalters*, Munich, 1863, est très modéré dans ses appréciations sur la culpabilité de Libère et fait à grands traits l'histoire de la question. — Dans ces dernières années, la critique porte surtout sur les origines des *Fragmenta historica* et les garanties d'authenticité qu'ils présentent : Max Schiktanz, *Die Hilarius-Fragmente* (dissertation inaugurale), Breslau, 1905, donne une démonstration nouvelle de l'origine hilarienne des *Fragments*, démonstration qui sera reprise par le P. Feder, lequel a trouvé une partie de son argumentation dans dom A. Wilmart, L'AD CONSTANTIUM LIBER PRIMUS *de S. Hilaire de Poitiers*, dans *Revue bénédictine*, avril et juillet, 1907. Entre temps paraît : J. Turmel, *Le pape Libère*, dans *Revue catholique des Églises*, 1906, p. 593 (repris comme c. IX de l'*Histoire du dogme de la papauté*, Paris, 1908) et surtout L. Duchesne, *Libère et Fortunatien* dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire* de l'École française de Rome, 1908, t. XXVIII, p. 31 sq. Le P. Feder, S. J., préparant son édition de saint Hilaire, profite de tous ces travaux et publie en 1910 : *Studien zu Hilarius von Poitiers*, I. *Die sogenannten « Fragmenta historica » und der sogenannte « Liber I ad Constantium imperatorem » nach ihrer Ueberlieferung, inhaltlichen Bedeutung und Entstehung*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, *phil.-hist. Klasse*, t. CLXII, fasc. 4; c'est à l'heure présente l'étude la plus complète sur la question de Libère. — Le P. d'Alès, art. *Libère*, du *Dictionnaire apologétique*, t. II, 1911, semble se rallier à cette démonstration, bien que les conclusions de son article aillent à l'encontre des prémisses posées. Bonne discussion de tout l'ensemble par J. Zeiller, *La question du pape Libère*, dans le *Bulletin d'ancienne litt. et d'archéologie chrétienne*, 1913, p. 20-51; cf. du même : *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, Paris, 1918, p. 267, 281.

3. *L'inscription prétendue libérienne.* — Bien qu'elle n'ait pas l'importance que certains ont voulu lui attribuer, la question qui la concerne se rattache au problème général de Libère. Publiée par De Rossi, *Inscriptiones christianæ*, t. II, p. 83 et 85 (et dans Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. I, p. 209), cette inscription anonyme est commentée par De Rossi, *Elogio anonymo d'un papa*, dans *Bull. di arch. crist.*, 1883, p. 5-52, qui l'attribue à Libère. Cette attribution a été contestée par F. X. Funk, *Historisches Jahrbuch*, t. V, p. 424-436, qui fait valoir les raisons pour lesquelles il vaudrait mieux attribuer l'inscription au pape Martin Ier, opinion reprise dans les *Kirchengeschicht. Abhandlungen*, t. I, Paderborn, 1897, p. 391-420; l'attribution est contestée aussi par Th. Mommsen, *Die römischen Bischöfe Liberius und Felix II*, dans *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 1896-1897, série II, t. I, p. 167-179, qui tendrait à donner l'épitaphe plutôt à Félix II, opinion soutenue par Duchesne, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1897, t. III, p. 134-138. En tout état de cause, dit le P. Feder, on fera bien de ne pas insister sur les mots *immaculatus papa* de l'inscription.

SOURCES. — Elles ont toutes été signalées dans le corps de l'article, on va les classer ici par ordre chronologique. —

Les *lettres* de Libère ont été rassemblées par Coustant dans *Epistolæ roman. pontificum*, Paris, 1721, p. 421 sq. et appendice p. 95; reproduites dans *P. L.*, t. VIII, col.1 341-1386; elles sont classées et analysées dans Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, 2e édition, p. 32-36; on remarquera que la 2e édition met le signe dubitatif devant les 4 lettres dont nous avons discuté l'authenticité. — S. Athanase, *Hist. arian.*, 35-41, et *Apolog. contra arian.*, *P. G.*, t. XXV, col. 733-741 et col. 409. — S. Hilaire, *Collectanea antiariana parisina* (= *Fragmenta historica*) cités d'après l'édit. A. Feder, *S. Hilarii Pictaviensis opera*, pars. IV, dans le *Corpus* de Vienne, t. LXV, Vienne, 1916, (voir aussi, *P. L.*, t. X, p. 626 sq.); du même *Cont. Constantium*, 11, dans *P. L.*, *ibid.*, col. 577 sq.; cf. *De Synodis, seu de fide orientalium*, col. 479 sq. — *Collectio Avellana*, pièce n.1 sous le titre *Quæ gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos*, dans le *Corpus* de Vienne, t. XXXV *a*; cette pièce est souvent citée comme étant le préface du *Libellus precum*, requête adressée à Théodose par deux prêtres lucifériens, Faustin et Marcellin ; c'est sous le nom de ces deux derniers qu'elle est le plus souvent alléguée dans les auteurs des XVIe et XVIIe siècles, Baronius, Tillemont, les *Acta sanctorum*; mais la pièce *Quæ gesta sunt* n'a aucun rapport avec le *Libellus precum*, comme le montre l'étude détaillée de ladite *Collectio Avellana*. — S. Jérôme, *Chronique*, ad. an. 2365; *De vir. ill.*, n. 97, *P. L.*, t. XXVII, col. 501, t. XXIII, col. 697. — Rufin, *H. E.*, I, XXVIII, *P. L.*, t. XXI, col. 498. — Sulpice-Sévère, *Historia sacra*, II, XXXIX, *P. L.*, t. XX, col. 151.— Ammien Marcellin, *Rerum gestar.*, l. XV, c. VII, édit. Eyssenhardt, Berlin, 1871, p. 51-52. — Socrates, *H. E.*, II, XXXII-XXXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 293-324; Sozomène, *H. E.*, IV, VIII-XV, *ibid.*, col. 1125-1152; Théodoret, *H. E.*, II, XII-XV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1029-1043; Philostorge, *H. E.*, IV, III, édit. Bidez dans le *Corpus* de Berlin, p. 60. — *Gesta Liberii*, dans *P. L.*, t. VIII, col. 1387-1395. — *Acta Felicis*, dans Mombritius, *Sanctuarium*, édit. des bénédictins de Solesmes, t. I, p. 550; *Acta Eusebii presbyteri romani*, dans Mombritius, et dans Baluze, *Miscellanea*, t. II, Paris, 1769, p. 141; *Liber Pontificalis*, édit. L. Duchesne, t. I, p. 82-83, p. 207-211.

É. AMANN.

LIBÈRE DE JÉSUS, carme déchaussé, controversiste des XVIIe et XVIIIe siècles. — Libère de Jésus, dans le monde Étienne de Miliis, naquit à Bellinzago (Novare) en Italie, le 14 février 1646, de parents nobles : Jean Pierre de Miliis et Marie Gavitelli. Le 10 août 1670, il entra au couvent des Carmes déchaussés de Milan et fit d'excellentes études philosophiques et théologiques à Bologne; ensuite il fut nommé professeur de controverses au séminaire des missions de Saint-Pancrace à Rome, office qu'il remplit pendant trente-six ans. Innocent XII, connaissant sa vertu, sa sagesse et sa prudence, était plein d'estime pour lui et le nomma préfet des études au collège urbain de la Propagande. De fait, il était d'une vie religieuse exemplaire, très assidu aux offices du chœur, malgré ses travaux, et très fidèle à la retraite en cellule. Il était d'un calme et d'une sérénité incomparables, car jamais on ne l'a vu ni triste, ni mécontent. Il mourut à Rome, le 29 janvier 1719, à l'âge de 73 ans.

Ses œuvres parurent partiellement pendant sa vie à Rome. Une édition complète en fut faite, après sa mort, à Milan, chez Pierre François Malatesta et son successeur Joseph Mazzuchelli, 1743-1757, en 8 tomes in-fol., par les soins du P. Jean-François de Sainte Marie-Madeleine (Jean François a Tritio), C. D. Voici l'ordre des traités tels qu'ils se trouvent dans cette édition complète sous le titre de : *Controversiarum scholastico-polemico-historico-criticarum tomi octo* : le t. I, 1743, commence par un aperçu sur la vie du P. Libère de Jésus et ses œuvres par Nicolas Sormani, docteur de la Bibliothèque ambrosienne. Puis viennent les controverses posthumes sur la procession du Saint-Esprit, le purgatoire, les suffrages pour les défunts, les indulgences, l'état des âmes séparées du corps et l'état des corps; le t. II, 1744, posthume, comprend les controverses au sujet de Jésus-Christ et, en appendice, une étude critique sur l'authenticité des lettres de saint Clément Ier et des autres papes jusqu'à Sirice (pape de 384 à 398), et une dispute au sujet du pouvoir de l'Église sur les païens; le t. III, 1746, posthume, contient les controverses sur les sacrements en général et sur les sacrements de baptême, confirmation et eucharistie; le t. IV, 1748, donne, en deux parties, les controverses sur la pénitence : dans la première partie, il y a les controverses posthumes au sujet de la pénitence comme sacrement et comme vertu; dans la seconde partie, se trouvent les quatre controverses sur l'attrition et sa suffisance pour le sacrement de pénitence, controverses qui, du vivant de l'auteur, avaient été publiées ensemble avec celles sur la charité et la contrition parfaite sous le titre de *Fœdus timoris, et amoris Dei in ministerio sacramentalis reconciliationis hominis ad Deum*, Rome, 1713, in-fol. de XII-578 p.; le t. V, 1750, posthume, comprend les controverses sur les sacrements de l'extrême-onction et de l'ordre. Ce dernier traité est divisé en trois parties : dans la première, il est question du sacrement de l'ordre; dans la deuxième, du pape comme premier évêque œcuménique, de la primauté de saint Pierre, de sa succession de droit divin, du pouvoir spirituel du pape; dans la troisième, du souverain pontife vis-à-vis du concile œcuménique; le t. VI, 1752, posthume, contient les controverses sur les fiançailles et sur le sacrement du mariage, et, en appendice, des dissertations morales, dogmatiques, critico-historiques et exégétiques; le t. VII, 1754, posthume, donne les controverses sur les conseils évangéliques ou sur l'état de perfection dans la nouvelle loi, ainsi qu'une dissertation apologétique sur l'existence de l'état religieux, quant à la substance, dans l'ancienne Loi; cette apologie fut écrite directement contre le hiéronymite Galien Spucha, qui, dans son livre : *Controversia dogmatica pro veritate, spiritu, perfectione legis gratiæ*, Madrid, 1696, in-4°, niait l'existence de l'état religieux, même quant à la substance, dans l'ancienne Loi; le t. VIII, 1757 (t. I, dans l'édition faite du vivant de l'auteur), comprend les controverses sur l'Église militante (nature, origine, qualités et notes de l'Église et quelle est la véritable Église du Christ); sur les erreurs de l'église anglicane; en appendice, il est traité de la nécessité d'une méthode dans la théologie dogmatique. Ce tome eut deux éditions du vivant de l'auteur : la première (Rome, 1701, in-fol.) fut suspendue *donec corrigatur*, par le Saint-Office (décr. du 2 mars 1704), parce qu'elle contenait la réponse suivante à une objection de Veldrose : *Theologos qui Jansenistæ dicuntur cum omni humilitate se subjicere Romano Pontifici in damnatione quinque propositionum prout sonant, et secundum quæstionem juris, sed audiri postulare in quæstione facti : an videlicet illæ propositiones quinque inveniantur in libro Jansenii de verbo ad verbum, et an in eo sensu intellexerit Jansenius*, etc. L'auteur se soumit et se rétracta. Cf. la deuxième édition de Rome, 1710, in-fol., t. I, p. 192; édition de Milan, t. VIII, part. I, disp. 4, controv. 4, object. 16, col. 373.

Nicolas Sormani, dans la préface au t. I, de l'éd. de Milan; Cosme de Villiers, O. C., *Bibl. carmel.*, Orléans, 1752, t. II, col. 252-253; Barthélemy de Saint-Ange et Henri du Saint-Sacrement, C. D., *Collect. script. O. Carm. Exc.*, Savone, 1884, t. II, p. 379-381; Goyens, Ms. de la bibl. de l'Université de Gand, t. II, col. 252; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 685-688 et col. 372.

P. ANASTASE DE S. PAUL.

LIBERTÉ. — Le mot de liberté est susceptible d'acceptions très diverses, dont la multiplicité est génératrice de confusions. Il y aura donc lieu d'établir le sens général du mot et l'idée fondamentale qui groupe ces différentes acceptions. On étudiera ensuite la liberté physique, autrement dit le *libre arbitre*, avec les problèmes théologiques que soulève son exis-

tence, et le problème moral de la *responsabilité* qui lui est connexe. Pour terminer, on s'occupera de la liberté en tant qu'elle est le droit d'agir ou de ne pas agir, en d'autres termes de la *liberté morale*. Laissant de côté la question des *libertés civiles et politiques*, on discutera seulement le problème que soulèvent la *liberté de conscience* et la *liberté des cultes*.

D'où cette division de l'article : I. Notion, division et essence de la liberté. — II. Liberté physique ou naturelle : libre arbitre (col. 663). — III. Problèmes théologiques que soulève l'existence de la liberté (col. 669). — IV. Liberté et responsabilité (col. 681). — V. Liberté morale, liberté de conscience, liberté des cultes (col. 684).

I. NOTION, DIVISION ET ESSENCE DE LA LIBERTÉ. — 1° *Notion générale*. — S'il est dans la langue française un nom à tort ou à raison béni, chanté, acclamé dans les circonstances les plus diverses et parfois même les plus contradictoires, c'est assurément celui de liberté : mot magique qui électrise, soulève, transporte, enthousiasme jusqu'au délire, alors même que souvent on ne le comprend pas. — Qu'est-ce donc que la liberté? Être libre, c'est être dégagé de tout lien.

2° *Divisions*. — Or, un lien peut se rencontrer dans deux ordres différents, dans l'ordre moral et dans l'ordre physique; il ne peut enchaîner que de deux manières correspondant à ces deux ordres. Il enchaîne dans l'ordre *moral*, lorsqu'il impose une obligation à qui peut et doit la recevoir, et se traduit par une loi. Il assujettit dans l'ordre *physique*, quand il est le principe d'une nécessité qui enlève à la créature la possibilité de se déterminer à son choix. L'immunité du premier lien constitue ce que nous appelons la liberté *morale;* de l'absence du second résulte la liberté *physique*. Cette dernière se subdivise en liberté de *coaction* et en liberté de *nécessité*.

La liberté de *coaction* repousse toute violence venant de l'extérieur et infligée, contre son gré, à celui qui agit. Le malfaiteur arrêté, solidement garrotté et conduit sous bonne escorte en prison ne jouit pas, et avec raison, de la liberté de coaction.

La liberté de *nécessité* repose tout entière sur l'immunité de tout principe intrinsèque à l'agent et le déterminant, par une sorte de fatalité, à agir toujours en dehors de son choix. Cette liberté, qui n'est qu'une propriété de la volonté, peut être considérée à un triple point de vue : au point de vue de l'*acte* même de la volonté, au point de vue de son *objet*, enfin au point de vue de la *fin dernière*. Il est, en effet, loisible à la volonté de poser un acte ou de s'en distraire; c'est la liberté de *contradiction* qui permet de vouloir ou de ne pas vouloir. Entre les différents objets qui lui sont proposés, la volonté peut fixer son choix et marquer ses préférences; c'est la liberté de *spécification*. Enfin, relativement à la fin dernière, la volonté créée a le pouvoir de se porter à ce qui l'y conduit, comme aussi de se déterminer à ce qui l'en éloigne; c'est la liberté de *contrariété*. *Libertas voluntatis*, dit saint Thomas, *in tribus considerabitur; scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle vel non velle; et quantum ad objectum, in quantum potest velle hoc vel illud, et ejus oppositum; et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum*. *De veritate*, q. XXII, a. 6. Cf. P. de Mandato, *Institutiones philosophicæ*, Rome, 1892, t. IV, p. 11 59. Triple manifestation d'une seule et même propriété dont l'essence tout entière se rencontre éminemment dans la première, à savoir, la liberté de *contradiction* qui, comme nous l'avons dit, laisse à la volonté le choix entre le vouloir et le non-vouloir.

En effet, quelqu'un est vraiment libre lorsqu'il est le maître et la cause de son acte. Or, celui qui peut choisir entre deux contradictoires, quel que soit l'objet de son choix, demeure le maître et la cause de son acte. Mais c'est précisément en cela que consiste la liberté de contradiction. Donc elle seule est essentielle à la liberté de nécessité, car la liberté de spécification n'est le plus souvent qu'une de ses variétés.

Dans son sens philosophique, la liberté se confond avec le libre arbitre qui, d'après saint Thomas, consiste dans le pouvoir de choisir, c'est-à-dire de préférer une chose à une autre. Le libre arbitre ne se distingue pas réellement, comme puissance ou faculté, de la volonté, pas plus, du reste, que la raison ne se distingue réellement de l'intelligence; car la faculté qui entend ou connaît dans l'homme est la même faculté que celle qui raisonne. En d'autres termes, *vouloir* et *choisir* appartiennent à une seule et même puissance, comme connaître et raisonner sont deux actes d'une seule et même faculté. Ainsi, de même que l'intelligence perçoit les premiers principes et que la raison en déduit les conséquences, ainsi la volonté se dirige nécessairement vers sa dernière fin, qui est le bonheur, tandis que le libre arbitre, s'appliquant aux moyens, peut choisir tel ou tel de ces moyens, tel ou tel bien non nécessaire, et c'est en cela qu'il est maître de ses actes.

3° *Essence de la liberté*. — Ce choix que fait l'homme ne doit pas être l'effet d'un caprice; c'est un acte de la volonté raisonnable, acte qui, par conséquent, doit être conforme à la saine raison. S'il s'en écarte, il ne saurait être un acte parfait de la volonté libre, pas plus que le sophisme n'est un acte parfait de la faculté de raisonner. La nature tend au vrai et au bien, et de même que le jugement erroné n'est pas une qualité mais un défaut de la nature raisonnable, ainsi l'élection vicieuse n'est pas une qualité, mais un défaut de la nature libre. Ce serait donc se tromper que de faire consister la nature de la liberté ou du libre arbitre dans le pouvoir de choisir entre le bien et le mal. Le libre arbitre est une propriété de la volonté faite pour le bien; donc il répugne que le mal, comme mal, soit l'objet de son inclination. Si donc la volonté embrasse le mal, c'est par suite de l'imperfection du sujet dans lequel elle réside, sujet faillible par son esprit, et dont le corps suscite des tendances qui ne sont pas conformes aux tendances de la raison. Vouloir le mal, d'après saint Thomas, n'est pas plus la liberté ou une partie de la liberté, que l'action de boiter ne vient de la puissance motrice, encore que cette puissance soit requise pour que l'on boite en fait. Donc la liberté de *contrariété* n'appartient pas à l'essence de la liberté de *nécessité*. Le pouvoir de faire le mal est un indice de la liberté; il n'entre nullement dans la constitution de son essence, pas plus que la maladie ne fait partie de l'essence de la santé. *Hæc potestas*, dit saint Thomas, *est illius tantum solius in quo natura deficere potest. Nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali in his quæ sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur, quod velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum. De veritate*, q. XXII, a. 6.

Il en résulte cette affirmation, qui n'est paradoxale qu'en apparence, qu'empêcher quelqu'un de mal faire, ce n'est point lui enlever sa liberté, c'est au contraire le sauver de l'esclavage, selon cette parole du Sauveur : « Quiconque commet le péché est esclave du péché. » Joa., VIII, 34. C'est l'impuissance de mal faire qui assure le triomphe de la vraie liberté.

La liberté est réglée ou non réglée, suivant qu'on agit ou qu'on n'agit pas d'après la droite raison. Or, ce qui est réglé est bon, ce qui est bon est vrai. Donc, la liberté vraie est celle qui choisit une chose conforme à la raison, et la liberté fausse celle qui choisit une chose contraire à la raison. Et comme le vrai et l'être se confondent, suivant cet exiome : *Verum et ens convertuntur*, la liberté vraie est la liberté même, dont la liberté fausse n'est que la fiction et le masque. De là

vient que l'homme est d'autant plus libre qu'il suit davantage sa raison, parce qu'il agit d'après son principe spécifique, comme il est d'autant plus esclave qu'il se laisse dominer davantage par ses sens. La vraie liberté ne peut exister qu'avec la raison et la vérité; ce qui est contre la raison et la vérité est contre la liberté et engendre la servitude. « C'est la vraie liberté, et la plus parfaite, dit Leibniz, de pouvoir user le mieux de son franc arbitre et d'exercer toujours ce pouvoir sans en être détourné par la force externe ni par les passions internes, dont l'une fait l'esclavage des corps et les autres font celui des âmes. Il n'y a rien de moins servile que d'être toujours mené au bien, et toujours par sa propre inclination, sans aucune contrainte et sans aucun déplaisir. » *Essais de théodicée.* « Lors donc que nous faisons le mal, dit le P. Monsabré, commentant ce philosophe, ce n'est point en vertu d'un perfectionnement de notre liberté, mais bien plutôt par sa défection. Il n'est pas plus parfait dans l'ordre moral de pouvoir renverser l'harmonie des fins, qu'il n'est parfait dans l'ordre intellectuel de pouvoir renverser l'harmonie des principes. Si nous voyions clairement le bien dans sa ravissante splendeur, le mal dans sa hideuse difformité, soyez bien persuadés que nous ne balancerions pas un instant; sans lutte, sans efforts, nous nous déciderions pour le bien. Mais Dieu a permis, pour notre épreuve, que l'ignorance et les passions jetassent un voile sur notre esprit et que de coupables erreurs déshonorassent notre liberté. Sans doute, nous ne voulons pas le mal pour le mal; cependant, victimes des ténèbres que nous n'avons pas su dissiper, des appétits que nous n'avons pas eu le courage de dompter, nous mettons le bien là où il n'est pas, ou plutôt nous le détournons de sa véritable et éternelle destination. » *Exposition du Dogme catholique*, carême de 1874, Paris, 1883, p. 107-109.

II. Liberté physique ou naturelle : Libre arbitre. — 1° *Le problème.* — La liberté physique, avons-nous dit, trouve sa plus parfaite expression dans la liberté de *nécessité* qui repose tout entière sur l'immunité de tout principe intrinsèque à l'agent et le déterminant, par une sorte de fatalité, à agir toujours en dehors de son choix. Cette dernière réside à son tour dans la liberté de *contradiction*, qui fait de l'être intelligent l'arbitre de ses actes de telle sorte qu'il puisse, de son plein gré, agir ou ne pas agir, vouloir une chose ou ne la vouloir pas. Elle n'est autre que ce que nous appelons le *libre arbitre.*

On agit fatalement ou librement. Tous les êtres inférieurs à l'homme agissent fatalement, en ce sens qu'il leur serait impossible d'agir autrement qu'ils ne font dans des circonstances données. L'homme est soumis à cette détermination nécessitante dans un grand nombre de ses actions; d'abord, dans toutes celles qui relèvent de la vie végétative; puis, dans celles qui appartiennent à la vie de relation mais qui échappent, soit au regard de la conscience, soit au pouvoir de la volonté. L'action humaine est donc très souvent nécessitée; l'est-elle toujours? L'est-elle même quand la conscience crie au dedans qu'elle ne l'est pas? En d'autres termes, avons-nous la *liberté physique* ou *naturelle*, appelée le *libre arbitre?* Nous verrons plus tard dans quelle mesure nous jouissons de la liberté *morale*. Ici nous entendons parler seulement de la première.

A la question posée nous répondons par l'*affirmative, sauf à l'endroit du bonheur* que nous poursuivons nécessairement, souvent à notre insu, dans tous et chacun de nos actes.

2° *Détermination de la volonté par rapport au bien en général.* — Il n'y a, à bien prendre, que le corps qui puisse être esclave de la violence; l'âme s'y soustrait par sa nature propre et ses courageux efforts. Il n'en est pas de même de la nécessité. Issue de lois sur lesquelles repose l'ordre universel, elle commande, elle s'impose, elle imprime un mouvement qu'il faut suivre, sous peine de ne plus être dans sa propre nature. C'est la nécessité qui préside à la gravitation des corps vers les corps, des instincts vers les biens sensibles, des volontés vers la béatitude. « Raidissez-vous contre l'attrait magique de la félicité, dit le P. Monsabré, essayez de protester contre la voix impérieuse qui ébranle tout votre être et chante nuit et jour l'hymne de vos destinées en ces trois mots: il faut être heureux, vous ne le pourrez pas; votre esprit, votre cœur, votre corps lui-même se laissent prendre et ravir; vous voulez être heureux. A chacun des objets qui se rencontrent sur le passage de votre vie anxieuse et tourmentée vous demandez : N'es-tu pas le bonheur que je cherche? Souvent arrêtés, presque toujours déçus, vous ne quittez une étape inhospitalière que dans l'espoir d'en trouver une autre où vos fiévreux désirs pourront se reposer. Tout va bien si, désabusés des mensonges de ce monde, vous savez espérer en paix les jours meilleurs d'une meilleure patrie. Mais enfin, désabusés ou non, il est certain que vous subissez l'empire de la nécessité. La loi qui régit l'irrésistible tendance de votre volonté ne vous fait pas violence; mais vous lui répondez spontanément et inévitablement par des désirs en attendant la jouissance et le repos. »

Nul de nous ne songe à s'en plaindre, ni ne se croit amoindri ou déshonoré par cette nécessité. Pourquoi cela? « C'est, répond l'illustre orateur, qu'elle nous vient de Dieu, qui la subit lui-même sans que sa perfection en souffre. Soleil sans déclin, océan de vie, nature pleine et parfaite, douée de tous les charmes, bonté infinie, Dieu ne peut pas ne pas se vouloir et s'aimer tel qu'il est; se vouloir et s'aimer, c'est son bonheur. Rien de violent, rien d'aveugle, rien de déraisonnable dans l'attrait qui le tourne vers lui-même et le retient en son essence. Tout y est douceur, lumière, raison infinie, et cet attrait, loin de nuire à l'universelle puissance de sa volonté, lui donne la plénitude même de l'être divin. » P. Monsabré, *op. cit.*, p. 97-99.

Suivant la doctrine de saint Thomas, tous les êtres, quels qu'ils soient, procèdent de la volonté même de Dieu, comme de leur première cause. Il faudra donc trouver en tous son empreinte, ce qui en constitue comme le caractère distinctif. Or, le caractère distinctif de la volonté de Dieu, c'est de ne tendre qu'au bien, lequel bien, d'ailleurs, n'est, pour elle, que la bonté divine elle-même. C'est donc à cette bonté qu'elle ordonne tous les êtres. Il s'ensuit qu'en vertu de la volonté même de Dieu, tous les êtres doivent tendre au bien, c'est-à-dire à la participation en eux, suivant leurs moyens, de la bonté même de Dieu. Cette tendance, en tous, sera proportionnée à leur nature propre. Ceux qui n'ont aucune connaissance tendront au bien, en vertu même de leur nature; ils ne le feront que dans la mesure où cette nature le réclame. D'autres, qui ont la connaissance sensible, y tendront selon tout l'étendue comprise dans le rayon de leur connaissance. D'autres enfin y tendront sans qu'aucune limite puisse leur être assignée; parce que, doués d'intelligence, ils perçoivent la raison même du bien universel. Cette dernière tendance au bien, de toutes la plus parfaite, s'appelle la volonté : *Quædam vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectus. Et hæc perfectissime inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quæ cognitione carent; neque in bonum particulare tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio, sed quasi inclinata in ipsum*

universale bonum; et hæc inclinatio dicitur voluntas. Sum. theol., Iª, q. LIX, a. 1.

Donc nous ne pouvons pas ne pas vouloir *un bien*. Nous constatons en nous la présence de cette tendance au bien et au bonheur, tendance volontaire, puisque c'est de mon gré et avec connaissance que je lui obéis, tendance nécessaire pourtant et qui n'est pas mon choix libre, mais une loi de ma nature, puisqu'il m'est impossible de ne pas lui obéir.

3° *Indétermination de la volonté par rapport aux biens particuliers.* — Cette loi est donc une limite à mon libre arbitre, limite posée par Dieu lui-même et qui demeure à jamais infranchissable. Mais, dans la sphère de cette limite qui circonscrit l'action de ma volonté, suis-je libre? Le fait du libre arbitre, s'il est réel, ne peut l'être qu'à la condition d'être aperçu par voie d'introspection, c'est-à-dire, par le procédé nécessaire de l'information psychologique ou le témoignage de la conscience. Ai-je conscience d'être libre?

1. *Témoignage de la conscience.* — A cette question, une réponse affirmative ne saurait faire l'objet d'un doute sérieux. J'ai conscience d'être libre. J'ai conscience de produire par un choix libre ces actes internes qui s'appellent des résolutions, et qui se traduisent en efforts pour exécuter ce qui a été résolu. J'ai conscience, au moment où je prends une résolution, que je pourrais ne pas la prendre ou en prendre une autre, différente ou opposée. Pendant tout le temps qu'elle persiste, j'ai conscience que je puis la modifier diversement, la suspendre ou la faire définitivement cesser. On ne peut pas me dire que je n'ai pas cette conscience, pas plus que l'on ne peut me soutenir que je n'ai pas conscience de souffrir quand je sens bien que je souffre.

Mais on peut me dire, et l'on me dit, que cette conscience me trompe et n'est qu'une illusion. Eh bien alors qu'on le prouve : *Quod gratis asseritur, gratis negatur. Melior est conditio possidentis.* Mais on ne le prouvera jamais, car cette récusation du témoignage intérieur mène droit au scepticisme le plus absolu, à me dire que je ne puis pas même être certain du fait de ma pensée et du fait de mon existence, « car je ne suis pas plus certain de ces deux faits, dit M. de Margerie, que je ne le suis du fait de mon libre choix. Et même il est rigoureusement vrai que les actes intérieurs, dont j'ai conscience comme libres, se détachent de tous les autres par une conscience plus distincte, plus réfléchie et plus vive. Car c'est dans ceux-là que je me possède et me dirige moi-même, et, si je dis *moi* à propos de tous les faits intérieurs, parce que j'en suis le *sujet*, je le dis de mes actes libres avec un accent privilégié parce que j'en suis la *cause*. C'est donc lorsqu'il s'agit d'eux que le témoignage de la conscience atteint son maximum de force et d'éclat, si on le rejette ici, à meilleur droit le rejettera-t-on ailleurs. » *Congrès scientif. internat. des catholiques*, Paris, 1891, *Sciences philos.*, p. 73.

D'autre part, ce témoignage de ma conscience, témoignage si net et si formel, est *universel*. C'est, en effet, le témoignage de toute conscience humaine; il n'y a pas un individu normalement développé qui n'ait de son libre arbitre la même conscience que moi du mien. L'expérience du présent et l'histoire du passé nous montrent sans doute des philosophies fatalistes acceptées par des individus, et des religions fatalistes suivies par des nations tout entières. Ce sont là des croyances spéculatives dont les origines ne sont pas impossibles à découvrir. Mais leur domination met en une lumière d'autant plus vive la conscience pratique que tous les hommes, même au sein de ces religions et de ces philosophies, gardent leur libre arbitre qu'ils manifestent par des actes de leur vie individuelle et de leur vie sociale. Le sentiment intime de leur liberté résiste chez eux à des doctrines qui la contredisent et qui devraient la détruire, donnant ainsi la preuve de sa vitalité indestructible.

2. *Réponse à une difficulté.* — « Mais, objecte Stuart Mill, avoir conscience du libre arbitre signifie avoir conscience, avant d'avoir choisi, d'avoir pu choisir autrement. Mais la conscience me dit ce que je fais ou ce que je sens; ce que je suis capable de faire ne tombe pas sous son regard. La conscience n'est pas prophétique; nous avons conscience de ce qui est, non de ce qui sera ou de ce qui peut être. Nous ne savons jamais que nous sommes capables de faire une chose qu'après l'avoir faite ou avoir fait quelque chose d'égal ou de semblable. » *Examen de la philosophie d'Hamilton*, trad. Cazelles, 1869, p. 551. En d'autres termes, une puissance ne peut pas être un objet d'expérience ou de conscience. Or, la volonté libre est une puissance. Donc elle ne saurait être un objet d'expérience ou de conscience. — Une puissance en inaction et en sommeil ne peut pas être un objet d'expérience ou de conscience, cela est bien vrai. Mais qu'une puissance en action et en éveil ne puisse l'être, voilà ce que l'on ne saurait prouver. Or la volonté, avant la résolution prise et le choix fait, n'est pas à l'état de puissance en inaction et en sommeil. Elle est éveillée et en action, car elle est en préparation active de l'acte final; elle est à l'état de tension en présence de chacun des motifs ou mobiles qui prétendent la déterminer et, dans cette préparation et cette tension, elle prend expérimentalement de son libre arbitre la conscience qu'il lui faut avoir pour que cet acte final soit libre. En effet, lorsque, avant le choix, nous nous tournons vers un des partis à prendre, nous sentons que nous ne sommes pas déterminés à le prendre. Il exerce sur nous une force d'attraction, nous exerçons sur lui une force de résistance, et, dans ce conflit, nous prenons expérimentalement conscience de la supériorité de notre force sur la sienne, en d'autres termes, de notre indépendance relativement à lui. Les autres partis se présentent tour à tour; la même expérience se renouvelle à l'égard de chacun, et nous prenons ainsi conscience de notre indépendance vis-à-vis de tous. Cette conscience totale, qui est la somme de ces consciences partielles, est proprement la conscience du libre arbitre.

4° *Solution fataliste et déterministe.* — Contre l'existence du libre arbitre s'élèvent deux principales erreurs à savoir, le fatalisme et le déterminisme. Voir DÉTERMINISME, t. IV, col. 641 sq., et FATALISME, t. V, col. 2095.

Des deux, le déterminisme est, incontestablement, la plus subtile, la plus dangereuse et, malheureusement aussi, la plus en vogue. D'une manière générale, la liberté de l'homme, d'après les fatalistes, est constamment liée par une nécessité venant de l'extérieur. Selon les déterministes, le lien qui enchaîne cette liberté n'est pas quelque chose d'externe, mais une nécessité intrinsèque. Les actes que nous appelons libres peuvent être volontairement posés, mais ils sont soumis à une nécessité d'ordre physique, moral ou intellectuel, et excluent seulement toute violence extérieure.

La liberté entendue au sens que nous avons expliqué n'existe pas, assurent les déterministes parce qu'elle est impossible, et elle est impossible parce que tout acte est déterminé : l'acte sensitif est déterminé par l'instinct, l'acte raisonnable par la raison. Motif ou mobile, il y a toujours quelque chose qui me fait vouloir. Si j'étais libre, je serais à la fois déterminé et indéterminé dans mon acte, déterminé par le motif, indéterminé à cause de ma liberté. C'est une contradiction.

« Non, répond Mgr D'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, Carême de 1891, 3ᵉ conf., c'est un mystère peut-être, ce n'est pas une contradiction. Jamais les partisans du libre arbitre n'ont prétendu qu'en faisant

un acte l'homme pourrait en faire un autre; là serait la contradiction. Ils disent qu'au lieu de l'acte qu'il fait, l'homme aurait pu en faire un autre sans que les influences qu'il subit fussent changées. — Mais le motif du moins serait changé? — A coup sûr. — Donc une des influences, et précisément celle qui décide de tout, serait différente. — C'est ici l'erreur. On se représente la volonté comme purement réceptive; on dirait que les motifs sont des forces et que la volonté n'est qu'une masse inerte à laquelle ils communiquent le mouvement. On abuse de la comparaison de la balance : les poids, ce sont les motifs; la balance, dit-on, c'est la volonté. — Mais non, la volonté n'est pas passive; elle ne réagit pas seulement, elle agit. C'est une balance qui meut elle-même ses plateaux. Quand les motifs changent, elle est pour quelque chose dans le changement. Les motifs se présentaient avec la variété de leurs attraits : la volonté en choisit un, elle le préfère, elle tire d'elle-même cette préférence. » *Conf. de Notre-Dame*, Carême de 1891, 3e conf.

Il n'est donc pas vrai de dire que tout désir, s'il est violent, emporte fatalement l'action; ce n'est pas le désir qui décide, c'est le *vouloir :* là se place la liberté. Et si, au lieu de refouler le désir, je l'accueille et lui livre ma conduite, c'est encore parce que je l'ai voulu; quelque chose crie en moi que je pouvais et devais vouloir en sens contraire, vouloir contre moi-même, sacrifier tout mon être sensible à l'austère exigence du devoir.

Au reste, qu'entend-t-on au juste par *motif le plus fort?* «... Ceux qui présentent cette objection, fait judicieusement remarquer M. de Margerie, *op. cit.*, p. 98, ne s'entendent pas eux-mêmes, et, à la lettre, ce qu'ils disent ne veut rien dire. De quoi s'agit-il, en effet, dans la vie morale? Du conflit de la passion et du devoir. S'il en est ainsi, l'expression *motif le plus fort* n'a pas de sens et n'en peut avoir. Je comprends ce que c'est qu'un devoir plus *fort* qu'un devoir, une passion plus *forte* qu'une passion. Voici, par exemple, deux préceptes moraux dont chacun, pris à part, oblige la volonté, mais entre lesquels il faut choisir parce qu'on ne peut pas les accomplir tous les deux. La conscience dira lequel impose l'obligation la plus étroite, la plus haute, la plus urgente. Celui-là pourra être dit le plus fort des deux, et nous nous déciderions certainement d'après lui s'il n'y avait en nous d'autres principes d'action que le principe moral. Voici deux passions dont l'une nous sollicite avec véhémence et dont l'autre ne nous incline que plus faiblement dans le sens opposé. La première est assurément plus forte que la seconde et nous entraînerait nécessairement s'il n'y avait en nous que des impulsions passionnées. Mais voici un devoir qui me commande une action, et une passion qui m'en détourne. Où prendrez-vous la commune mesure, l'unité de poids qui, multipliée un certain nombre de fois par elle-même, changera les deux plateaux de votre balance? Pèserez-vous au poids du devoir? La plus mince obligation morale pèsera plus que le plus violent attrait, et l'empire du monde, comparé au devoir de la sincérité, ne vaudra pas le plus petit mensonge. Au poids de l'intérêt véritable, c'est-à-dire du bonheur? Si vous connaissez l'intérêt véritable qui est d'assurer le bonheur par la vertu, le plaisir le plus enivrant sera un motif d'une faiblesse ridicule au prix des biens éternels promis au renoncement. Au poids de la passion? La plus fugitive jouissance comparée au plus grave et évident devoir emportera la balance. Il me faudrait donc un poids qui fût tout à la fois mesure du devoir et mesure de la passion opposée au devoir. Mais ce poids, vous ne pouvez pas l'avoir parce qu'il est une contradiction. Sur cette contradiction repose l'objection tout entière.»

Enfin, insistent les déterministes, avant que d'agir l'homme délibère, et il délibère parce que des motifs hétérogènes le sollicitent. Or vous reconnaissez vous-même que c'est une appréciation qui détermine finalement sa volonté hésitante. Donc elle n'est pas libre.

Cela prouve simplement que la volonté n'est pas aveugle. Si la volonté suit toujours le dernier jugement pratique, ce jugement est tel que je le tire de moi-même; il ne m'est pas donné d'avance. Ni mon état physique, ni mon état mental ne me l'imposent. Il sort de moi à l'instant décisif, conférant au plaisir, à l'intérêt ou au devoir telle priorité qui lui plaît. Cela est possible, parce que je suis à la fois sensible et raisonnable. Cela est réel, puisque je l'expérimente. « Le règne de la nécessité est aboli, dit Mgr d'Hulst, *loc. cit.* L'être, en gravissant les échelons qui s'étagent depuis l'atome jusqu'à moi, a successivement élargi le cercle de son action; en entrant dans le domaine de l'intelligence, il a conquis la liberté. »

5° *Le dogme ecclésiastique et le problème du libre arbitre.* — Bien qu'elles ne visent pas *directement* le *déterminisme* philosophique moderne, certaines définitions ecclésiastiques, relatives au déterminisme théologique doivent être rappelées ici; elles précisent la position que l'Église a prise de tout temps en regard du problème de la liberté, et elles indiquent les directives suivant lesquelles doit évoluer le philosophe chrétien quand il discute cette question.

Tout d'abord les expressions employées par l'Église lors des controverses semi-pélagiennes marquent la croyance au libre arbitre. On déclare sans doute que le libre arbitre a été diminué par le péché originel, mais qui dit *diminué* ne veut pas dire *supprimé*. Cf. surtout Concil. Araus. II : *Debemus credere quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium ut nullus postea aut diligere Deum sicuti oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum quod bonum est, possit, nisi eum gratia misericordiæ divinæ prævenerit.* Denzinger-Bannwart, n. 199. A l'époque des controverses prédestinatiennes de la renaissance carolingienne, on retrouve le même son dans les décisions du concile de Quierzy, 853, contre Gotescalc, voir, t. VI, col. 1500 : *Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum Dominum nostrum recepimus, et habemus liberum arbitrium ad bonum, præventum et adjutum gratia et habemus liberum arbitrum ad malum, desertum gratia. Liberum autem habemus arbitrium, quia gratia liberatum et gratia de corrupto sanatum.* Denz., n. 317. Même indication encore dans la condamnation par le concile de Sens en 1141 de cette proposition d'Abélard : *Quod liberum arbitrium per se sufficit ad aliquod bonum.* Denz., n. 373

Ces diverses affirmations témoignent surtout du désir de mettre en sûreté le dogme de l'absolue nécessité de la grâce; mais du jour où l'hérésie protestante menacera directement le libre arbitre, l'Église affirmera avec non moins de force sa croyance au dogme de la liberté humaine.

Déjà Léon X, en 1520, dans la bulle *Exsurge Domine*, condamne cette proposition de Luther, n. 36 : *Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo, et dum facit quod in se est peccat mortaliter.* Denz., n. 776. Le concile de Trente, après avoir dans la ve session maintenu avec fermeté le dogme du péché originel et de la déchéance qui en est la suite, ne laisse pas d'affirmer avec une égale énergie, dans la sess. VIe, can. 5, l'existence du libre arbitre : *Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in Ecclesia, a. s.* Denz., n. 815.

Les difficultés soulevées autour de l'insoluble question des rapports entre liberté et grâce amèneront de nouvelles précisions. C'est d'abord le rejet de cer-

taines explications fournies par Baïus. Prop. 39 : *Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit;* et prop. 66 : *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.* Denz., n. 1039 et 1066. C'est enfin la condamnation explicite comme hérétique de la 3e proposition de Jansénius : *Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas a necessitate sed sufficit libertas a coactione.* Denz., n. 1094

III. Problèmes théologiques que soulève l'existence du libre arbitre. — L'existence du libre arbitre étant considérée comme hors de discussion, comment est-il possible de concilier cette prérogative de la volonté : 1° Avec la science de Dieu. 2° Avec les décrets de la volonté divine. 3° Avec la prédestination. 4° Avec l'efficacité de la grâce. 5° Avec le concours divin?

1° *Le libre arbitre et la science divine.* — Dieu sait ce que je ferai demain, et ce qu'il a prévu devoir arriver s'accomplira certainement, infailliblement; il m'est absolument impossible de m'y soustraire, autrement la science de Dieu serait en défaut, ce qui répugne. Or, si je suis placé dans cette nécessité, et il en est de même pour tous mes actes, je ne suis pas libre, car l'indifférence et l'indétermination sont de l'essence même du libre arbitre. Donc, avec la science de Dieu, le libre arbitre ne saurait subsister.

Pour répondre à cette difficulté, il importe de rappeler la nature et l'objet de la science de Dieu, et de déterminer le mode dont Dieu connaît les choses placées en dehors de lui. Cette simple exposition suffit à résoudre la difficulté. On ne dira d'ailleurs ici que le strict nécessaire, la science divine devant faire l'objet d'un article spécial.

1. *Le mode de la connaissance divine.* — Il y a en Dieu une science éminente qui s'identifie pleinement avec son essence et par laquelle, sans avoir besoin d'aucun secours étranger, il se connaît et se comprend lui-même, autant qu'il est susceptible d'être connu et compris. La science de Dieu est parfaite et infinie. Sa perfection suprême l'exige. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XIV, a. 1-5. L'objet *primaire* de la science de Dieu, c'est lui-même; l'objet *secondaire*, ce sont les créatures. Dieu se connaît lui-même nécessairement, et dans toute la mesure où il peut être connu. Mais comment connaît-il les créatures? Il les connaît parfaitement comme elles existent, et il a de toutes une connaissance propre et distincte. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 6. Toutefois, sa connaissance n'a pas pour terme les choses elles-mêmes, comme il en arrive pour nous. Pour connaître une chose, il ne nous suffit pas de nous considérer nous-mêmes, il faut que notre regard se porte en dehors de nous, vise cette chose et la dégage des caractères individuels qui l'environnent pour qu'elle puisse s'assimiler à notre intelligence. Que cette notion soit abstraite des choses visibles par la vertu de l'intelligence ou qu'elle soit infuse par Dieu, cela importe peu; dans les deux cas, le sujet connaissant a pour terme de sa connaissance autre chose que lui-même, et ce terme, dont il dépend dans une certaine mesure, n'est pas sans lui apporter quelque perfection.

Or il est évident qu'en Dieu on ne saurait rien concevoir de semblable. Dieu ne peut ni dépendre d'une cause créée, ni en recevoir la moindre perfection. Rien en dehors de lui ne peut donc servir de terme à sa connaissance. Par conséquent, tout ce qui existe en dehors de lui, il le connaît en soi-même, dans son essence. *Deus omnia alia a se, non per speciem propriam, sed per essentiam suam intelligit. Sum. theol., loc. cit.*, a. 5.

Dieu sait tout; il sait tout parce qu'il voit tout; il sait tout en son essence, en tant qu'elle est la cause première et universelle de toutes choses. C'est la seule lumière qui soit digne de l'éclairer. Toute connaissance qui viendrait du dehors le ferait déchoir, parce qu'elle mêlerait quelque chose de fini à son infinie perfection. « Il est sacrilège, dit saint Augustin, de penser que Dieu sort de lui-même pour voir ce qui est hors de lui. » *Sacrilegum est opinari Deum extra se exire ut res extra se positas intueatur. De diversis quæstionibus* LXXXIII *liber unus*, q. XLVI, *P. L.*, t. XL, col. 30.

Mais comment expliquer cette connaissance de Dieu? Dieu ne connaît pas les choses dans son essence, ou à travers son essence, comme un myope se sert de lunettes appropriées pour considérer les objets qui échappent à ses yeux débiles. Il ne faudrait pas voir dans l'essence divine une sorte de glace transparente ou de loupe grossissante qui permettrait à Dieu de se mettre en rapport avec les choses et d'en acquérir la connaissance. C'est en se considérant lui-même que Dieu se connaît et connaît parfaitement les objets placés hors de lui dans le passé, dans le présent et dans l'avenir.

En effet, tout ce qui existe ou a existé est l'œuvre de Dieu seul, car seul il est Créateur. Quand il se sert des créatures, ce n'est pas dans son opération créatrice mais dans d'autres opérations secondaires, et encore n'est-ce qu'à titre d'instruments qui exécutent un plan conçu et voulu par lui. Or, toute œuvre accomplie par un habile ouvrier est la réalisation d'un plan formé d'avance et dont le dessin vivant se trouve dans l'intelligence de cet ouvrier. Avant de le mettre à exécution, l'ouvrier l'a présent à l'esprit avec tous ses détails et les modifications même qu'il est en mesure d'y apporter. Avant de la réaliser au dehors de lui, il connaît son œuvre, il pourrait la décrire, et son exécution même, à parler rigoureusement, ne saurait lui apporter aucune connaissance nouvelle à cet égard. Dans une œuvre, quelle qu'elle soit, c'est le plan qui est la chose essentielle; le reste est plus ou moins accessoire.

De même, toutes les créatures passées, présentes et futures ne sont que la réalisation dans le temps du plan de l'intelligence divine relatif à leur existence réelle; et c'est en contemplant son essence qu'il y considère en même temps toutes les créatures, avec toutes les modifications dont elles sont susceptibles, comme l'architecte voit en esprit tous les détails de l'édifice qu'il se propose de construire. C'est ainsi que tout est présent pour Dieu, et que, pour lui, il ne saurait y avoir ni passé ni futur, bien qu'il soit dans l'essence de la création d'être mesurée par le temps.

2. *Les divers objets de la connaissance divine.* — Outre les choses qui existent actuellement ou qui ont déjà existé, il y en a d'autres qui sont purement possibles, d'autres qui arriveraient à un moment quelconque si telle condition était vérifiée, d'autres qui arriveront certainement et nécessairement, d'autres enfin qui arriveront infailliblement, mais d'une manière aussi libre que certaine. Comment Dieu connaît-il ces différentes catégories de choses? Il les connaît toutes de la même manière, c'est-à-dire de la manière que nous venons d'exposer.

a) *Les possibles.* — Est possible tout ce qui, dans son concept, n'implique aucune contradiction. Or, outre les choses existantes, il y en a d'autres qui, dans leur concept, n'impliquent aucune contradiction. Et, de fait, Dieu aurait pu, sans la moindre contradiction, ne rien créer de ce qu'il a bien voulu tirer du néant; il eût pu de même produire d'autres êtres bien différents par leur nombre et leur perfection. Donc, en dehors des choses existantes, on est en droit de compter les choses purement possibles. Mais d'où les possibles tirent-ils leur possibilité? En d'autres termes, pourquoi les choses sont-elles possibles? Il importe de distinguer entre la possibilité interne et la possibilité externe. Toutes les deux dépendent de Dieu. Saint Thomas établit le fondement de la possibilité *interne*

des choses en Dieu seul, mais considéré dans *son intelligence* et finalement *dans son essence*. La possibilité interne des choses dépend donc formellement de l'intelligence de Dieu, mais elle a sa source dans son essence. S'il est question de la possibilité *externe* des choses, nous affirmons avec saint Thomas qu'elle relève également de Dieu, mais de Dieu considéré dans sa *toute-puissance*, car tout ce qui ne répugne pas à l'existence peut exister, s'il y a une cause active qui ait la faculté d'étendre sa vertu à tout ce qui est susceptible de participer à l'existence de quelque manière. Or, une telle cause ne saurait être que l'Être dont l'existence s'identifie avec l'essence, l'Être subsistant en Dieu. Donc, les choses ont en Dieu seul leur possibilité tant interne qu'externe. Avant d'être réalisés, s'ils doivent l'être, les possibles n'ont d'existence que dans l'*essence divine*. C'est là que Dieu les voit et les connaît.

b) *Les futuribles*. — On entend par futuribles ou *futurs conditionnels* des choses qui n'ont jamais été, qui n'existent pas et qui n'arriveront jamais, mais qui auraient pu se trouver dans le passé, qui pourraient exister actuellement ou qui pourraient arriver un jour, si telle condition était posée. Que cette connaissance des futuribles se rencontre en Dieu, c'est une vérité qui ne saurait être contestée et qui est, du reste, affirmée, dans la sainte Écriture. Pour l'établir, les théologiens, depuis fort longtemps, ont fait état de deux passages empruntés l'un à l'Ancien, l'autre au Nouveau Testament.

On lit, I Reg., XXIII, 9-13, que David, retiré dans la ville de Ceila et ayant appris que Saül se préparait à venir l'y assiéger, interrogea le Seigneur : « Seigneur Dieu d'Israël, votre serviteur a entendu dire que Saül se prépare à venir à Ceila pour détruire cette ville à cause de moi. Les habitants de Ceila me livreront-ils entre ses mains? Et Saül y viendra-t-il comme votre serviteur l'a entendu dire? Seigneur Dieu d'Israël, faites-le connaître à votre serviteur. » Le Seigneur répondit : *Saül viendra*. David dit encore : « Les habitants de Ceila me livreront-ils avec mes hommes entre les mains de Saül? » Le Seigneur répondit : *Ils te livreront*. David s'en alla donc avec ses hommes, qui étaient environ six cents; et, étant partis de Ceila, ils erraient çà et là sans savoir où s'arrêter. Or Saül, ayant appris que David s'était retiré de Ceila, ne parla plus d'y aller.

D'autre part, d'après Matth., XI, 21, Notre-Seigneur maudit Corozaïn et Bethsaïda, deux bourgades situées non loin de Capharnaüm, sur la rive occidentale du lac de Tibériade. Les rapprochant de Tyr et de Sidon, il déclare que ces deux grandes cités païennes, profondément corrompues, se seraient converties, si elles avaient été aussi favorisées qu'elles sous le rapport spirituel. « Malheur à toi, Corozaïn; malheur à toi, Bethsaïda; car, si les miracles qui ont été faits au milieu de vous avaient été faits dans Tyr et dans Sidon, il y a longtemps qu'elles auraient fait pénitence dans le sac et la cendre. »

Sans vouloir entrer ici dans la fameuse querelle engagée entre thomistes et molinistes au sujet de la *manière* dont Dieu connaît ces futuribles, disons seulement qu'il les connaît comme il connaît tous les possibles, c'est-à-dire en lui-même, d'une façon immédiate et suivant l'être dont ils jouiraient, si la condition dont dépend leur existence était vérifiée. L'intelligence divine, en contemplant et en pénétrant jusque dans ses plus intimes profondeurs la divine essence, embrasse du même regard tous les modes possibles de sa ressemblance infinie. Par où il arrive que le regard de Dieu se porte d'abord sur son essence et, dans cette essence même, il atteint d'une façon aussi directe qu'immédiate les possibles avec toutes leurs variétés.

c) *Les futurs libres*. — Si nous parlons maintenant des *futurs libres absolus*, Dieu les connaît comme il connaît toutes choses, et, en particulier, les futuribles. Le futur *libre absolu* n'est, en effet, que le futurible transféré à l'ordre d'existence avec le caractère de contingence et de liberté prévu dans cet état. Par conséquent, la science du futur libre absolu n'est autre que la science du futur conditionnel à laquelle est joint un décret de Dieu relativement à son existence. Cela même qui était connu par Dieu comme pouvant exister, il le connaît comme devant réellement exister à un moment donné. Mais ici une remarque essentielle s'impose. Dieu connaît les futurs libres absolus non pas comme futurs, mais comme *présents*. En effet, s'il les connaissait comme futurs, il ne les connaîtrait que comme devant arriver un jour. Donc, en ce moment, il ne les aurait pas présents devant lui, il les connaîtrait seulement dans leurs causes. Mais s'il les connaît dans leurs causes et si sa connaissance est certaine et non pas simplement conjecturale, c'est que ces événements y sont déjà contenus et en sortiront nécessairement. Les savants qui annoncent plusieurs années à l'avance une éclipse de lune, par exemple, déterminent d'une façon mathématique l'époque précise où la terre se trouvant entre le soleil et la lune, celle-ci, traversant l'ombre projetée par la terre et ne recevant pas la lumière du soleil, cesse, pendant quelques instants, d'être visible soit partiellement, soit même totalement. Mais ce phénomène dépend de causes fixes et invariables qui le produisent d'une manière aussi infaillible que nécessaire, et il suffit d'étudier ces causes pour voir que le phénomène y est réellement contenu et qu'il ne saurait manquer d'en sortir. C'est l'exemple du futur absolu mais *nécessaire*.

Les actes libres ou *futurs contingents* n'étant et ne pouvant pas être ainsi contenus dans leurs causes, Dieu les connaît non pas comme futurs, mais comme *présents*. Du moment que Dieu les connaît ainsi, ils ne peuvent certes pas ne pas exister, mais cette nécessité ne nuit en rien à leur liberté, car c'est une nécessité purement *concomitante*. C'est, en effet, le propre de la nécessité concomitante, de ne jamais entraver la contingence de l'acte, car une chose, du moment qu'elle est, ne peut pas ne pas être : *Omne quod est, dum est, necesse est esse!* Exemple : Un professeur enseigne à des élèves qui l'écoutent assis. S'il ouvre les yeux et qu'il les regarde, il les voit assis et il ne peut pas ne pas les voir assis. Il y a évidemment là une véritable nécessité, mais c'est une nécessité purement concomitante, c'est-à-dire une nécessité qui accompagne la position même de l'acte contingent. Cette nécessité où se trouve le professeur de voir ses élèves tels qu'ils se présentent devant lui entrave-t-elle, à quelque degré, la liberté de leur posture? Il serait ridicule de le prétendre. Eh bien! la connaissance certaine et infaillible que Dieu possède de nos actes libres ne porte pas plus d'atteinte à leur contingence.

Notons, pour terminer, que, à raison de son *objet secondaire*, on a justement divisé la science de Dieu en science de *vision* et en science de *simple intelligence*. La science de *vision* a pour objet tout ce qui a été, tout ce qui existe et tout ce qui doit arriver un jour. Les possibles sont l'objet de la science de *simple intelligence*; on sait que Molina réserve le nom de *science moyenne* à la connaissance des futuribles. Ce n'est pas ici le lieu de discuter la justesse de cette distinction.

2° *Le libre arbitre et les décrets de la volonté divine*. — Ici encore un simple rappel des doctrines théologiques suffira, sinon pour résoudre, du moins pour mettre au point ce problème délicat.

La volonté suit l'intelligence, et en Dieu elle a le même degré de perfection absolue. Elle a pour objet nécessaire et premier le bien divin; elle se porte libre-

ment sur le bien des créatures, mais toujours d'une façon dépendante de celui du Créateur. C'est là son objet secondaire. *Deus, principaliter vult se, et, volendo se vult omnia alia... Sicut uno actu intelligit se et alia, in quantum essentia sua est exemplar omnium, ita uno actu vult se et alia in quantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis.* S. Thomas, *Sum. contra Gent.*, l. I, c. LXXV-LXXVI.

A raison de son objet, la volonté de Dieu se divise en volonté *antécédente* ou *conditionnelle* et en volonté *conséquente* ou *absolue*. La première a pour objet une chose en tant qu'elle est considérée en soi, antérieurement aux circonstances qui peuvent en empêcher la réalisation parfaite, exemple : le salut de tous les hommes. La seconde se porte sur la même chose, mais considérée, cette fois, avec toutes les circonstances et particularités qui en assureront la complète exécution, exemple : le salut à raison des mérites.

Tout ce que Dieu veut d'une façon absolue doit nécessairement s'accomplir; autrement sa toute-puissance se trouverait en défaut, ce qu'il répugne évidemment d'admettre. Or, parmi les objets de la volonté divine, il en est qui ne sont pas atteints; ainsi, Dieu veut le salut de tous les hommes, et, en fait, plusieurs hommes sont damnés. Donc, entre la volonté absolue et conséquente, il faut reconnaître en Dieu une volonté conditionnelle et antécédente. C'est ce que saint Jean Damascène enseignait déjà avec une remarquable précision : « Il faut bien se pénétrer de ceci : Dieu, d'une volonté première et antécédente, veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à son royaume. Car il ne nous a pas créés pour nous punir, mais, étant bon lui-même, pour que nous participions à sa bonté. Pourtant il veut punir les pécheurs parce qu'il est juste. Dès lors, cette première volonté est dite antécédente, ou volonté de bon plaisir; et la cause en est en lui-même. La seconde est appelée conséquente, ou de permission, et finalement c'est nous qui lui donnons naissance et cela doublement : en tant que cette volonté divine est pour nous un avertissement, en tant aussi qu'elle part de la réprobation pour aboutir au châtiment absolu. » *De fid. orth.*, l. II, c. XXIX, *P. G.*, t. XCIV, col. 968-969. Cette doctrine du Damascène a fourni le point de départ des développements ultérieurs de la scolastique latine.

Cette distinction étant posée, voici comme l'on peut mettre en forme le problème de l'accord de la liberté humaine et des décrets divins.

Tout ce que Dieu veut d'une façon absolue doit nécessairement arriver : c'est-à-dire, doit nécessairement arriver de la manière connue par la science de simple intelligence qui est la règle des décrets divins, nous l'accordons; d'une autre manière, nous le nions. En effet, la volonté divine, quand par son décret elle transfère les choses de l'état de pure possibilité à celui d'existence réelle, veut ces choses comme elles sont connues par la science de simple intelligence qui est la règle des décrets divins. Or, dans la science de simple intelligence, certains effets sont représentés comme nécessaires parce qu'ils procèdent de causes nécessaires et parfaitement déterminées; d'autres, au contraire, sont considérés comme libres, en tant qu'ils procèdent de causes jouissant du domaine sur leurs actes. Par conséquent, la volonté divine se porte sur les uns et les autres, d'une manière correspondant à cette science, qui veut la réalisation nécessaire des premiers et l'exécution libre des seconds.

Saint Thomas expose magistralement cette distinction dans ses *Quæstiones quodlibetales*, quodl. XI, a. 3. « Que la volonté divine aie certitude et n'impose point cependant de nécessité, voici comme on peut l'expliquer. La volonté de Dieu est la cause parfaite et efficace de toutes choses, car tout ce que Dieu veut, il le fait. Cette perfection et cette souveraine efficace apparaît en ceci, que non seulement il meut et cause les choses, mais encore leur donne tel ou tel mode d'être cause à leur tour, en ce sens qu'il a assigné à chaque être le mode déterminé dont il produirait ses effets. Dès lors, puisqu'il a lui-même voulu que certains faits fussent absolument nécessaires et d'autres contingents, il a aussi établi certaines causes capables d'être des causes contingentes, d'autres au contraire qui produisent nécessairement leurs effets. Ainsi a-t-il voulu que tel ou tel effet non seulement fût, mais fût de telle ou telle manière, contingente ou nécessaire. Par exemple, il a voulu que Pierre courût, mais qu'il courût de manière contingente; semblablement, il a voulu sauver tel homme, mais de manière que celui-ci ne perdît pas son libre arbitre. »

3° *Le libre arbitre et la prédestination.* — Cette question sera reprise avec toute son ampleur à l'art. PRÉDESTINATION; qu'il suffise de rappeler ici les points de doctrine relatifs à cette importante question.

1. *Providence et Prédestination.* — Saint Thomas définit la Providence divine : *Ratio ordinis rerum in finem, in mente divina præexistens. Sum. theol.*, Iª, q. XXII, a. 1. Ce monde n'est pas un amas incohérent de substances sans relations les unes avec les autres, sans direction vers une fin déterminée; c'est un ensemble où chaque chose a sa place et concourt, en gravitant vers sa perfection propre, à la perfection du tout. Voir la place de chaque chose, lui assigner ses fins particulières, ordonner toutes les fins particulières, vers une fin générale, disposer, décréter, appliquer les moyens par lesquels toutes les fins sont atteintes, c'est faire acte de providence, c'est gouverner. Que cet acte providentiel soit nécessaire à une œuvre de Dieu, quelle qu'elle soit, c'est ce qu'il est impossible de nier, sans nier l'œuvre et Dieu lui-même. L'œuvre, en effet, ne subsistera pas sans ordre, l'ordre ne subsistera pas sans qu'il ait été conçu et mis en acte par le créateur même de l'œuvre. Si nous regardons le monde, si nous suivons ses mouvements et écoutons ses voix, nous serons bientôt convaincus que le plan de l'ordre qui se manifeste en toutes choses préexiste dans une intelligence supérieure, qu'une raison divine trône au sommet des existences et les dispose harmonieusement, qu'un art éternel règle tout ici-bas, qu'une volonté maîtresse administre sagement le vaste ensemble des êtres. Bref, l'existence de la Providence divine est une vérité hors de conteste.

Or, la prédestination n'est qu'une partie, qu'un office de la Providence divine. Celle-ci embrasse dans son empire tous les êtres sans exception; la prédestination n'a pour objet que les hommes. Encore ne comprend-t-elle que ceux qui doivent arriver au ciel, car il est une autre partie de la Providence pour ceux qui s'écartent volontairement de leur fin dernière, et c'est la *réprobation*. On peut le dire, ce sont là deux extrêmes absolument opposés : la *prédestination* conduit la créature raisonnable à sa fin dernière, à celle qu'elle doit atteindre; la *réprobation* constate sa défection malheureuse, mais volontaire. Dieu veut la première et y travaille; voilà pourquoi elle est justement appelée une *prescience* et une *préparation*. A raison de la faute dont elle est le châtiment inévitable, Dieu ne saurait vouloir ni opérer la réprobation, il la permet seulement; et c'est pourquoi on la nomme une *prescience* et une *permission*, c'est-à-dire, la permission de la défection finale de la créature raisonnable. Voir S. Thomas, *De verit.*, q. VI, a. 1.

2. *Existence de la prédestination.* — La prédestination existe, à savoir, ce dessein que Dieu a formé de toute éternité de conduire certaines créatures raisonnables au salut éternel. En effet, Dieu procure à un certain nombre de créatures raisonnables les joies

éternelles du ciel. Or, la raison de ce que Dieu accomplit dans le temps existe éternellement en lui. Donc éternellement existe en Dieu le dessein de conduire un certain nombre de créatures raisonnables à la vie éternelle, et ce dessein de sa divine bonté n'est autre que la prédestination des saints.

Cette vérité appartient à la foi catholique et est expressément attestée par de nombreux témoignages de la sainte Écriture, en particulier, par celui de l'apôtre saint Paul, Rom., VIII, 29-30 : *Quos autem prædestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et justificavit; quos autem justificavit, illos et glorificavit.*

A côté de la prédestination il y a la réprobation, à savoir, la prescience et la permission qui sont en Dieu de la défection d'un certain nombre dans l'œuvre de leur salut éternel. *Cum ad divinam providentiam,* dit saint Thomas, *pertineat aliquos permittere a vita æterna deficere, ad eam pertinet etiam aliquos consequenter reprobare. Sum. theol.*, Ia, q. XXIII, a. 3. En effet, nous devons rencontrer de toute éternité en Dieu la prescience et la volonté permissive de tout ce qu'il permet d'arriver dans le temps. Or, Dieu permet que quelques-uns s'excluent de la vie éternelle par suite de leur permanence finale dans l'état du péché. Donc, éternellement, nous devons trouver en Dieu la prescience et la permission de cette défection suprême, et c'est la réprobation. Mais ce serait tomber dans une erreur monstrueuse que de supposer en Dieu une réprobation quelconque positive et antécédente: ce serait faire de Dieu un être cruel qui, par pur caprice, contraindrait quelques-uns à commettre le péché afin de pouvoir ensuite les tourmenter éternellement.

3. *Nature de la prédestination.* — Dans la prédestination, enseigne saint Thomas, il faut considérer trois choses dont les deux premières sont présupposées à la prédestination elle-même, à savoir la prescience de Dieu et sa dilection, c'est-à-dire la volonté qu'il a de sauver celui qui est prédestiné. Vient, en troisième lieu, la prédestination qui n'est autre chose que la direction vers la fin voulue par Dieu à l'être aimé. *Quæst. quodlibet,* quodl. XI, a. 3.

Entendue au sens rigoureux du mot, la prédestination présuppose la science de Dieu et sa volonté salvifique. Il suit de là que, de la part de Dieu, nous pouvous concevoir comme trois actes dans ce mystère dont l'intelligence parfaite nous échappera toujours. Le premier acte est celui de la *simple intelligence* (qui dans le système moliniste inclut la *science moyenne* elle-même). Dans cet acte, tous les mondes possibles sont présents à l'intelligence divine avec leurs merveilleuses organisations, leurs splendeurs, leurs harmonies, avec la fin qui correspond à chacun d'entre eux. Suit le second acte, dans lequel la volonté divine se porte sur la fin qu'elle sait devoir obtenir dans un de ces mondes éternellement présents devant elle, et cette fin, elle la veut d'une manière absolue. Cette fin vers laquelle tout devra converger, soit directement, soit indirectement, sera, par exemple, le salut d'un nombre déterminé d'hommes qui, dans d'autres hypothèses, eussent été damnés. Cet acte, qui relève de la volonté de Dieu, est, par excellence, un acte d'amour et constitue à proprement parler l'élection. Enfin, conséquemment à ce choix ou à la solution de cette fin, Dieu décrète l'existence de ce monde auquel répond la fin qu'il veut obtenir. Et c'est l'acte de la prédestination auquel correspond celui de la réprobation. En effet, parce que dans ce monde dont il a décrété l'existence à raison du but plein de grandeur et de miséricorde qu'il se propose d'atteindre, il se trouve que des créatures raisonnables parviendront aux joies éternelles du ciel tandis que d'autres, par leur seule faute, en demeureront exclues, il se résout à favoriser en tout le salut éternel des premières et à permettre le malheureux sort des secondes. De l'adjonction de ce décret, il résulte qu'il y a en Dieu, pour un certain nombre, *prescience* et *préparation* de la vocation, de la justification et, conséquemment, de la glorification, — et c'est là la prédestination; pour d'autres, *prescience* et *permission* de la défection finale, — et c'est là la réprobation.

De cette doctrine découlent deux corollaires importants, qu'il suffira de rappeler ici, réservant pour l'art. PRÉDESTINATION de les appuyer de preuves :

a) La prédestination présuppose l'élection gratuite à la gloire.

b) Le décret par lequel Dieu prédestine les élus est nécessairement certain et absolument immuable. Il est *nécessairement certain,* car Dieu ne peut ignorer ce qui arrivera, ni être trompé dans les prévisions de sa sagesse, ni être frustré du but qu'il a déterminé dans sa toute-puissante volonté. *Si non esset infallibilis prædestinationis effectus,* dit le cardinal Billot, *falleretur divina præscientia et frustraretur absoluta Dei voluntas; quorum utrumque est omnino impossibile. De Deo uno et trino,* th. XXXIII, p. 293. Ce même décret est *immuable* comme tous les décrets de la volonté divine. Pour que le décret de la prédestination fût changé, il faudrait que Dieu cessât de vouloir ce qu'il aurait une fois décrété. Or il ne le pourrait sans que sa volonté, de favorable qu'elle était, ne devînt contraire à l'objet de son décret, ou sans que sa science ne découvrît dans cet objet ce qu'elle n'avait pas aperçu de prime abord. Les deux suppositions sont impossibles en Dieu dont les affections ne sont pas changeantes comme les nôtres, et dont la science ne saurait rien acquérir.

4. *Prédestination et libre arbitre.* — Nécessairement certain et absolument immuable, le décret par lequel Dieu prédestine les élus *ne viole en rien l'intégrité du libre arbitre.* En effet, la nécessité qui affecte le résultat de ce décret est une nécessité qui suit l'infaillibilité de la science divine, de cette science qui pénètre et embrasse tous les futurs contingents, non pas comme futurs mais *comme présents.* Or, nous l'avons établi, une nécessité de cette sorte ne saurait jamais enlever la contingence de l'acte ni en diminuer la liberté, car elle est *purement concomitante.*

Il est donc établi que Dieu a, par un décret porté avant la création du monde, c'est-à-dire de toute éternité, prévu et préparé les moyens par lesquels il conduirait les hommes (nous ne parlons que des créatures humaines en ce moment) et selon lequel eux-mêmes arriveraient à l'éternelle félicité, sans que, d'une part, la certitude et l'immutabilité du décret, l'efficacité infaillible des moyens préparés aux futurs élus nuisent en rien à leur liberté qui demeure entière sous l'action de Dieu; et sans que, d'autre part, les faiblesses humaines, les défaillances toujours possibles, et, en fait, trop fréquentes de la liberté humaine puissent faire manquer les prévisions de Dieu qui sait tirer le bien du mal et faire concourir au salut des élus tout, même leurs péchés, dit saint Augustin.

Mais le décret de la prédestination est un livre fermé pour nous. De là cette conséquence toute naturelle que nous ne devons pas, pour agir, nous fonder sur cette connaissance qui nous échappe absolument; nous ne devons concevoir à ce sujet ni inquiétudes vaines, ni assurances chimériques, mais user des moyens de salut que Dieu a mis à la disposition de tous, et par lesquels seront infailliblement sauvés tous ceux qui les emploient.

Mais, dit-on, de deux choses l'une : ou je suis prédestiné, ou je ne le suis pas. Si je suis prédestiné, quoi que je fasse je serai sauvé; donc je puis en toute sécurité me livrer à toutes les douceurs de la vie. Si je ne suis pas prédestiné, quoi que je fasse je serai damné,

je puis donc sans inconvénient lâcher la bride à toutes mes passions. Par conséquent, je n'ai nul souci à concevoir au sujet de mon salut. *Comedamus et bibamus, cras enim moriemur !* — Ce raisonnement ressassé *ad nauseam*, n'est spécieux qu'en apparence. Il ressemble à celui d'un malade qui dirait à son médecin : « De deux choses l'une : ou cette maladie me conduira au tombeau, ou elle me laissera en vie. Si elle doit me conduire au tombeau, quoi que vous fassiez, vous ne pourrez jamais m'empêcher d'y arriver. Si elle doit, au contraire, me laisser en vie, elle disparaîtra comme elle est venue, sans avoir besoin du secours de la science. Donc, dans les deux cas, vos soins me seraient parfaitement inutiles. » Il rappelle encore le discours que tiendrait, devant sa maison en flammes un philosophe qui dirait :

Ou cet incendie détruira ma maison, ou il ne le fera pas. S'il doit la détruire, quoi que je fasse, je ne saurais l'en empêcher. S'il ne le doit pas, tous les efforts entrepris pour l'éteindre sont, à tout le moins, inutiles. Par conséquent, demeurons en paix et advienne que pourra ! »

Mais, rétorquer n'est pas répondre : au dilemme où l'objection veut nous prendre, voici ce qu'il faut répondre :

« Ou je suis prédestiné ou je ne le suis pas, » dit l'objectant. On le lui concédera, s'il accepte en même temps de dire que le décret qui décide de son salut éternel porte également sur sa libre coopération comme condition indispensable pour y parvenir. On le niera, s'il entend dire par là que ce décret ne suppose nullement cette libre coopération.

Dieu ayant décrété que, dans un ordre de choses donné, tel homme serait sauvé, cet homme le sera infailliblement; mais Dieu a également décrété que ce sera par la libre coopération de cet homme, aucun adulte ne devant autrement obtenir le salut.

L'élu ne sera pas sauvé, quoi qu'il fasse, il ne le sera que pour avoir fait le bien; et réciproquement, quiconque aura fait le bien et y aura persévéré jusqu'à la fin de sa vie, sera infailliblement sauvé. Faire le bien, coopérer à la grâce : voilà le signe auquel nous pourrons raisonnablement croire que nous sommes du nombre des élus. Vivons donc en saints, et nous mourrons en prédestinés.

On insiste et l'on dit : « Si Dieu sait d'avance ce que je ferai durant tout le cours de ma vie (et cette connaissance est nécessairement contenue dans le décret de prédestination), il m'est bien difficile de me croire libre. En effet, ma liberté consiste essentiellement en ce que je puis agir ou ne pas agir, faire une chose ou sa contradictoire. Or, pour chacune de mes actions, si Dieu sait que j'agirai, il n'est pas possible que je n'agisse pas; s'il sait que je n'agirai pas, il est impossible que j'agisse, car sa science ne saurait être en défaut. Donc je ne suis pas libre d'agir ou de ne pas agir à mon choix. »

La majeure de cet argument est incontestable. La mineure contient une équivoque qu'il importe de dissiper : l'impossibilité, ici, se réfère à la certitude infaillible de la science divine, *nous l'accordons* : l'impossibilité se réfère à la nécessité où je serais de poser mes actes sans pouvoir les omettre, *nous le nions*.

La science de Dieu ne change point la nature des objets qu'elle connaît. Ce qui est nécessaire et résulte des lois inéluctables de la nature physique, elle le connaît comme nécessaire. Ce qui résulte du libre jeu des facultés humaines, elle le connaît comme arrivant librement. C'est donc librement que je ferai ou ne ferai pas ce que Dieu prévoit que je ferai ou ne ferai pas ; et, de mon côté, il n'y a aucune impossibilité à ce que je fasse ce que Dieu a prévu. Seulement il est certain pour Dieu, qui sait tout, que je le ferai. *Au point de départ* du raisonnement, quand on dit qu'il est *impossible* que ce que Dieu a prévu n'arrive pas, l'impossible se réfère à la *certitude infaillible* de la science divine. Mais *à la fin* du raisonnement, quand on veut conclure que je ne suis pas libre parce qu'il est *impossible* que je ne fasse pas ce que Dieu a prévu, l'impossible se réfère à la *nécessité* où je suis de le faire sans pouvoir l'omettre. Or, donner *deux sens* au mot *important* du même raisonnement, c'est tout simplement faire un sophisme. Voici comment saint Thomas enseigne que la prédestination n'impose aucune nécessité : « Que la prédestination emporte certitude et pourtant n'impose pas de nécessité, cela est clair. En effet, la manière de diriger un être à sa fin, y compris le dessein lui-même (et c'est cela la prédestination) rentre dans l'agencement et l'ordre des causes constituées par Dieu. Or il est certain que, si deux causes sont agencées l'une par rapport à l'autre, dont l'une est nécessaire, l'autre contingente, l'effet est toujours contingent. Or, dans la prédestination interviennent deux causes : l'une est nécessaire, c'est Dieu lui-même : l'autre est contingente, c'est le libre arbitre, il faut donc que l'effet de la prédestination soit contingent. Dès lors, puisque Dieu sait et veut qu'un tel aboutisse à telle fin, il a la certitude de la prédestination; mais parce que Dieu veut que cet homme soit dirigé vers cette fin selon le libre arbitre, la certitude en question n'impose au prédestiné aucune nécessité. » *Quæst. quodlib.*, quodl. XI, a. 3.

4° *Le libre arbitre et la grâce efficace.* — Cette question est déjà touchée, à l'art. Grace, t. VI, col. 1662 sq., où l'on indique l'attitude prise devant le problème de l'efficacité de la grâce par les diverses écoles théologiques. On indiquera seulement ici les principes généraux de solution.

Dieu, objecte-t-on, ne connaît pas seulement, il fait encore avec nous les actes qu'il prévoit. En admettant que la liberté humaine demeure intacte quoi qu'il en soit de la science divine, comment la concevoir saine et sauve avec une science qui opère ce qu'elle prévoit ou, du moins, est jointe à une action dont l'effet est certain. Ce qui peut se ramener au syllogisme suivant : L'homme ne saurait être libre quand il est soumis à une influence toute-puissante à laquelle il lui est impossible de résister. Or, l'homme ne peut pas arriver au ciel sans le secours de la grâce efficace, et celle-ci est de telle nature qu'elle obtient toujours son effet. Donc, avec cette grâce, la liberté de l'homme ne saurait subsister.

Nous laissons passer la majeure de cet argument; concédons la première partie de la mineure, mais distinguons soigneusement la seconde : la grâce efficace obtient son effet indépendamment du consentement de la volonté, nous le nions. Elle l'obtient avec sa libre coopération; qu'on nous permette une sous-distinction : cette libre coopération est requise comme cause de son efficacité, nous le nions; elle est requise comme condition *sine qua non*, nous l'accordons.

Et voici comme l'on peut restituer l'ensemble des grands principes qui dominent la question. Dieu a fait l'homme par pure bonté. Ce ne pouvait pas être pour que l'homme pérît. Ceux qui sont sauvés ne seront donc pas les seuls que Dieu veut sauver. Dieu veut, d'une volonté antécédente, sérieuse, sincère, et active, le salut de tous les hommes. I Tim., II, 4. Ces hommes que Dieu veut sauver, il ne les abandonne pas à eux-mêmes; il faut qu'il les gouverne. Mais le peut-il s'il ignore ce qu'ils doivent faire et ce qu'ils feront? Les actions libres de l'homme sont donc éternellement présentes à la science infinie de Dieu. Cf. Hebr., IV, 13.

Savoir ne suffit pas. Celui qui gouverne parfaitement doit posséder la raison totale de son gouvernement, c'est-à-dire voir la fin à laquelle aboutiront ceux qu'il

conduit, les moyens par lesquels cette fin sera infailliblement atteinte, ordonner les moyens à la fin. Il y a donc une Providence Mais la fin de l'homme étant proprement et absolument surnaturelle, les moyens proportionnés à cette fin n'appartenant pas à l'ordre de la nature, l'acte par lequel Dieu ordonne et conduit à leur fin ceux qui seront sauvés est un acte de providence spéciale. Nous devons donc croire qu'il y a une prédestination. Cette prédestination ayant pour principe ce qui n'est point dû à notre nature, ce qui ne peut être obtenu par nos mérites, nous devons croire que, considérée dans son ensemble, elle est purement gratuite. Rom., xi, 35. Et parce qu'elle est fondée sur la science infaillible et la volonté toute-puissante de Dieu, cette prédestination est certaine et immuable.

Dieu est la justice même, il ne récompense que le mérite, il ne châtie que le démérite; nous devons donc croire que l'homme, par la coopération de son libre arbitre à la grâce, peut mériter de Dieu la vie éternelle, que, par le refus de sa coopération, il se rend digne de la réprobation; cf. Conc. Trident., sess. vi, can. 26, Denzinger, n. 836. Nous disons : la coopération du libre arbitre à la grâce de Dieu, car notre nature est incapable de commencer toute seule le grand ouvrage de notre sanctification. Aucune œuvre naturelle ne peut mériter, à aucun titre, le don ineffable par lequel Dieu nous prévient et nous attire à lui. Par conséquent la grâce, comme son nom l'indique, est un don entièrement gratuit de la bonté divine. Cf. Conc. Arausicanum II, can. 18, Denzinger, n. 191.

La grâce dont il est ici question est la grâce actuelle. Par cette grâce, Dieu meut intrinsèquement l'intelligence et la volonté de l'homme à cette fin de le déterminer à connaître, vouloir et faire quelque chose. On peut la considérer sous deux aspects : d'abord en elle-même, puis dans son effet nécessaire et le plus proche. A ce second point de vue, elle n'est autre chose que l'acte surnaturel indélibéré d'une puissance mue par Dieu, acte qui, en un sens très vrai, est dit être en nous sans nous. Mais, prise en elle-même, la grâce actuelle est une motion reçue dans la faculté et servant de principe à son acte. L'entité foncière de cette grâce ne varie pas, qu'elle soit ou non suivie de son dernier effet, à savoir un acte salutaire délibéré qui, conséquemment, reste toujours au pouvoir de la volonté. Cf. Billot, *De gratia Christi*, Rome, 1912, p. 142.

C'est un dogme de foi que, sous l'action de la grâce actuelle, le libre arbitre subsiste tout entier. *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire si velit, anathema sit.* Conc. Trid., sess. vi, can. 4, Denzinger, n. 814.

La grâce actuelle à laquelle l'homme coopère est appelée *efficace* parce qu'elle obtient son effet; elle retient le nom de *suffisante* lorsqu'elle est rendue inutile par la résistance de notre volonté. Mais d'où vient à cette grâce le caractère d'efficacité?

Dans trois sens seulement la grâce peut être dite efficace. Ou bien elle est efficace par la vertu que, dans son ordre, elle possède de causer le consentement salutaire. Ou bien elle l'est par l'obtention éventuelle de cet effet; ou bien, enfin, par la connexion infaillible qu'elle soutient avec lui. Dans le premier sens, l'efficacité est intrinsèque à l'entité même du secours divin. De plus, elle est commune à toute grâce que Dieu nous accorde pour toute œuvre de salut. De cette manière, la grâce qui est reçue en vain doit être tenue pour efficace et en prendre la qualification, car rien ne lui manque pour obtenir l'effet qu'elle est appelée à produire. Ce n'est pas dans ce sens que nous prenons ici l'efficacité de la grâce ; il s'agit là, en effet, d'un caractère absolument commun à tous les secours divins, sans rien de distinctif et de nettement tranché — Avec le second, la signification du mot efficace est plus restreinte et mieux définie, mais elle se limite à un simple fait contingent et ne présente pas une base assez solide pour asseoir une dénomination spécifique et vraiment caractéristique. — Cette base se rencontre dans le troisième sens qui s'élève au-dessus du fait contingent et considère l'efficacité d'après une connexion antécédente et infaillible du secours de la grâce avec le consentement du libre arbitre. Ici, il s'agit évidemment d'un don spécial de Dieu, et nous sommes en présence d'un bienfait divin de tout premier ordre. Cette grâce efficace ainsi entendue n'est autre, dans la sainte Écriture, que l'*appel suivant le décret divin* dont il est question dans Rom., viii, 28 : *Scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti*, et II Tim., i, 9 : *Qui nos liberavit, et vocavit vocatione sua sancta, non secundum opera nostra, sed secundum propositum suum, et gratiam quæ data est nobis in Christo Jesu ante temporalia sæcularia.* La vocation dont il est ici question n'est pas une vocation quelconque, mais une vocation selon un dessein de Dieu qui ne saurait être frustré, car Dieu, par des moyens qui infailliblement atteignent leur fin, opère tout ce qui se trouve dans le décret absolu de sa volonté.

Maintenant d'où vient à la grâce actuelle cette connexion infaillible avec le consentement salutaire, connexion qui est propre à l'appel suivant un décret divin? De l'une ou de l'autre de ces deux sources : ou bien de quelque chose d'intrinsèque à cette grâce, c'est la position des augustiniens et des thomistes de stricte observance; ou bien de quelque chose qui lui est extérieur, c'est la position qu'adopte l'école moliniste dans son ensemble. On a déjà indiqué (et l'on y reviendra à l'art. Thomisme), de quelle manière les partisans de la grâce efficace *ab intrinseco* sauvegardent l'existence de la liberté humaine sous l'influx de la grâce. Pour qui raisonne d'une manière anthropomorphique, il peut sembler difficile de concevoir comment une grâce qui, par sa nature même, emporte le consentement de la volonté, laisse subsister la liberté. Mais les thomistes ne manquent pas de faire observer que la grande aversion que professe l'école adverse pour la *prémotion physique* est due en majeure partie à la piperie des mots. Pour combattre plus aisément la *prémotion physique*, on assimile, ou l'on feint d'assimiler, l'action de la cause première sur la volonté à celle d'une cause seconde sur une autre cause seconde, et l'on oublie que la cause première, source de tout être, de toute activité, de toute détermination, fait agir la cause libre librement, comme elle fait agir nécessairement la cause dépourvue de liberté. De l'une comme de l'autre elle respecte le mode d'activité. Que l'explication soit lumineuse, les vrais thomistes possèdent trop le *sens du mystère* pour l'affirmer. A qui les serrerait de trop près, ils finiraient par dire que leur affirmation n'est pas autre chose qu'une manière de mettre en relief le souverain domaine de Dieu. Ils ne permettent pas, en tout cas, qu'on mette en doute leur croyance foncière à l'existence du libre arbitre. — Pour concevoir d'une autre manière le mécanisme suivant, lequel agit la grâce efficace, les augustiniens adoptent néanmoins la même attitude et prétendent eux aussi conserver les deux termes du problème, efficacité de la grâce et liberté de la volonté humaine.

C'est dans une autre direction, où l'imagination semble davantage trouver son compte, que les molinistes de toutes nuances cherchent la solution du problème. La racine dernière de l'infaillible connexion entre l'appel divin et la démarche de la volonté se

trouve dans la *prescience* et l'*élection* de Dieu. Entre toutes les grâces dont il dispose pour mettre en mouvement le vouloir créé, même le plus rebelle, Dieu choisit celle qu'il sait devoir, *eu égard à toutes les circonstances*, emporter le consentement libre de la volonté. Dans le cas de la grâce efficace, l'appel divin est si complètement adapté aux conditions présentes de l'homme auquel il s'adresse, qu'infailliblement cet homme répondra : « Présent. » Mais (et c'est ici que le molinisme semble oublier que le gouvernement divin touche à tous les ressorts de toutes les activités), c'est finalement la libre détermination de l'homme qui confère à la grâce divine son efficacité; Dieu attend, si l'on nous passe cet anthropomorphisme, ne serait-ce que pendant une fraction inappréciable de temps, le libre consentement de la volonté humaine. La liberté est sauvegardée, mais ne serait-ce pas au prix de la souveraine indépendance divine?

En définitive, le problème de l'accord du libre arbitre et de la grâce efficace est insoluble. Nous sommes ici dans le mystère qui enveloppera toujours les relations du fini et de l'infini. L'essentiel est d'affirmer d'une part la souveraine indépendance divine dans le gouvernement du monde, de l'autre la liberté laissée à l'homme dans l'affaire de son salut. Ces deux affirmations se développent en somme sur deux plans parallèles. Vouloir découvrir leur point de rencontre est une entreprise chimérique. Pour exciter en nous une curiosité plus grande que d'autres dogmes de notre foi, ce mystère n'est ni plus ni moins difficile à accepter

5° *Le libre arbitre et le concours divin.* — Voir Concours divin, t. iii, col. 781-796, et spécialement, col. 787 : *La coopération divine et le péché.*

IV. Liberté et responsabilité. — D'une manière générale, la responsabilité consiste en ce que l'on doit imputer certains actes, avec leurs conséquences, à celui qui les exerce, parce qu'il en est la cause véritable, c'est-à-dire intelligente et libre. *Sans liberté, pas de responsabilité morale;* car c'est par le libre arbitre que l'on est vraiment le maître de ses actes. D'où l'on voit le lien étroit qui existe entre la question de la liberté et celle de la responsabilité; au point de vue moral, elles sont indissolublement unies.

1° *Notion de la responsabilité.* — La *responsabilité* est le caractère d'un être qui doit rendre compte de ses actes et en recevoir le prix. Littré en donne cette définition : « Responsabilité, obligation de répondre, d'être garant de certains actes. » On peut encore la définir : La nécessité morale de subir les conséquences de ses actions libres, si elles sont mauvaises, on d'en bénéficier, si elles sont bonnes.

Au mot *responsable* correspond le mot *imputable*. Les deux termes ont le même sens, mais ils s'appliquent différemment. La personne est responsable, l'acte est imputable. D'après Littré, est dit imputable ce qui peut être mis au compte moral de l'homme.

Pour que l'acte soit imputable, il faut qu'il soit fait avec connaissance et liberté. L'acte qui présente ce double caractère s'appelle *acte humain*, par opposition aux actes de la vie organique, comme la respiration, aux actes de la vie animale, tels que les réflexes et les actes purement instinctifs, et aux actes de l'homme raisonnable, mais non libre, par exemple, l'amour nécessaire du bonheur. Tous les actes qui sont privés de l'un ou de l'autre de ces deux éléments, et à plus forte raison des deux, à savoir, de connaissance et de liberté, ne sont pas des *actes humains*; ils sont purement des *actes de l'homme*. Voir Acte humain, t. i, col. 339.

Nous n'avons pas à étudier ici le problème même de la responsabilité. Voir Responsabilité, et de ce qui s'y rattache : mérite, et sanction. Il importe seulement de signaler les causes qui, en influant sur la liberté, influent aussi sur la responsabilité.

2° *Conditions de la responsabilité.* — Les conditions de la responsabilité sont l'*intelligence* et la *liberté*, Un acte n'est imputable, on n'en est responsable, on n'en a le mérite ou le démérite que si on a *compris* ce qu'on a fait, et si on l'a posé *librement*. — Comprendre ce qu'on fait, c'est apprécier la valeur morale de l'acte, sa qualité bonne ou mauvaise, sa conformité ou sa non-conformité avec la loi, ce qui suppose un certain degré ou développement d'intelligence et d'éducation. Plus un homme est éclairé moralement, plus il est responsable; voilà pourquoi l'indulgence est de mise pour un homme qui n'a qu'une intelligence bornée, qui n'a reçu aucune éducation. — Agir librement, c'est avoir la possibilité d'agir ou de s'abstenir. Nous l'avons établi plus haut, le pouvoir de choisir entre deux contradictoires appartient à l'essence du libre arbitre. L'on est plus ou moins responsable selon que l'on est plus ou moins maître de sa volonté, que l'on se possède plus ou moins soi-même. La liberté implique l'intelligence. La liberté de la volonté ne vient pas de la possibilité d'agir sans raison, mais de la puissance indéfinie de la raison à concevoir presque toujours de nouvelles raisons contraires ou différentes, de façon à pouvoir presque toujours agir autrement. La liberté a donc sa racine dans la raison même, c'est-à-dire dans la puissance de l'esprit à trouver toujours des raisons d'agir comme il lui plaît. Par conséquent, là où l'intelligence fait défaut, la liberté n'existe pas. L'être qui ne sait pas ce qu'il fait ne fait pas ce qu'il veut; il ne s'appartient pas. Le jour où l'homme perd la raison, il cesse d'être libre, c'est-à-dire qu'il ne se possède plus lui-même. Il est, pour ainsi dire, enlevé à lui-même, comme l'exprime fort bien le nom d'aliénation mentale (aliéné, de *alienus sui*, étranger à soi-même). Un fou, cédant à une impulsion irrésistible, commet un crime : il est irresponsable; on ne peut pas lui imputer l'acte que son bras a commis, car sa volonté y est restée étrangère. On ne le traite pas en criminel, mais en malade; on le met dans l'impossibilité de nuire, et on cherche à le guérir. Revient-il à la santé, le mal qu'il a fait lui cause des regrets, mais non des remords. Il en est ainsi de tout homme qui a été la cause involontaire d'un mal quelconque ou qui, malgré toute sa bonne volonté, n'a pas pu accomplir un bien auquel il était tenu.

3° *Conséquences.* — De ce que l'intelligence et la liberté sont les conditions nécessaires de la responsabilité, il s'ensuit que tout ce qui détruit ou diminue l'intelligence et la liberté supprime ou diminue la responsabilité. De là, quand il s'agit du mal, la distinction des circonstances atténuantes, qui diminuent la responsabilité : par exemple, l'ignorance, l'inadvertance, la concupiscence, la crainte, la violence, l'habitude, et des circonstances *aggravantes*, qui l'augmentent : par exemple, la préméditation, la pleine possession de soi-même.

Aussi admettons-nous diverses mesures de responsabilité suivant que l'on juge un enfant, un homme mûr ou un vieillard, un homme qui agit par lui-même ou celui qui ne le fait que par suite de conseils ou d'ordres donnés, un homme instruit ou un rustre sans éducation, un homme sain d'esprit et en pleine possession de ses facultés intellectuelles et morales, ou bien un halluciné, un maniaque, un homme en proie à une émotion violente ou sous l'influence de l'ivresse : dans ces deux derniers cas, il peut même échapper à toute responsabilité au moins directe.

On voit par là combien il est difficile d'apprécier d'une manière exacte le degré de responsabilité morale de chaque homme. C'est pourquoi l'histoire, la justice humaine et l'opinion doivent souvent se tromper et

errer dans les jugements qu'elles portent sur les hommes et sur leurs actes. Maintes fois nous essayons nous-mêmes de diminuer notre responsabilité aux yeux des autres et à nos propres yeux, en invoquant les circonstances atténuantes pour les tromper et nous tromper nous-mêmes. Il convient de ne pas se laisser duper par ces sophismes : *Je n'étais plus maître de moi, je n'étais plus libre*, et autres semblables qui allèguent l'*inconscience* et l'*irresponsabilité*, et derrière lesquels veulent se dérober d'ordinaire les criminels, au tribunal, dans le roman et les drames : ce ne sont trop souvent que de mauvaises excuses pour de mauvaises actions, commises parfois avec des circonstances aggravantes.

Il importe aussi de se tenir en garde contre la disposition de certains philosophes et romanciers, comme Jean-Jacques Rousseau et George Sand, à attribuer exclusivement à la société ou à sa mauvaise organisation la plupart de nos fautes et de nos vices; à rapporter le crime non à des causes morales tirées de l'âme, mais à des causes d'ordre matériel et d'origine extérieure : tempérament, climat, race, hérédité, âge, éducation, etc. Cette tendance à extérioriser le crime, à en rechercher les mobiles ou les excuses non dans le criminel, mais exclusivement en dehors et autour de lui, est assez générale. Sans nier les influences que le milieu intérieur et extérieur peut exercer, il convient pourtant de ne jamais oublier que l'homme, quelle que soit sa constitution physique, reste libre; la vertu se rencontre avec tous les tempéraments; elle dépend de l'âme avant tout, et non du corps.

On ne saurait assurément nier que l'*hérédité* joue ici un grand rôle; elle peut transmettre un organisme dans lequel certaines fonctions tendent à prédominer, et par là favoriser le développement exagéré de certaines inclinations. L'hérédité est incontestablement une *influence*, mais elle n'est pas une *fatalité;* entre la tendance criminelle et l'acte, il y a place théoriquement pour la délibération volontaire. Ce qui rend d'ordinaire une inclination dominante, c'est moins l'influence héréditaire ou extérieure, laquelle n'est jamais irrésistible, que la faiblesse de la volonté, laquelle a pris l'habitude de se laisser entraîner.

On l'a dit avec raison. Il est plus aisé de réprimer le premier désir que de contenter tous ceux qui suivent. On succombe, on se relève puis de nouveau on se laisse aller insensiblement à son inclination, jusqu'au moment où il faudrait un acte héroïque pour triompher.

L'*éducation*, quand elle est mauvaise, exerce une influence corruptrice puissante, parce que c'est dans l'enfance surtout que se gravent les exemples pernicieux et que, devant l'imperfection de la force de résistance, l'instinct d'imitation agit avec toute son énergie. Alors les mauvais conseils, et surtout les exemples vicieux, ont une toute-puissance qu'ils ne retrouvent plus jamais au même degré. Quand l'éducation et l'hérédité agissent dans le même sens, par exemple dans le sens du mal, on conçoit ce qu'un pareil concours peut produire et quelle atteinte il peut porter à la liberté morale de celui qui a été soumis à cette double action. Toutefois, l'influence de l'éducation est prépondérante. Opposée à l'influence de l'hérédité, elle est si grande que c'est à elle seule qu'appartient, dans la plupart des cas, le pouvoir de réaliser la ressemblance morale et psychologique des enfants et des parents. Si l'hérédité déterminait irrésistiblement et sûrement, chez les descendants, la reproduction de tous les caractères constitutifs de la personnalité des ascendants, l'éducation serait inutile. Du moment que l'éducation, et une éducation prolongée, vigilante, laborieuse, est indispensable pour provoquer l'apparition et réaliser le développement des aptitudes et des qualités de l'esprit chez l'enfant, il faut bien conclure que l'hérédité ne joue qu'un rôle secondaire dans cette admirable genèse de l'individu moral.

Quant à la prétendue *anomalie morale* du criminel, elle se réduit, en dernière analyse, à ce simple fait : par son tempérament et par l'affaiblissement du sentiment moral, le criminel est porté à commettre plus facilement le crime, mais il reste libre : ce n'est pas un fou, mais un faible. D'autre part, toutes les causes sociales mauvaises peuvent bien diminuer la responsabilité, elles ne sauraient la supprimer complètement. Le criminel, quel qu'il soit, reste libre et responsable : car, jusqu'au fond de la dernière des dégradations, il reste toujours une créature humaine, un être moral, un être doué de conscience, de raison et de liberté. Certains criminalistes semblent trop oublier que, si la volonté est soumise à l'influence de causes multiples, elle est elle-même une cause d'effets multiples; ils mettent fort bien en relief l'*action* des choses sur les personnes, mais ne voient pas la *réaction* des personnes sur les choses. Méconnaissant la nature de la liberté, ils prennent pour *causes* les *conditions* dans lesquelles elle s'exerce; la volonté libre est une cause qui se détermine elle-même, et non une soumission qui s'ignore.

A ces considérations, il importe d'ajouter celles qui viennent de la solidarité existant entre les membres de la société humaine, soit dans la famille, soit dans la patrie, soit dans l'humanité tout entière, solidarité qui amène, dans une mesure plus ou moins large, un partage de la responsabilité. Cette loi de la solidarité s'applique d'abord à l'individu : nous sommes, par l'habitude, solidaires de nous-mêmes. Le présent naît du passé, et prépare l'avenir; c'est seulement en remontant aux causes de certaines habitudes que nous pouvons nous rendre compte du degré de responsabilité qu'entraînent certains actes, où l'on semble vaincu par une force irrésistible. Mais il s'agit principalement ici de la part soit directe, soit indirecte, que nous avons à la moralité de nos semblables, et de celle qu'ils ont à la nôtre.

D'une part, l'influence exercée sur nous par les actions d'autrui peut diminuer notre responsabilité, et, inversement, l'influence exercée sur autrui par nos propres actions peut l'augmenter. On connaît la force de l'exemple. Il ne faut cependant pas exagérer, surtout à titre de circonstance atténuante, les effets de cette loi de la solidarité; pas plus que celle de l'hérédité, elle n'a rien de fatal, et l'homme n'a pas le droit de rejeter sur le compte d'autrui des fautes qu'il pouvait et devait éviter.

V. Liberté morale. — Liberté de conscience. — Liberté des cultes. — Le mot liberté ne s'entend pas seulement de la liberté *physique* (ou naturelle), appelée le *libre arbitre*, dont nous venons de parler; il s'entend encore, comme nous l'avons vu, de la liberté *morale*, à savoir, de la *faculté morale* (ou droit) d'agir ou de ne pas agir.

1° *La liberté morale en général.* — 1. *Nature de la liberté morale.* — Elle consiste dans l'immunité de toute obligation légitimement imposée. Est moralement libre, dans toute la vérité du mot, celui qui n'est soumis à aucune loi. Cette seconde liberté se distingue du libre arbitre en ce que celui-ci, dans l'état présent de l'humanité, peut choisir ou le bien ou le mal, tandis que la liberté morale ne peut s'appliquer à un objet moralement mauvais, attendu que le droit ou la faculté morale de mal faire répugne dans les termes. Le mal, en effet, est un désordre, et nul ne peut avoir le droit ou la faculté morale de poser un acte contraire à la loi morale, régulatrice de l'ordre. D'autant que le libre arbitre, il importe de ne pas l'oublier, nous a été donné par la divine Providence pour que nous puissions réaliser le bien auquel nous sommes obligés de

tendre, et non pour que nous commettions le mal. « La liberté considérée comme un droit n'est pas, dit le cardinal Gerdil, le pouvoir physique de faire tout ce qui plaît, mais elle est un pouvoir moral restreint dans son origine par la loi de nature et susceptible des restrictions que les lois peuvent y apporter pour le bon ordre et l'avantage de la société. » Cité par Mgr H. Sauvé, *Questions religieuses et sociales*, Paris, 1888, p. 5. Le cardinal Dechamps dit à son tour : « L'homme a reçu de Dieu la liberté naturelle de choisir entre le vrai et le faux, entre le bien et le mal; mais a-t-il reçu, de Dieu, le droit de choisir le faux, le droit de choisir le mal? Non, car la loi divine lui impose l'obligation de choisir le vrai bien, de rejeter le faux et le mal. De là vient que, dans la société domestique, dans la société civile, dans la société religieuse, le pouvoir qui exerce partout l'autorité de Dieu doit veiller à l'accomplissement de sa loi et à la répression des abus de notre liberté naturelle. Il n'est donc pas vrai que l'homme ait le droit de penser mal, et, à plus forte raison, de professer, de publier, de glorifier tout ce qui lui passe par la tête. Ce droit-là est un droit chimérique, et s'il était pleinement pratiqué de la manière que les insensés le proclament, la société n'y résisterait pas longtemps. Il est clair, en effet, que ce qu'on a le droit de professer ou de glorifier, on a le droit de le faire, ou la logique n'est qu'un vain mot. » *Ibid.*

L'homme n'a donc pas le droit de faire tout ce qu'il a le pouvoir de faire; en d'autres termes, le *pouvoir* d'agir ne constitue pas le *droit* d'agir. Il y a des choses que l'homme *peut* faire en vertu de son libre arbitre, et qu'il n'est pas *autorisé* à faire ou qu'il lui est *défendu* de faire; et, d'un autre côté, le libre arbitre est moralement obligé de faire des actes qu'il a la puissance naturelle d'omettre. Il importe donc essentiellement de distinguer entre le libre arbitre ou la liberté envisagée comme pouvoir *physique* (ou naturel), et la liberté considérée comme *droit* (ou pouvoir moral). C'est de leur confusion que sont nées plusieurs erreurs modernes. En résumé, la *liberté physique* ou le libre arbitre, qui consiste essentiellement à *pouvoir* agir ou ne pas agir, ne saurait se confondre avec la *liberté morale*, entendue dans le sens de *droit* d'agir ou de ne pas agir. Le libre arbitre, ou la puissance physique d'agir, peut être un *droit*, mais seulement dans le cas où aucune loi ne restreint la liberté native de l'homme. D'où cette conséquence que le *pouvoir* de mal faire ne constitue pas le *droit* de mal faire.

2. *Rapports de la liberte morale et du libre arbitre : Enseignement de Léon XIII.* — Le pape Léon XIII a traité magistralement ce sujet si important et si délicat dans la célèbre encyclique *Libertas præstantissimum*, parue le 20 juin 1888; nous en extrayons ce passage capital dont nous présentons une traduction qui serre le texte de très près. Cf. *Lettres apostoliques de Léon XIII*, édition de la Maison de la Bonne Presse, t. II, p. 172-213.

« Ce que nous avons directement en vue, dit Léon XIII, c'est la liberté *morale* considérée soit dans les individus, soit dans la société. Il est bon cependant de dire tout d'abord quelques mots de la liberté *naturelle*, laquelle, bien que tout à fait distincte de la liberté morale, est pourtant la source et le principe d'où toute espèce de liberté découle d'elle-même et spontanément. Cette liberté, le jugement et le sens commun de tous les hommes, qui certainement est pour nous la voix de la nature, ne la reconnaissent qu'aux êtres qui ont l'usage de l'intelligence ou de la raison, et c'est en elle que consiste manifestement la cause qui nous fait considérer l'homme comme responsable de ses actes. Et il n'en saurait être autrement; car, tandis que les animaux n'obéissent qu'aux sens et ne sont poussés que par l'instinct naturel à rechercher ce qui leur est utile ou à éviter ce qui leur serait nuisible, l'homme, dans chacune des actions de sa vie, a la raison pour guide. Or la raison, à l'égard des biens de ce monde, nous dit de tous et de chacun qu'ils peuvent indifféremment être ou ne pas être; et par le fait même qu'aucun d'entre eux ne lui apparaît comme absolument nécessaire, elle donne à la volonté le pouvoir d'option pour choisir ce qui lui plaît. Mais si l'homme peut juger de la *contingence*, comme l'on dit, des biens dont nous avons parlé, c'est qu'il a une âme simple, spirituelle et capable de penser; une âme qui, étant telle, ne tire point son origine des choses corporelles, pas plus qu'elle n'en dépend pour sa conservation, mais qui, créée immédiatement par Dieu et dépassant d'une distance immense la condition commune des corps, a son mode propre et particulier de vie et d'action; d'où il résulte que, comprenant par son jugement les raisons immuables et nécessaires du vrai et du bien, elle voit que ces biens particuliers ne sont nullement des biens nécessaires. Ainsi prouver pour l'âme humaine qu'elle est dégagée de tout élément mortel et qu'elle est douée de la faculté de penser, c'est établir en même temps la liberté naturelle sur son plus solide fondement.

« Ainsi, la liberté est, comme nous l'avons dit, le propre de ceux qui ont reçu la raison ou l'intelligence en partage; et cette liberté, à en examiner la nature, n'est pas autre chose que la faculté de choisir entre les moyens qui conduisent à un but déterminé; en ce sens que celui qui a la faculté de choisir une chose entre plusieurs autres, celui-là est maître de ses actes. Or, toute chose acceptée en vue d'en obtenir une autre appartient au genre de bien qu'on nomme l'utile; et le bien ayant pour caractère d'agir proprement sur l'appétit, il faut en conclure que le libre arbitre est le propre de la volonté, ou plutôt est la volonté elle-même en tant que, dans ses actes, elle a la faculté de choisir. Mais il est impossible à la volonté de se mouvoir, si la connaissance de l'esprit, comme un flambeau, ne l'éclaire d'abord : c'est-à-dire que le bien désiré par la volonté est nécessairement le bien en tant que connu par la raison. Et cela d'autant plus que, dans toute solution, le choix est toujours précédé d'un jugement sur la vérité des biens et sur la préférence que nous devons accorder à l'un d'eux sur les autres. Or, juger est le propre de la raison, non de la volonté : on n'en saurait raisonnablement douter. Étant donc admis que la liberté réside dans la volonté, laquelle est, de sa nature, un appétit obéissant à la raison, il s'ensuit qu'elle-même, comme la volonté, a pour objet un bien conforme à la raison. Néanmoins, chacune de ces deux facultés ne possédant point la perfection absolue, il peut arriver et il arrive souvent que l'intelligence propose à la volonté un objet qui, au lieu d'une bonté réelle, n'en a que l'apparence, une ombre de bien, et que la volonté pourtant s'y applique. Mais, de même que pouvoir se tromper et se tromper réellement est un défaut qui accuse l'absence de la perfection intégrale dans l'intelligence, ainsi s'attacher à un bien faux et trompeur, tout en étant l'indice du libre arbitre, comme la maladie l'est de la vie, constitue néanmoins un défaut de la liberté. Pareillement la volonté, par le seul fait qu'elle dépend de la raison, dès qu'elle désire un objet qui s'écarte de la droite raison, tombe dans un vice radical qui n'est que la corruption et l'abus de la liberté. Voilà pourquoi Dieu, la perfection infinie, qui, étant souverainement intelligent et la bonté par essence, est aussi souverainement libre, ne peut en aucune façon vouloir le mal moral; et il en est de même des bienheureux du ciel, grâce à la vision intuitive qu'ils possèdent du souverain bien. C'est la remarque pleine de justesse que saint Augustin et d'autres faisaient aux pélagiens. Si la possibilité

de faillir au bien était de l'essence et de la perfection de la liberté, Jésus-Christ, les anges et les bienheureux, chez qui ce pouvoir n'existe pas, ou ne seraient pas libres, ou du moins ne le seraient pas aussi parfaitement que l'homme dans son état d'épreuve et d'imperfection. Le Docteur angélique s'est occupé souvent et longuement de cette question; et de sa doctrine il résulte que la faculté de pécher n'est pas une liberté, mais une servitude.

« C'est ce qu'avait vu assez nettement la philosophie antique, celle notamment dont la doctrine était que nul n'est libre que le sage, et qui réservait, comme on sait, le nom de sage à celui qui s'était formé à vivre constamment selon la nature, c'est-à-dire dans l'honnêteté et la vertu.

« La condition de l'humanité étant telle, il lui fallait une protection, il lui fallait des aides et des secours, capables de diriger tous ses mouvements vers le bien et de les détourner du mal : sans cela, la liberté eût été pour l'homme une chose très nuisible. Et d'abord une *Loi*, c'est-à-dire une règle de ce qu'il faut faire ou ne pas faire, lui était nécessaire. A proprement parler, il ne peut pas y en avoir chez les animaux, qui agissent par nécessité, puisque tous leurs actes, ils les accomplissent sous l'impulsion de la nature et qu'il leur serait impossible d'adopter par eux-mêmes un autre mode d'action. Mais les êtres qui jouissent de la liberté ont par eux-mêmes le pouvoir d'agir, d'agir de telle façon ou de telle autre, attendu que l'objet de leur volonté ils ne le choisissent que lorsque est intervenu ce jugement de la raison dont nous avons parlé. Ce jugement nous dit, non seulement ce qui est bien en soi ou ce qui est mal, mais aussi ce qui est bon et, par conséquent, à réaliser, ou ce qui est mal et, conséquemment, à éviter. C'est, en effet, la raison qui prescrit à la volonté ce qu'elle doit chercher ou ce qu'elle doit fuir, pour que l'homme puisse un jour atteindre cette fin suprême en vue de laquelle il doit accomplir tous ses actes. Or, *cette ordonnance de la raison*, voilà ce qu'on appelle la loi. Si donc la loi est nécessaire à l'homme, c'est dans son libre arbitre lui-même, c'est-à-dire dans le besoin qu'il a de ne pas se mettre en désaccord avec la droite raison, qu'il faut en chercher, comme dans sa racine, la cause première. Et rien ne saurait être dit ou imaginé de plus absurde et de plus contraire au bon sens que cette assertion : L'homme, étant libre par nature, doit être affranchi de toute loi; car, s'il en était ainsi, il s'ensuivrait qu'il est nécessaire pour la liberté de ne pas s'accorder avec la raison, quand c'est tout le contraire qui est vrai, à savoir, que l'homme doit être soumis à la loi, parce qu'il est libre par nature. Ainsi donc, c'est la loi qui guide l'homme dans ses actions et c'est elle aussi qui, par la sanction des récompenses et des peines, l'attire à bien faire et le détourne du péché.

« Telle est, à la tête de toutes, la loi naturelle qui est écrite et gravée dans le cœur de chaque homme, car elle est la raison même de l'homme, lui ordonnant de bien faire et lui interdisant de pécher... Elle n'est autre chose que la loi éternelle, gravée chez les êtres doués de raison et les inclinant vers l'*acte et la fin* qui leur conviennent; et celle-ci, n'est elle-même que la raison éternelle du Dieu créateur et modérateur du monde. A cette règle de nos actes, à ces freins du péché, la bonté de Dieu a voulu joindre certains secours singulièrement propres à affermir, à guider la volonté de l'homme. Au premier rang de ces secours, brille la puissance de la *grâce divine*, laquelle, en éclairant l'intelligence et en inclinant sans cesse vers le bien moral la volonté singulièrement raffermie et fortifiée, rend plus facile à la fois et plus sûr l'exercice de notre liberté naturelle. Et ce serait s'écarter tout à fait de la vérité que de s'imaginer que, par cette intervention de Dieu, les mouvements de la volonté perdent de leur liberté, car l'influence de la grâce divine atteint l'intime de l'homme et s'harmonise avec sa propension naturelle, puisqu'elle a sa source en celui qui est l'auteur de notre âme et de notre volonté, et qui meut tous les êtres d'une manière conforme à leur nature.

« Ce qui vient d'être dit de la liberté des individus, il est facile de l'appliquer aux hommes qu'unit entre eux la société civile, car ce que la raison et la loi naturelle font pour les individus, la *loi humaine* promulguée pour le bien commun des citoyens l'accomplit pour les hommes vivant en société. Mais, parmi les lois humaines, il en est qui ont pour objet ce qui est bon ou mauvais naturellement, ajoutant à la prescription de pratiquer l'un et d'éviter l'autre une sanction convenable. De tels commandements ne tirent aucunement leur origine de la société des hommes.... Ces préceptes de droit naturel compris dans les lois des hommes n'ont pas seulement la valeur de la loi humaine, mais ils supposent avant tout cette autorité bien plus élevée et bien plus auguste qui découle de la loi naturelle elle-même et de la loi éternelle. Dans ce genre de lois, l'office du législateur civil se borne à obtenir, au moyen d'une discipline commune, l'obéissance des citoyens, en punissant les méchants et les vicieux, dans le but de les détourner du mal et de les ramener au bien, ou du moins de les empêcher de blesser la société et de lui être nuisible.

« Quant aux autres prescriptions de la puissance civile, elles ne procèdent pas immédiatement et de plain-pied du droit naturel; elles en sont des conséquences plus éloignées et indirectes, et ont pour but de préciser les points divers sur lesquels la nature ne s'était prononcée que d'une manière vague et générale... Ces règles particulières de conduite, créées par une raison prudente et intimées par un pouvoir légitime, constituent ce que l'on appelle proprement une loi humaine. Visant la fin propre de la communauté, cette loi ordonne à tous les citoyens d'y concourir, leur interdit de s'en écarter et, en tant qu'elle suit la nature et s'accorde avec ses prescriptions, elle nous conduit à ce qui est bien et nous détourne du contraire. Par où l'on voit que c'est absolument dans la loi éternelle de Dieu qu'il faut chercher la règle et la loi de la liberté, non seulement pour les individus, mais aussi pour les sociétés humaines. Donc, dans une société d'hommes, la liberté digne de ce nom ne consiste pas à faire tout ce qui nous plaît : ce serait dans l'État une confusion extrême, un trouble qui aboutirait à l'oppression; la liberté consiste en ce que, par le secours des lois civiles, nous puissions plus aisément vivre selon les prescriptions de la loi éternelle. Et pour ceux qui gouvernent, la liberté n'est pas le pouvoir de commander au hasard et suivant leur bon plaisir : ce serait un désordre non moins grave et souverainement pernicieux pour l'État; mais la force des lois humaines consiste en ce qu'on les regarde comme une dérivation de la loi éternelle et qu'il n'est aucune de leurs prescriptions qui n'y soit contenue, comme dans le principe de tout droit.... Supposons donc une prescription d'un pouvoir quelconque qui serait en désaccord avec les principes de la droite raison et avec les intérêts du bien public; elle n'aurait aucune force de loi, parce que ce ne serait pas une règle de justice et qu'elle écarterait les hommes du bien pour lequel la société a été formée.

« Par sa nature donc et sous quelque aspect qu'on la considère, soit dans les individus, soit dans les sociétés, et chez les supérieurs non moins que chez les subordonnés, la liberté humaine suppose la nécessité d'obéir à une règle suprême et éternelle; et cette règle n'est autre que l'autorité de Dieu nous imposant ses commandements ou ses défenses; autorité souveraine-

ment juste, qui, loin de détruire ou de diminuer en aucune sorte la liberté des hommes, ne fait que la protéger et l'amener à sa perfection, car la vraie perfection de tout être, c'est de poursuivre et d'atteindre sa fin; or la fin suprême vers laquelle doit aspirer la liberté humaine, c'est Dieu. »

2° *La liberté de conscience.* — 1. *Rappel des notions relatives à la conscience.* — Le mot de *conscience* s'applique à deux réalités distinctes. Il désigne d'abord la conscience *psychologique*, c'est-à-dire l'aperception par laquelle l'homme se connaît lui-même dans une vue intérieure. La conscience *morale* implique la psychologique, mais y ajoute un rapport avec la règle des actions humaines. Elle cherche et contrôle leur conformité avec la loi morale. Se trouve-t-elle en face d'un *avenir* à orienter? La conscience prononce un double jugement : *un jugement de conformité* entre l'ordre à observer et l'action qu'il s'agit de faire ou d'omettre; un *jugement d'obligation* qui est une excitation ou un lien, suivant que l'acte en question est conseillé ou commandé, déconseillé ou proscrit. S'agit-il d'un *passé* à juger? La conscience intervient sous une autre forme, elle excuse ou accuse, elle réprimande, elle remplit de remords. Voir *Sum. theol.*, Iª, q. LXXIX, a. 13. La conscience morale implique une double connaissance, celle de la volonté supérieure manifestée, et celle des actions personnelles dans leur rapport avec cette volonté.

2. *Dépendance foncière de la conscience morale.* — C'est de la conscience morale qu'il est ici question. Cette conscience ne saurait être libre ou indépendante *des lois ontologiques de la vérité.* L'adhésion au vrai connu est un droit; l'adhésion à l'erreur ne peut pas constituer un droit véritable, car cette adhésion répugne à la tendance naturelle de l'intelligence, destinée à connaître la vérité. On ne saurait donc raisonnablement prétendre que l'homme ait le droit ou la faculté morale de penser ou de juger, comme il lui plaît, sans égard aux lois obligatoires pour sa conscience, conscience certainement liée par des règles auxquelles, sans doute, l'homme peut physiquement se soustraire en vertu de son libre arbitre, mais qu'il ne peut moralement transgresser, sans manquer à son devoir, sans aller contre l'ordre établi de Dieu. Donc la liberté ou l'indépendance de la conscience à l'égard de toute loi est une chimère, qui ne saurait être réclamée par aucun homme ou proclamée par aucun législateur.

Les lois qui lient la conscience humaine sont de diverses sortes; il suffit de rappeler ici que toute loi juste, émanant d'une autorité qui a droit de nous commander, lie notre conscience suivant l'intention expresse ou implicite du législateur.

3. *Sens acceptable du mot liberté de conscience.* — *a*) Si l'on entend par liberté de conscience le *droit de ne rendre compte qu'à Dieu seul de ce que nous pensons intérieurement*, il est bien certain qu'*aucune autorité civile* n'a le droit de demander compte à ses sujets de leurs actes purement internes. *Actus mere interni potestati civili nullatenus subjacent, utpote quæ nonnisi bono communi externo præsit.* Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 128. Quant à l'*Église*, c'est en vertu de sa mission divine et spirituelle qu'elle a le droit, au tribunal de la pénitence, de demander compte à ses enfants de leurs actes intérieurs en tout ce qui regarde le salut et la perfection chrétienne. Santi, *Prælectiones Juris canonici*, Ratisbonne, 1898, t. I, tit. II, n. 15, l'explique de façon judicieuse : *Habet utique Ecclesia forum pœnitentiale, in quo judicat de internis animi cogitationibus. At hæc judicia respiciunt directe et proprie individua et non christianam societatem. In hoc enim foro minister Ecclesiæ repræsentat ipsum Deum, qui in eo casu curam suscipit non de universo cœtu Christianorum, sed de bono individuali particularis fidelis. In hoc foro agitur judicium potius coram Deo quam coram Ecclesia. Igitur hoc tribunal non est proprie dictum tribunal et forum Ecclesiæ, sed tribunal et forum conscientiæ coram Deo.* Il est également incontestable que l'Église peut, par ses lois, *directement* prescrire ou prohiber des actes externes même *occultes*, et *indirectement* des actes *internes* qui ont, avec les externes, une connexion nécessaire. *Nulla est controversia*, enseigne le P. Wernz, *Jus Decretalium*, Rome, 1905 t. I, p. 114, *Ecclesiam suis legibus posse directe præscribere vel prohibere actus externos etiam occultos, et indirecte actus internos, qui cum actibus externis necessario cohærent.* C'est ainsi qu'il faut reconnaître le droit, qu'elle exerce au besoin, de commander en son *for extérieur* une adhésion *interne* à ses enseignements ou à ses décisions. On en trouve un exemple remarquable dans la bulle *Ineffabilis Deus*, qui proclame le dogme de l'Immaculée Conception. La définition est suivie de la plus sévère des sanctions à l'adresse de ceux qui auraient la présomption de professer intérieurement une doctrine contraire. *Quapropter si qui secus ac a Nobis definitum est, quod Deus avertat, præsumpserint corde sentire, ii noverint ac porro sciant, se proprio judicio condemnatos, naufragium circa fidem passos esse et ab unitate Ecclesiæ defecisse.* Denzinger, n. 1641. Quant aux actes purement internes, d'après le sentiment commun des théologiens et des canonistes ils ne sauraient être, en vertu de la juridiction ecclésiastique seule, directement commandés ou prohibés, au for externe, par des lois humaines. *At actus mere interni*, continue le P. Wernz, *ibid.*, *vi solius jurisdictionis ecclesiasticæ directe in foro externo legibus humanis præcipi vel prohiberi juxta communem sententiam theologorum et canonistarum non possunt.* Cf. Suarez, *De legibus*, lib. IV, cap. XIII.

b) Si, par liberté de conscience, on entend le *droit d'adhérer à telle ou telle opinion suffisamment probable*, licite ou libre, ce droit n'est pas contesté : ce qui revient à dire que la conscience humaine est libre dans ses jugements pratiques, quand aucune loi ne restreint sa liberté native de penser; mais quand une loi véritable lui prescrit tel ou tel jugement pratique, elle doit obéir à cette loi.

Et, comme la loi n'est manifestée à l'homme, comme règle immédiate de ses actes, que par la conscience, il est tenu de suivre ce que lui dit sa conscience, quand elle est *vraie et droite*, et même quand elle est *invinciblement erronée*, parce qu'alors il agit prudemment par suite de sa persuasion *invincible*. *Invincibiliter erronea conscientia revera regula agendi evadit : hanc tenemur sequi præcipientem, permittentem sequimur sine culpa.* Lehmkuhl, *op. cit.*, n. 43. Si donc, par suite d'une conscience invinciblement erronée, un homme croit que tel acte bon est mauvais ou réciproquement, il n'a pas le droit de poser l'acte bon qu'il juge mauvais; et il peut ou doit poser l'acte mauvais qu'il juge bon, sans avoir toutefois objectivement le *droit* ou la faculté morale de le poser, puisque la morale réprouve cet acte. Il suit de là que, si la conscience invinciblement erronée peut imposer le *devoir de mal faire*, quand l'homme croit bien agir, elle ne saurait lui donner le *droit* de mal faire, parce que le droit au mal répugne dans les termes, et que le droit a pour fondement nécessaire la vérité objective, tandis que le *devoir* peut naître d'une erreur subjective, et qu'il ne répugne pas qu'un homme ait le devoir de faire une action mauvaise qu'il croit invinciblement être bonne et obligatoire pour lui, d'autant que, s'il s'abstient de la faire, il croirait agir mal, et par là même il violerait la loi divine qui lui commande de ne jamais rien faire contre le *dictamen* de sa conscience.

c) Enfin on peut entendre, par liberté de conscience, *le droit que possède l'homme de ne pas être contraint par*

la force ou la violence à embrasser la vérité ou à donner assentiment au bien à l'encontre de sa conviction intime et à sa volonté. Le savant cardinal Giuseppe Prisco, *Principi di filosofia del diritto*, c. VIII, *Liberta di coscienza*, établit ce droit dans une page magistrale que nous citons intégralement : « L'intelligence de l'homme, dit-il, est appelée par son essence intime à la connaissance du vrai, comme la volonté à la possession du bien ; mais la première ne peut adhérer au vrai sans le connaître, comme la seconde ne peut embrasser le bien sans son libre consentement. Or, aucune force ou autorité créée ne saurait *contraindre* l'intelligence et la volonté d'autrui à adhérer à une doctrine, fût-elle vraie ; et l'usage qu'on ferait de la force pour obtenir ce résultat serait *une véritable absurdité*. Et, en effet, l'intelligence se convainc à l'aide de preuves, et la volonté s'incline vers la vérité qui subjugue l'esprit... ; la force est toujours un moyen incompétent et disproportionné pour l'obtention de ces deux effets.... Le droit de la vraie liberté de conscience est le droit de la supériorité des forces morales de l'esprit sur la force brutale, et par suite ce droit est naturel et inviolable, comme est naturelle et inviolable la dignité de ces mêmes forces. Non seulement l'État, mais l'Église catholique elle-même ne peut violer ce droit en contraignant par la force d'adhérer à une doctrine vraie. Dans la foi catholique, c'est vraiment l'infaillible témoignage de Dieu qui est le principe objectif de l'obligation de notre assentiment ; mais notre raison individuelle, sous l'influence de la lumière de la grâce, doit connaître ce témoignage infaillible, et c'est nous-mêmes qui devons donner notre assentiment, c'est nous-mêmes qui devons être certains de ce témoignage. Croire, dit saint Thomas, est un acte de la volonté, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. x, a. 8, et la volonté ne consent que lorsque l'intelligence est éclairée. De même qu'une vérité ne peut être objet de notre science proprement dite, si elle n'est évidente à notre raison, ainsi il ne suffit pas pour croire une vérité qu'elle soit affirmée par une autorité infaillible ; il faut que nous connaissions cette autorité infaillible. La différence consiste seulement en ce que, dans la science, le *motif objectif* de notre assentiment est l'évidence même de la vérité, et le *motif subjectif* est la raison individuelle qui perçoit cette évidence, tandis que, dans la foi, le *motif objectif* de notre assentiment est la révélation ou l'autorité de Dieu, et le *motif subjectif* est notre raison elle-même, qui, par l'évidence des preuves, connaît ce même témoignage infaillible et la règle de la foi dont cette règle détermine l'objet. Et c'est pourquoi, si l'homme n'a pas cette connaissance, ou s'il en a une opposée, il est contraire à la nature même de la foi de le contraindre par la force à croire. Aussi l'apostolat par l'épée, qui a été l'apostolat du Coran, n'a jamais été celui de l'Évangile. »

d) La liberté légitime de conscience consiste enfin et surtout dans *le droit à accomplir, sans aucun empêchement ni entrave, nos devoirs d'esprit et de cœur envers Dieu.* « On peut, dit l'encyclique, *Libertas præstantissimum*, entendre la liberté de conscience en ce sens que l'homme a dans l'État le droit de suivre, d'après la conscience de son devoir, la volonté de Dieu, et d'accomplir ses préceptes sans que rien ne puisse l'en empêcher. Cette liberté, la vraie liberté, la liberté digne des enfants de Dieu, qui protège si glorieusement la dignité de la personne humaine, est au-dessus de toute violence et de toute oppression, elle a toujours été l'objet des vœux de l'Église et de sa particulière affection. C'est cette liberté que les apôtres ont revendiquée avec tant de constance, que les apologistes ont défendue dans leurs écrits, qu'une foule innombrable de martyrs ont consacrée de leur sang. Et ils ont eu raison, car la grande et très juste puissance de Dieu sur les hommes et, d'autre part, le grand et le suprême devoir des hommes envers Dieu trouvent l'un et l'autre dans cette liberté chrétienne un éclatant témoignage.

« Elle n'a rien de commun avec des dispositions factieuses et révoltées, et, d'aucune façon, il ne faudrait se la figurer comme réfractaire à l'obéissance due à la puissance publique ; car ordonner et exiger l'obéissance aux commandements n'est un droit de la puissance humaine qu'autant qu'elle n'est pas en désaccord avec la puissance divine et qu'elle se renferme dans les limites que Dieu lui a marquées. Or, quand elle donne un ordre ouvertement en désaccord avec la volonté divine, elle s'écarte alors loin de ces limites et se met du même coup en conflit avec l'autorité divine : il est donc juste alors de ne pas obéir. »

4. *Liberté de conscience synonyme de libre pensée.* — La liberté de conscience, telle que la proclament les incrédules, n'est point la liberté dont nous venons de parler. Ce qu'ils entendent par liberté de conscience, c'est le droit de *penser* et de *juger*, non pas conformément à la *vérité objective*, mais comme il leur plaît, en sorte que, à leurs yeux, la liberté de conscience n'est autre chose que l'*indépendance* ou l'*autonomie* de la pensée humaine. L'homme, disent-ils, ne relève que de lui-même dans ses actes et, par conséquent, dans ses pensées comme dans ses paroles.

a) *Libre pensée absolue.* — Les partisans de la liberté de conscience *absolue*, *illimitée*, veulent que la pensée et la conscience soient libres, sous prétexte que la *raison humaine est sa propre loi à elle-même* : erreur fondamentale qui est condamnée dans ces deux propositions du *Syllabus* :

3. Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter, sibi ipsi est lex et naturalibus suis viribus ad hominem ac populorum bonum curandum sufficit.	La raison humaine, sans avoir à tenir de Dieu aucun compte, est la règle unique du vrai et du faux, du bien et du mal ; elles est à elle-même sa loi, elle suffit par ses propres forces à procurer le bien des individus et des peuples.
4. Omnes religionis veritates ex nativa humanæ rationis vi derivant ; hinc ratio est princeps norma qua homo cognitionem omnium cujuscumque generis veritatum assequi possit ac debet. Denzinger-Ban., n. 1703, 1704.	Toutes les vérités religieuses dérivent d'une force innée de la raison humaine ; aussi la raison est-elle la norme première par quoi l'homme peut et doit acquérir la connaissance des vérités de tous ordres.

Le droit à cette liberté ne saurait exister. En effet, si la liberté de pensée ou de conscience était absolue ou illimitée, il s'ensuivrait que la raison humaine serait indépendante dans sa pensée et dans ses jugements et, conséquemment, dans son existence aussi bien que dans son essence. Or cela répugne absolument, car la raison humaine est la faculté d'un esprit créé qui, précisément parce qu'il est créé, ne peut pas être sa propre loi. De deux choses l'une : ou il faut nier que la raison humaine soit créée, limitée, ou il faut dire qu'elle ne saurait être la règle radicale et première de ses opérations. — Le vrai est réellement distinct de la raison humaine ; car le vrai étant tout ce qui peut être connu, l'être, en tant qu'il est l'objet de l'intelligence ne peut être renfermé dans une raison finie. Donc la *règle* de la raison est réellement distincte de cette faculté. Voilà pourquoi la pensée de l'homme est vraie, si elle est conforme à la vérité des choses qu'il pense. Seule, la raison divine est sa règle à elle-même, parce qu'elle est la vérité absolue et la loi suprême de tout être et de toute vraie connaissance. Si la raison humaine était essentiellement sa propre loi, si la vérité et le bien moral appartenaient à son essence, cette raison serait évidemment infaillible. Or, l'expérience de chaque jour nous apprend que telle n'est point notre raison ; bien

au contraire, elle est sujette essentiellement à l'erreur, par là même qu'elle est finie. Donc la raison humaine ne peut être la règle suprême de ses opérations. S'il était permis à chacun de penser ce qu'il veut, il devrait lui être également permis de penser qu'il peut légitimement conformer ses actes à ses pensées, c'est-à-dire faire tout ce qu'il veut. La liberté d'agir à sa guise est la conséquence logique de la liberté de penser à sa guise. Or, il est facile de s'en rendre compte, cette conséquence entraînerait toute espèce de désordres. Donc il est faux que la pensée soit libre dans ce sens absolu et illimité. L'homme est tenu de bien penser afin de bien dire et de bien agir : tel est l'ordre voulu par la raison, la justice et la vérité, par Dieu lui-même.

b) *Libre pensée relative.* — D'autres vont moins loin et refusent d'être les partisans d'une liberté de conscience indépendante des règles du vrai et du juste; ils prétendent seulement que c'est *uniquement* à la raison humaine qu'il appartient de reconnaître ces règles et de les apprécier. D'après eux, tout homme a le droit d'être respecté dans ses convictions. Repoussant la liberté *absolue* de conscience, ils admettent seulement la liberté *relative* de conscience, c'est-à-dire le droit de n'avoir que notre raison pour règle de nos jugements pratiques en matière morale et religieuse, sans que nous ayons à tenir compte de l'autorité du Christ et de l'Église. C'est la thèse brillamment soutenue par Jules Simon dans son ouvrage, *La liberté de conscience*, Paris, 1859.

Elle est de tous points erronée. En effet, s'il est une vérité pratique qui s'impose à l'esprit, c'est que Dieu étant le créateur de l'homme et par conséquent son maître, l'homme est, selon toute l'étendue de son être, dans une entière dépendance envers lui. Et ce que la raison nous crie non moins fortement, c'est qu'étant elle-même une créature, puisqu'elle n'est autre chose que la faculté divinement donnée à notre âme de connaître la vérité, elle est, par sa nature même, la sujette de cette vérité : de telle sorte que, s'il plaît à la vérité increée, qui est Dieu, de se révéler à l'homme d'une manière plus excellente, et dans des proportions plus considérables qu'elle ne l'a fait en le créant, l'homme, sous peine de trahir et sa raison et sa conscience, doit soumettre à Dieu qui lui parle son intelligence et sa volonté, c'est-à-dire, il lui doit pleine croyance et pleine obéissance. Aussi le concile du Vatican dit-il anathème à qui prétendrait que la raison est tellement indépendante que la foi ne puisse lui être commandée de Dieu. *Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit, anathema sit. Canones de fide cathol.*, 3. *De fide*, can. 1, Denzinger-Ban., n. 1810.

Le moyen qui doit permettre à tous de juger où est la vraie foi, d'y soumettre leur esprit et leur cœur, et d'y persévérer jusqu'à la fin, c'est l'Église. Dieu, par son unique et bien-aimé fils Jésus, a fondé l'Église ici-bas, et il l'a enrichie de tels dons, gratifiée de tels privilèges, illustrée de tels caractères, que tout le monde devrait la voir et la reconnaître pour la gardienne et la maîtresse unique du dépôt de la révélation. A la seule Église catholique, en effet, appartient le trésor immense et merveilleux des faits divins, des miracles surtout et des prophéties, qui portent jusqu'à l'évidence la crédibilité des mystères qu'elle propose, des dogmes qu'elle enseigne, des grâces qu'elle dispense, des promesses qu'elle fait. Munie d'arguments divins pour prouver tout ce qu'elle avance, l'Église est encore sa preuve à elle-même; et quiconque la voudra étudier de bonne foi, et dans son origine, et dans son histoire, et dans cette immutabilité qu'elle conserve en traversant tout ce qui change, sera forcé de convenir qu'elle est elle-même un grand motif de crédibilité, et qu'elle porte avec elle l'irréfragable témoignage de sa divine légation.

Dès là qu'il existe deux ordres distincts de connaissances, et que ces deux ordres se rencontrent en fait dans le même sujet, c'est-à-dire dans l'homme croyant et raisonnable, il s'ensuit qu'il y a des rapports mutuels entre l'un et l'autre de ces ordres. Les deux ordres dont il s'agit sont distincts non seulement par leur principe, mais par leur objet : leur *principe*, puisque le principe de la connaissance naturelle est la raison humaine, et que la foi divine est celui de la connaissance surnaturelle; leur *objet*, puisque dans l'un nous atteignons seulement les vérités de l'ordre qui nous est propre, et que dans l'autre nous commençons de saisir des secrets naturellement cachés à toutes les créatures, des secrets que, par conséquent, Dieu seul peut nous apprendre. Voir concile du Vatican, *Constitutio de fide catholica*, c. IV, *De fide et ratione*, Denzinger-Ban., n. 1795. Les vérités de la foi ont un caractère essentiellement transcendant. Non seulement elles ont cette transcendance en elles-mêmes, en ce sens que, si Dieu ne les révélait à la raison créée, elles lui demeureraient tout à fait inconnues et seraient pour elles comme n'existant pas. Mais, même après que Dieu nous les a dites, et qu'étant entrées en nous par la foi, elles font réellement partie du trésor de nos connaissances, elles n'y sont jamais cependant qu'à l'état de vérités reçues par témoignage. Le christianisme est si essentiellement la religion du mystère qu'il renie comme siens ceux qui voudraient les contester. Concil. Vatic., *Can. de fide cathol.*, 4. *De fide et ratione*, can. 1, Denz., n. 1816.

Mais en même temps que la foi surpasse la raison si nécessairement et de si haut, il va de soi qu'elle ne peut jamais lui être contraire, et qu'entre ces deux lumières venues du même foyer, qui est Dieu, il ne saurait y avoir de dissension véritable. Dieu ne se nie pas lui-même, et la vérité ne se donne point de démenti. Il s'ensuit que, si entre les vérités révélées, c'est-à-dire les dogmes de la foi ou les enseignements de l'Église, et les données de la raison ou de la science, il semble y avoir contradiction, ce n'est et ce ne peut être jamais qu'une apparence. Et la cause principale de cette apparente contradiction est, ou bien que l'on prend pour vérité de foi et doctrine de l'Église ce que l'Église n'enseigne pas réellement, ou qu'on l'entend et qu'on l'expose autrement qu'elle; ou bien, c'est qu'on prend pour une vérité de raison ce qui n'est qu'une opinion particulière et une fausse vue de l'esprit. Aussi l'Église définit-elle que toute assertion contraire à la vérité révélée est absolument fausse : *Omnem igitur assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam omnino falsam esse definimus.* Denzinger, n. 1797, cf. n. 738.

En effet, la foi étant d'une nature plus élevée que la raison, la grande règle de la subordination des ordres exige que, dans le cas de conflit, le dernier mot appartienne à la première. Par cela seul que Dieu a institué une autorité divine sur la terre, et qu'il lui a donné le mandat de garder intégralement le dépôt de la foi, il lui a conféré « le droit et imposé le devoir de déclarer fausse et de proscrire toute doctrine » qui, usurpant le nom de science ou de philosophie, s'élève contre les dires de Dieu, contredit les vérités de foi et infirme à un point de vue quelconque les dogmes catholiques. « Tout chrétien donc placé en face d'opinions vraiment contraires à une doctrine de foi, et surtout en face d'opinions réprouvées de l'Église, ne peut, sans prévarication, soutenir que ces opinions soient des conclusions légitimes de la science; mais il est tenu de n'y voir que des opinions fardées d'une fausse apparence de vérité. » *Ibid.*, n. 1798.

Enfin, ce n'est pas assez de dire que la foi et la raison ne peuvent jamais se trouver en désaccord et ne sont pas naturellement hostiles. La vérité est qu'elles

sont faites pour s'aider et se prêter un mutuel secours. D'un côté, la raison démontre les fondements de la foi, et, munie des lumières de celle-ci, elle cultive la science des choses divines. De l'autre la foi délivre et défend la raison d'une foule d'erreurs, et elle l'enrichit de connaissances nombreuses.

Une grave illusion de certains partisans de la liberté *relative* de conscience, entendue dans le sens illégitime dont nous venons de parler, consiste à se persuader qu'il leur est loisible de se replacer intellectuellement, tant est grande l'opinion qu'ils se font des droits de leur raison, dans un état de doute absolu, à l'effet de former de nouveau leur conviction sur la vérité ou la fausseté du christianisme et de ses enseignements. — Or, c'est là une erreur profonde, fertile en conséquences désastreuses, comme il est facile de s'en rendre compte. On oublie que, à cet égard, tout autre est la condition de ceux qui, ayant reçu le don céleste de la foi, adhèrent à la vérité catholique, et la condition des infortunés qui, par le malheur de leur naissance ou par d'autres causes, se trouvent engagés dans une religion fausse. Ceux-ci, en effet, peuvent et doivent douter de la vérité de leur croyance et de la sûreté de leur voie. Les arguments extérieurs d'une part, la lumière et les mouvements intimes de la grâce de l'autre, les excitent à ce doute qui est pour eux un commencement de délivrance et un premier pas vers la pure clarté du salut. Dès que le doute devient sérieux, il les oblige à un examen plus sérieux encore; et ils doivent à Dieu, ils se doivent à eux-mêmes de chercher et de prier jusqu'à ce qu'ils aient trouvé, et, dès qu'ils ont trouvé, ils sont tenus de changer leur croyance. — Le catholique, au contraire, né de Dieu et de l'Église, assisté par la grâce intérieure de l'un et par le magistère extérieur de l'autre, n'a jamais et ne saurait avoir aucune raison valable de changer sa croyance, ou même de suspendre son adhésion totale soit à l'ensemble des vérités révélées, soit à quelqu'une d'entre elles, sous prétexte qu'il veut en obtenir d'abord la démonstration rationnelle et la conviction scientifique. Dans le domaine de la foi, les investigations de l'esprit permises, conseillées, parfois même commandées au chrétien, ne peuvent jamais prendre pour point de départ un doute réel. Concil. Vat., *De fide*, c. III, Denzinger, n. 1794. Et le concile appuie par un anathème cet important point de doctrine : « Si quelqu'un dit que la condition des fidèles ne diffère pas de la condition de ceux qui ne sont pas encore parvenus à l'unique véritable religion : de telle sorte que les catholiques, après avoir embrassé la foi sous la conduite de l'Église, puissent suspendre leur assentiment et remettre cette foi en doute jusqu'à ce qu'ils aient acquis la démonstration scientifique de la crédibilité et de la vérité, de la foi, qu'il soit anathème... » *Can. de fide cath.*, 3. *De fide*, can. 6, Denz., n. 1815.

Mais n'y a-t-il pas là, chez les fidèles, une sorte de dépression et un véritable servage de la raison? Nullement. Dans l'acte de foi, en effet, indépendamment de la certitude des motifs de crédibilité, la cause qui détermine l'adhésion de la volonté et de l'intelligence n'est autre que la vérité première elle-même, c'est-à-dire Dieu, souverainement véridique. Or, la véracité divine offre plus de garantie que la lumière de l'intellect humain : c'est pourquoi, quant à la fermeté de l'adhésion, la foi s'appuie sur une plus grande certitude que n'est la certitude de la science et de la compréhension intellectuelle. Donc revenir au doute, en vue de parvenir scientifiquement à la vérité, ne serait pas un mouvement de progrès, mais de recul.

c) *Liberté de pensée par rapport à l'ordre surnaturel.* — D'autres, enfin, poussant la liberté relative de conscience jusqu'à ses extrêmes limites, vont jusqu'à nier l'obligation d'entrer dans l'ordre surnaturel. Ils rougiraient de tout ce qui les abaisserait au-dessous de leur nature, mais ils déclarent, en même temps, n'avoir aucun attrait pour ce qui tend à les élever au-dessus; ils veulent rester hommes. Il est de l'essence de tout privilège de pouvoir être refusé. Et puisque tout cet ordre surnaturel, tout cet ensemble de la révélation est un don de Dieu, gratuitement surajouté par sa libéralité et sa bonté aux lois et aux destinées de leur nature, ils s'en tiendront à leur condition première; après une vie honnête, vertueuse, le seul bonheur éternel auquel ils aspirent est la récompense naturelle des vertus naturelles. Dans une page d'une rare éloquence, le cardinal Pie critique vivement cette prétention orgueilleuse d'une liberté follement éprise d'elle-même, prétention qui ne va à rien moins qu'à méconnaître le souverain domaine de Dieu sur sa créature.

« En effet, dit l'illustre évêque de Poitiers, on ne prouvera jamais que Dieu, après avoir tiré l'homme du néant, après l'avoir doué d'une nature excellente, n'ait pas conservé le droit de perfectionner son ouvrage, de l'élever à une destinée plus excellente encore et plus noble que celle qui était inhérente à sa condition native. Au contraire, les mêmes faits qui établissent d'une façon irréfragable que Dieu s'est mis en rapport direct et immédiat avec l'homme par la révélation, les mêmes faits qui nous obligent d'admettre la divinité des saintes Écritures et l'existence de l'ordre surnaturel, nous forcent aussi de reconnaître l'obligation où nous sommes d'entrer dans cet ordre de grâce et de gloire, sous peine des châtiments les plus justes et les plus sévères. En nous assignant une vocation surnaturelle, Dieu a fait acte d'amour, mais il a fait acte aussi d'autorité. Il a donné, mais en donnant il veut qu'on accepte. Son bienfait nous devient un devoir. Le souverain Maître n'entend pas être refusé. Si l'argile n'a pas le droit de dire au potier : « Pourquoi fais-tu de moi un vase d'ignominie? » Rom., IX, 20, elle est infiniment moins autorisée encore à lui dire : « Pourquoi fais-tu de moi un vase d'honneur? » Quoi donc! ouvrage rebelle, vous vous plaignez de ce que celui qui vous a pétri de ses mains, qui a tout droit sur vous, use de son droit suprême pour assigner à votre obscurité une place brillante au delà des astres? Humble esclave de celui qui vous a donné l'être, vous vous plaignez de ce qu'il vous tire de la poussière pour vous ranger parmi les princes des cieux! Le souverain domaine que Dieu peut exercer sur vous à son gré, vous trouvez mauvais qu'il l'exerce par la bonté! Phénomène monstrueux de l'ordre moral, vous êtes indocile au bienfait, révolté contre l'amour! Eh bien, le domaine imprescriptible de Dieu s'exercera sur vous par la justice. Malheureux mendiant du chemin, le roi vous avait invité aux noces de son Fils, au banquet éternel de la gloire : c'était à vous de vous y acheminer et de vous revêtir de la robe nuptiale de la grâce pour être admis; vous vous êtes présenté sans cet ornement prescrit; il n'y aura point de place pour vous, même dans un coin de la salle, même à la seconde table; vous serez chassé dehors, jeté dans les ténèbres extérieures, là où il y aura des pleurs et des désespoirs. Matth., XXII, 12, 13. Le même Dieu qui, dans l'ordre de la nature, par une suite de transformations physiques, fait passer incessamment les êtres inférieurs d'un règne plus infime à un règne plus élevé, avait voulu, par une transformation surnaturelle, vous faire monter jusqu'à la participation, jusqu'à l'assimilation de votre être créé à sa nature infinie. Substance ingrate, vous vous êtes refusé à cette affinité glorieuse, vous serez relégué parmi les rebuts et les déjections du monde de la gloire; portion résistante du métal placé dans le creuset, vous ne vous êtes pas laissé convertir en l'or pur des élus, vous serez jeté parmi les scories et les

résidus impurs. Noblesse oblige : c'est un axiome parmi les hommes. Ainsi en est-il de la noblesse surnaturelle que Dieu a daigné conférer à la créature. La qualité d'enfant de Dieu, le don de la grâce, la vocation à la gloire, c'est là une noblesse qui oblige; quiconque y forfait est coupable, coupable envers le souverain domaine de la paternité divine, qui punira en esclave celui qui n'aura pas voulu être traité en fils. » Cardinal Pie, *Discours et instructions pastorales*, t. II, Poitiers, 1858, p. 425-427.

3° *La liberté des cultes.* — 1. *Principes généraux.* — La *liberté des cultes*, ou la *liberté de religion*, se distingue de la liberté de *pensée* ou de *conscience*, en ce que celle-ci se borne à l'intérieur, tandis que celle-là se produit à l'extérieur.

Dans l'encyclique *Libertas præstantissimum*, que nous avons citée plus haut, Léon XIII en arrive à examiner cette liberté « si contraire, dit-il, à la vertu de religion, la *liberté des cultes*, comme on l'appelle, liberté qui repose sur ce principe qu'il est loisible à chacun de professer telle religion qu'il lui plaît, ou même de n'en professer aucune ». *Édit. citée*, t. II, p. 193. — Mais, tout au contraire, enseigne le pape, c'est bien là, sans nul doute, parmi tous les devoirs de l'homme, le plus grand et le plus saint, celui qui ordonne à l'homme de rendre à Dieu un culte de piété et de religion. Et ce devoir n'est qu'une conséquence de ce fait que nous sommes perpétuellement sous la dépendance de Dieu, gouvernés par la volonté et la Providence de Dieu, et que, sortis de lui, nous devons retourner à lui. »

Dès là qu'une créature douée d'intelligence et de facultés morales est mise en présence de Celui qui l'a faite, elle est saisie par ce devoir : reconnaître les titres du Créateur à l'estime transcendante et au fidèle service de l'être qu'il a jeté dans l'existence. La manifestation extérieure de la vertu de religion s'appelle culte *extérieur*. « Le sentiment religieux est un devoir rigoureux : il faut donc que nous employions les signes extérieurs du culte, soit pour réveiller le sentiment religieux, soit pour le rendre plus ardent; d'autant plus que la dissipation des affaires nous fait oublier facilement nos devoirs les plus simples, nos relations les plus intimes. Que d'hommes perdraient complètement Dieu de vue sans l'usage du culte extérieur! Ce culte est donc dans l'ordre et son absence est un désordre. Dieu, qui veut l'ordre et défend le désordre, veut donc le culte extérieur, non qu'il en retire quelque avantage, pas plus que de nos autres vertus; mais il ne peut pas plus approuver un désordre dans les actes religieux que dans les autres actes humains. » Taparelli, *Essai théorique de droit naturel*, t. I, l. I, c. IX.

Ce culte lui-même est réglé et bien déterminé; il n'est pas loisible à chacun de le modifier à son gré ou d'en choisir un autre. « Si l'on demande, dit Léon XIII, parmi toutes ces religions opposées qui ont cours, laquelle il faut suivre à l'exclusion des autres, la raison et la nature s'unissent pour nous répondre : celle que Dieu a prescrite et qu'il est aisé de distinguer, à certains signes extérieurs par lesquels la divine Providence a voulu la rendre reconnaissable, car, dans une chose de cette importance, l'erreur entraînerait des conséquences trop désastreuses. C'est pourquoi offrir à l'homme la liberté dont nous parlons, c'est lui donner le pouvoir de dénaturer impunément le plus saint des devoirs, de le déserter, abandonnant le bien immuable pour se tourner vers le mal : ce qui, nous l'avons dit, n'est plus la liberté, mais une dépravation de la liberté et une servitude de l'âme dans l'abjection du péché.

« C'est Dieu qui a fait l'homme pour la société et qui l'a uni à ses semblables, afin que les besoins de sa nature, que ses efforts solitaires ne pourraient jamais combler, pussent trouver satisfaction dans l'association. C'est pourquoi la société civile, en tant que société, doit nécessairement reconnaître Dieu comme son principe et son auteur et, par conséquent, rendre à sa puissance et à son autorité l'hommage de son culte. Non, de par la justice; non, de par la raison, l'État ne peut être athée, ou, ce qui reviendrait à l'athéisme, être animé à l'égard de toutes les religions, comme l'on dit, des mêmes dispositions, et leur accorder indistinctement les mêmes droits. Puisqu'il est donc nécessaire de professer une religion dans la société, il faut professer celle qui est la seule vraie et que l'on reconnaît sans peine, au moins dans les pays catholiques, aux signes de vérité dont elle porte en elle l'éclatant caractère. Cette religion, les chefs de l'État doivent donc la conserver et la protéger, s'ils veulent, comme ils en ont l'obligation, pourvoir prudemment et utilement aux intérêts de la communauté. Car la puissance publique a été établie pour l'utilité de ceux qui sont gouvernés, et quoiqu'elle n'ait pour fin prochaine que de conduire les citoyens à la prospérité de cette vie terrestre, c'est pourtant un devoir pour elle de ne point diminuer, mais d'accroître, au contraire, pour l'homme, la faculté d'atteindre à ce bien suprême et souverain dans lequel consiste l'éternelle félicité des hommes, ce qui devient impossible sans la religion.

« Une liberté de ce genre, dit le pape en terminant, est ce qui porte le plus de préjudice à la liberté véritable, soit des gouvernants, soit des gouvernés. La religion, au contraire, lui est merveilleusement utile, parce qu'elle fait remonter jusqu'à Dieu même l'origine première du pouvoir; qu'elle impose avec une très grave autorité aux princes l'obligation de ne point oublier leurs devoirs; de ne point commander avec injustice ou dureté, de conduire les peuples avec bonté et presque avec un amour paternel. D'autre part, elle recommande aux citoyens, à l'égard de la puissance légitime, la soumission comme aux représentants de Dieu; elle les unit aux chefs de l'État par les liens, non seulement de l'obéissance, mais du respect et de l'amour, leur interdisant la révolte et toutes les entreprises qui peuvent troubler l'ordre et la tranquillité de l'État, et qui, en définitive, donnent occasion de comprimer, par des restrictions plus grandes, la liberté des citoyens. Nous ne disons rien des services rendus par la religion aux bonnes mœurs, et par les bonnes mœurs à la liberté même. Un fait prouvé par la raison et que l'histoire confirme, c'est que la liberté, la prospérité et la puissance d'une nation grandissent en proportion de sa moralité. »

2. *Application de ces principes.* — De cet enseignement magistral découlent les points de doctrine qui suivent :

a) Nous devons à Dieu un culte intérieur et extérieur, un culte privé et un culte public. Pris en lui-même, Dieu est l'être infiniment parfait et transcendant. Nous sommes au-dessous de lui, nous lui sommes soumis. Il est dès lors juste, nécessaire, indispensable que nous lui rendions un hommage absolu à cause des titres qui lui sont personnels, un hommage supérieur à cause de titres qui sont hors de pair.

b) Dieu ayant établi, dans le but de faire arriver les hommes à leur fin dernière, un culte obligatoire et une société également obligatoire qui n'est autre que l'Église catholique, il s'ensuit que tout homme a le droit et le devoir d'embrasser ce culte, et d'adhérer à cette société. Il en résulte également que nul n'a le droit de rejeter le culte prescrit par Dieu et de se soustraire à l'autorité de l'Église. La liberté *doctrinale* des cultes ne saurait être admise, même au simple point de vue de la raison. Celle-ci, en effet, prescrit de rendre à Dieu le culte qui, seul, est agréé par lui. Il est aussi contraire à la loi morale de rendre à Dieu un culte opposé à celui qu'il a prescrit que de ne lui rendre aucun culte.

c) Revendiquer le droit ou la faculté morale d'exercer le culte qui plaît, c'est nier qu'il existe une seule religion véritable établie par Dieu, et dont Dieu impose la pratique. Or, on le démontre surabondamment ailleurs, des preuves péremptoires militent en faveur de la religion catholique, comme de la seule religion voulue par Dieu; et ainsi les hommes qui doivent l'embrasser ne peuvent avoir le droit d'en professer une autre. C'est donc à juste titre que Pie IX a condamné dans le *Syllabus* les deux propositions suivantes :

15. Liberum cuique homini est eam amplecti ac profiteri religionem quam rationis lumine quis ductus veram putaverit.	Il est loisible à chaque homme d'embrasser et de professer la religion qu'il aura tenue pour vraie en suivant les lumières de sa raison.
16. Homines in cujusvis religioni cultu viam æternæ salutis reperire æternamque salutem assequi possunt. Denzinger, n. 1715, 1716.	Les hommes peuvent trouver dans l'exercice de n'importe quelle religion la voie du salut éternel et y parvenir.

Déjà, dans l'allocution consistoriale du 9 juin 1862, Pie IX s'élevait contre ceux qui « osent malicieusement faire dériver toutes les vérités de la religion de la force native de la raison humaine, et attribuent à chaque homme une sorte de droit primordial en vertu duquel il peut librement penser et parler de la religion, et rendre à Dieu l'honneur et le culte qu'il estime le meilleur, suivant son caprice. » Voir *Les Actes pontificaux cités dans l'Encyclique et le Syllabus du 8 décembre 1864, suivis de divers autres documents*, Paris, 1865, p. 400.

d) Aucun homme, nous l'avons vu, n'a devant Dieu le droit ou la faculté morale d'adhérer intérieurement à une religion fausse; en conséquence il ne saurait avoir le droit d'exercer extérieurement les pratiques de cette religion. D'autre part, tout homme, ayant le devoir d'adhérer intérieurement et extérieurement au catholicisme, a le droit d'exercer librement son culte conformément aux règles de l'Église.

Toutefois, faisons observer ici que l'acte de foi catholique doit être un *acte libre* qui ne peut être extorqué par la violence. Il en résulte que le devoir d'être catholique, imposé par Dieu, ne crée au profit de personne le droit de forcer un adulte non baptisé à devenir membre de la société chrétienne. En d'autres termes, tout homme usant de sa raison a le droit de n'être contraint, ni par l'Église, ni par l'État, ni par un particulier ou une société, quelconque, à recevoir le baptême. Les enfants que l'on baptise avant l'âge de raison, suivant une discipline qui fut toujours en usage à quelque degré dans l'Église, deviennent, il est vrai, membres de l'Église sans leur consentement formel; il en est d'eux comme des enfants qui, par leur naissance dans un pays, deviennent citoyens de ce pays. Une fois honorés du baptême et devenus fils adoptifs de Dieu, les chrétiens ne peuvent se soustraire plus tard aux obligations que leur impose l'*état surnaturel* auquel ils ont été élevés par un bienfait spécial de la Providence, *état d'ailleurs obligatoire pour tous les hommes*. Et de même que l'enfant, né dans telle contrée, ne peut plus tard se prétendre exempt des lois qui régissent cette contrée et sous l'empire desquelles il a pu vivre en sécurité, de même l'enfant incorporé par son baptême à Jésus-Christ et à son Église, ne saurait s'affranchir, devenu grand, des lois divines et ecclésiastiques, qui ont pour but de maintenir et de conserver la vie surnaturelle, dont il a reçu l'incomparable don.

e) Aucun souverain ne peut, dans aucun cas, et sous aucun prétexte, établir ou sanctionner la liberté des cultes en tant qu'elle serait *un droit propre à chaque homme, qui doive être proclamé et affirmé dans toute société bien constituée*. Grégoire XVI qualifie de *délire* cette opinion erronée, que Pie IX condamne, à son tour, dans l'encyclique *Quanta cura*, du 8 décembre 1864. *Ex qua omnino falsa socialis regiminis idea haud timent erroneam illam opinionem, catholicæ Ecclesiæ animarumque saluti maxime exitialem, a rec. mem. Gregorio XVI prædecessore Nostro deliramentum appellatam* (encycl. *Mirari*), *nimirum... libertatem conscientiæ et cultuum esse proprium cujuscumque hominis jus, quod lege proclamari et asseri debet in omni recte constituta societate*. Denzinger, n. 1690. Car la liberté des cultes, entendue en ce sens, est contraire à la foi et réprouvée par la raison elle-même. Celle-ci, en effet, ne saurait admettre que l'homme ait le droit naturel, c'est-à-dire la faculté morale, d'exercer toute espèce de culte, même le culte des idoles, avec ses abominations, ou le culte qui prescrirait des sacrifices humains.

f) Tout souverain est tenu, *en théorie*, de protéger la vraie religion, dans la mesure de son pouvoir, *suivant les exigences des temps et des lieux*, de faire en sorte que les adhérents à cette religion ne soient pas troublés dans l'exercice de leur culte ni induits en erreur.

Dès là qu'on admet en effet que le but de l'État n'est pas seulement d'assurer la défense commune et de garantir les intérêts temporels de la société, on devra reconnaître aussi qu'il est tenu d'embrasser et de professer une religion déterminée, aux prescriptions de laquelle il doit conformer ses actes sociaux. Dieu, en effet, étant la fin de la société comme de l'individu, *finis autem humanæ vitæ et societatis est Deus*, S. Thomas, *Sum. Theol.*, Iª-IIæ, q. c, a. 6., tous les chefs et membres d'une société ont des obligations envers Dieu, non seulement comme personnes privées, mais encore comme personnes publiques, et sont, par conséquent, tenus de rendre socialement à Dieu le culte qui lui est dû. La fin dernière de la société se confond, jusqu'à un certain point, avec la fin dernière de l'individu. Dès lors que le dépositaire du pouvoir (un ou collectif) est chargé de procurer la paix temporelle et de permettre aux citoyens de bien vivre, comme l'enseigne saint Thomas, *De regimine principum*, l. I, c. I, il est par là même obligé de s'inspirer de la religion pour obtenir ce double résultat. Or, la religion dont il doit s'inspirer est la religion véritable, révélée par Dieu, voulue de Dieu, à savoir, la religion catholique. De même, en effet, que chaque individu est tenu d'atteindre sa fin dernière en se conformant aux prescriptions du catholicisme, de même les détenteurs du pouvoir civil, chargés de diriger les citoyens de façon à ce qu'ils ne soient pas détournés de leur fin et même qu'ils puissent plus facilement l'atteindre, doivent aussi tenir compte de ces mêmes prescriptions dans leurs actes sociaux.

Dans l'encyclique *Immortale Dei*, Léon XIII expose cette doctrine avec une clarté et une précision qui ne laissent rien à désirer : « Si la nature et la raison, dit-il, imposent à chacun l'obligation d'honorer Dieu d'un culte saint et sacré, parce que nous dépendons de sa puissance et que, issus de lui, nous devons retourner à lui, elles astreignent à la même loi la société civile. Les hommes, en effet, unis par les liens d'une société commune, ne dépendent pas moins de Dieu que pris isolément; autant au moins que l'individu, la société doit rendre grâce à Dieu, dont elle tient l'existence, la conservation et la multitude innombrable de ses biens. C'est pourquoi, de même qu'il n'est permis à personne de négliger ses devoirs envers Dieu, et que le plus grand de tous les devoirs est d'embrasser d'esprit et de cœur la religion, non pas celle que chacun préfère, mais celle que Dieu a prescrite et que des preuves certaines et indubitables établissent comme la seule vraie entre toutes, ainsi les sociétés politiques ne peuvent sans crime se conduire comme si Dieu n'existait en aucune manière, ou se passer de la religion comme étrangère

et inutile, ou en admettre une indifféremment, selon leur bon plaisir. En honorant la divinité, elles doivent suivre strictement les règles et le mode suivant lesquels Dieu lui-même a déclaré vouloir être honoré. Les chefs d'État doivent donc tenir pour saint le nom de Dieu et mettre au nombre de leurs principaux devoirs celui de favoriser la religion, de la protéger de leur bienveillance, de la couvrir de l'autorité tutélaire des lois, et ne rien statuer ou décider qui soit contraire à son intégrité. Et cela, ils le doivent aux citoyens dont ils sont les chefs. Tous, tant que nous sommes, en effet, nous sommes nés et élevés en vue d'un bien suprême et final auquel il faut tout rapporter, placé qu'il est aux cieux, au delà de cette fragile et courte existence. Puisque c'est de cela que dépend la complète et parfaite félicité des hommes, il est de l'intérêt suprême de chacun d'atteindre cette fin. Comme donc la société civile a été établie pour l'utilité de tous, elle doit, en favorisant la prospérité publique, pourvoir au bien des citoyens de façon non seulement à ne mettre aucun obstacle, mais à assurer toutes les facilités possibles à la poursuite et à l'acquisition de ce bien suprême et immuable auquel ils aspirent eux-mêmes. La première de toutes consiste à faire respecter la sainte et inviolable observance de la religion, dont les devoirs unissent l'homme à Dieu. Quant à décider quelle religion est la vraie, cela n'est pas difficile à quiconque voudra en juger avec prudence et sincérité. En effet, des preuves très nombreuses et éclatantes, la vérité des prophéties, la multitude des miracles, la prodigieuse célérité de la propagation de la foi, même parmi ses ennemis et en dépit des plus grands obstacles, le témoignage des martyrs et d'autres arguments semblables prouvent clairement que la seule vraie religion est celle que Jésus-Christ a instituée lui-même et qu'il a donné mission à son Église de garder et de propager. » *Édit. citée*, t. II, p. 21-23.

g) Tout en reconnaissant que la religion catholique, seule religion imposée par Dieu, a seule *théoriquement* un droit naturel absolu au libre exercice, et tout en la proclamant religion de l'État, le législateur civil peut licitement, sous l'empire de motifs suffisants, ne pas empêcher le libre exercice de cultes autres que le culte catholique. Il ne s'agit évidemment pas ici de toutes sortes de cultes, y compris ceux qui prescriraient des sacrifices humains ou des actes directement contraires aux premiers principes de la morale, mais de certains cultes qui ne heurtent pas de front l'honnêteté et la moralité la plus vulgaire. Cette espèce de liberté ou tolérance *civile* de certains cultes ne leur est pas due en justice, *à titre de cultes*, puisque ces cultes sont fondés sur l'erreur, et que tout droit est fondé sur la vérité; mais cette liberté ou tolérance leur est octroyée soit pour un plus grand bien, soit pour empêcher un plus grand mal. En décrétant cette tolérance, le législateur est censé ne pas vouloir créer au profit des dissidents le droit ou la faculté morale d'exercer leur culte, mais seulement le droit de n'être pas troublés dans l'exercice de ce culte. Sans avoir jamais le droit de mal agir, on peut avoir le droit de n'être pas empêché de mal agir, si une loi juste prohibe cet empêchement pour des motifs suffisants. « Les rites des infidèles, dit saint Thomas, peuvent être tolérés ou pour quelque bien qui en découle, ou pour quelque mal ainsi évité. » *Infidelium ritus tolerari possunt, vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur.* *Sum. Theol.*, IIª-IIæ, q. x, a. 11.

Cette tolérance, dans certains cas, pourra n'être qu'une tolérance de *fait*, tandis que, dans d'autres cas, si de plus graves motifs l'exigent, elle pourra être établie même par une loi et devenir ainsi *légale*. « L'Église, déclare Léon XIII, juge qu'il n'est pas permis de mettre les divers cultes sur le même pied légal que la vraie religion, elle ne condamne pas pour cela les chefs d'État qui, en vue d'un bien à atteindre ou d'un mal à empêcher, tolèrent dans la pratique que ces divers cultes aient chacun leur place dans l'État. C'est d'ailleurs la coutume de l'Église de veiller avec le plus grand soin à ce que personne ne soit forcé d'embrasser la foi catholique contre son gré, car, ainsi que l'observe sagement saint Augustin, l'homme ne peut croire que de plein gré. » Encycl. *Immortale Dei*, *ibid.*, t. II, p. 43. « Laisser la liberté aux autres cultes ou la tolérer, dit le cardinal Dechamps, ce n'est pas approuver l'usage qu'on en fait. La loi qui garantit la tolérance ou la liberté civile des autres cultes, ne confère donc nullement le droit de professer et de répandre le faux, de pratiquer et de propager le mal. Ce prétendu droit est donc un non-sens, une impossibilité. Les hommes sont libres de mal penser ou de mal faire, c'est-à-dire qu'ils en ont la faculté (ou le pouvoir physique), mais ils n'en ont pas le droit (ou le pouvoir moral), et ils rendront compte à Dieu d'avoir mal usé de leur libre arbitre. » *Le libéralisme, lettre à un publiciste catholique.*

Autre chose, en effet, est le *droit civil à la tolérance*, quand celle-ci est garantie par la loi; autre chose le droit *prétendu naturel et inviolable* à la tolérance. Nul homme n'a le droit d'errer ou de mal faire, nul homme n'a le droit *naturel*, *absolu*, *inviolable*, d'être toléré légalement dans l'exercice d'un culte qui serait faux en soi; mais si une loi, juste d'ailleurs, accorde la tolérance d'un tel culte, le partisan de ce culte a droit à la tolérance de ce culte, sans avoir pour cela la faculté morale de l'exercer. De même, autre chose pour l'État est de protéger un culte en *lui-même*, autre chose est d'en protéger seulement le libre exercice, en se bornant à empêcher légalement les atteintes à ce libre exercice. En droit, le premier genre de protection ne peut appartenir qu'au culte de la vraie religion, le second est réservé aux autres cultes, dans la mesure où ils sont susceptibles d'être tolérés.

Faisons toutefois ici, à propos de trois propositions condamnées par Pie IX, les remarques suivantes :

a. — Le *Syllabus*, parmi les erreurs qui se rattachent au libéralisme moderne, signale celle-ci, propos. 77 : « A notre époque, il n'est plus expédient de tenir la religion catholique comme unique religion d'État, à l'exclusion de tous les autres cultes. *Ætate hac nostra non amplius expedit, religionem catholicam haberi tanquam unicam Status religionem, cæteris quibuscumque cultibus exclusis.* » Ce nonobstant, il n'est pas défendu de penser qu'il peut se trouver, à notre époque, des contrées où les croyances sont tellement affaiblies et divisées, qu'il ne soit plus possible d'y proclamer la religion catholique comme religion d'État, à l'exclusion de tous les autres cultes.

b. — D'après le *Syllabus* encore, propos. 78, il n'est pas permis de dire qu'on a agi « d'une façon louable en certains pays catholiques (désignés par les allocutions qui s'y rapportent), en pourvoyant par la loi à ce que les étrangers qui s'y rendent puissent y jouir de l'exercice public de leurs cultes particuliers. *Hinc laudabiliter in quibusdam catholici nominis regionibus lege cautum est, ut hominibus illuc immigrantibus liceat publicum proprii cujusque cultus exercitium habere.* » Pourtant, il n'est pas interdit par là même de penser que dans certains pays divisés de croyances, non seulement des étrangers, mais encore des indigènes, puissent être admis au libre exercice de leurs cultes, quand la nécessité l'exige.

c. — Le *Syllabus* note également comme inexacte la proposition suivante, n. 79 : « La liberté civile de chaque culte et le plein pouvoir attribué à tous de manifester ouvertement et publiquement leurs pensées et opinions, quelles qu'elles soient, ne contribuent pas

à corrompre plus facilement les mœurs et les esprits des peuples et à propager la peste de l'indifférentisme. *Enimvero falsum est, civilem cujusque cultus libertatem itemque plenam potestatem omnibus attributam quaslibet opiniones palam publiceque manifestandi conducere ad populorum mores animosque facilius corrumpendos ac indifferentismi pestem propagandam.* » Et pourtant, il n'est pas défendu par là même de penser que, dans certaines circonstances, le libre exercice des divers cultes, de ceux, bien entendu, qui ne heurtent pas de front l'honnêteté et la moralité la plus vulgaire, peut être licitement accordé par un législateur catholique.

En exerçant une neutralité de ce genre, le législateur, loin de violer aucun précepte de la religion catholique, en observe en réalité un autre non moins important celui qui lui défend de poser des actes propres à troubler la tranquillité publique, sans profit pour la religion, et peut-être au risque de la compromettre. Sans doute, un gouvernement ne peut pas poser un acte légal quelconque qui favorise directement une religion fausse *en tant que fausse;* mais il ne lui est pas défendu de poser, sous l'empire de graves motifs, des actes *légaux* qui assurent à de faux cultes existants le libre exercice, au même *degré* (nous ne disons pas au même *titre* ni de la même façon) qu'au culte catholique, et qui, donnant aux *partisans* des faux cultes les mêmes droits civils et politiques qu'aux catholiques, les mettent sur le même *pied légal* au point de vue de l'*exercice* de leur culte. La doctrine commune doit reconnaître qu'un souverain est tenu, comme *personne privée*, et comme *personne publique*, de ne pas confondre l'erreur avec la vérité et de ne pas assimiler un faux culte au vrai culte; mais, accorder, sous l'empire de nécessités suffisantes, à divers cultes la permission légale de s'exercer avec les mêmes garanties civiles, ce n'est point poser là un acte contraire aux principes chrétiens. Cet acte peut même, nous osons le dire, être inspiré par un sentiment catholique, si le souverain le pose pour remplir son devoir et servir la religion, autant qu'il est possible, dans les circonstances difficiles où il se trouve. Lorsque la parité déclarée entre le vrai et les faux cultes ne revêt aucun caractère *dogmatique*, s'abstenant de donner une approbation explicite ou implicite aux maximes professées par les cultes dissidents mais qu'elle se borne à protéger *la personne* de ceux qui pratiquent ces cultes, à leur garantir le libre exercice de leur religion et la jouissance des droits politiques, elle peut, dans certains cas, être légitimement et utilement établie. Sur l'histoire de la controverse, voir l'art. LIBÉRALISME.

J. BAUCHER.

LIBERTÉ DE CONSCIENCE. Voir LIBERTÉ, col. 684.

LIBERTINS. — Le nom de Libertins a été donné aux membres de diverses sectes et aux adeptes de différents mouvements religieux. — I. LES LIBERTINS DU XVI[e] SIÈCLE EN FRANCE. — C'est une secte qui unit aux principes de la Réforme les théories panthéistes qui subsistaient depuis le Moyen Age dans la vallée inférieure du Rhin (*Frères du libre Esprit*). Nous la connaissons par Calvin qui dut lutter contre elle. Ce lui fut une affliction sensible de voir sortir de sa Réforme des opinions si monstrueuses. Il va jusqu'à avouer que le pape lui-même faisait beaucoup moins de déshonneur à Dieu, car « le pape conserve une forme de religion, il ne retranche pas l'espérance de la vie future, il enseigne qu'il faut craindre Dieu, il reconnaît des différences entre le bien et le mal, il confesse que Jésus-Christ est vrai Dieu et vrai homme, et il respecte encore l'autorité de l'Écriture. » *Œuvres*, édit. d'Amsterdam, 1667, t. VIII, p. 377. Cf. *Lettre* de Calvin à la reine de Navarre, t. IX *b*, p. 32 et 138.

La secte prend naissance à Lille vers 1525, elle est propagée par un tailleur d'habits, nommé Quentin, picard d'origine, par Chopin, puis par un prêtre français, Ant. Pocques. Elle se répandit à Paris et en plusieurs provinces. Marguerite de Valois lui ouvrit un asile à Nérac. Les libertins partaient de ce principe stoïcien qu'il n'y a qu'un seul Esprit, immortel, infini et répandu partout, qui est l'Esprit de Dieu, en sorte que c'est Dieu même qui anime les hommes et qui opère tout en eux, étant intimement et formellement uni à leurs corps. Ils aboutissaient aux conséquences les plus absurdes et les plus impies : il n'y a pas d'autre substance spirituelle que Dieu, tout le mal et tout le bien est de Dieu comme unique agent, sans qu'on puisse en rendre l'homme responsable; ainsi l'on ne peut rien condamner, ni punir, ni régler, ni prévoir, et toute notre fonction ici-bas est de vivre tranquilles au gré de nos désirs, sans crainte et sans espérance. La Rédemption opérée par Jésus-Christ a pour but de nous rétablir dans l'état d'innocence où se trouvait Adam avant son péché, état qui consistait dans l'ignorance absolue de la distinction entre le bien et le mal.

Ils tournaient l'Écriture dans le sens de leurs conclusions et n'attendaient ni résurrection des corps ni jugement général. Ils vivaient d'ailleurs en épicuriens et méritaient ce nom de libertins pour leur conduite aussi bien que pour leurs croyances.

Vers 1547, un cordelier de Rouen fut mis en prison parce qu'il répandait ces doctrines, quoiqu'en un langage fort dévot. Il prétendait prouver tout son système par l'Écriture. Il avait rassemblé des passages pour nier le péché originel, pour attribuer à Dieu seul la réprobation des méchants, pour détruire la liberté, pour établir l'homme dans une sorte de paix, de joie même, après avoir fait le mal, sous prétexte que telle est la volonté de Dieu. Il ajoutait à cela qu'il n'y a qu'un péché à craindre : la bonne opinion de notre mérite, et qu'une vertu à pratiquer : l'aveu de notre impuissance, de notre incapacité totale, aveu qui comprend, disait-il, toute la mortification, toute la pénitence, toute la perfection du christianisme.

Un pareil système si clair, si logique, aux perspectives si faciles, était goûté de beaucoup de personnes, toutes, paraît-il, de la petite Église de Calvin. On allait voir et entendre le cordelier dans sa prison; on lisait ses écrits avec empressement; les femmes surtout étaient charmées de sa doctrine et adoucissaient par des présents les rigueurs de sa captivité. Calvin ne put apprendre ces nouvelles sans en être indigné. Il écrivit aussitôt à Rouen pour démasquer le faux apôtre à qui l'on faisait pareil accueil (20 août 1547) et c'est de sa lettre que nous tenons ces détails.

La *Lettre* du réformateur est dans le style dogmatique. Il prétend y réfuter par l'Écriture seule toutes les assertions de son adversaire. Néanmoins, on sent que sur les articles de la prédestination et de la réprobation, de l'état des hommes depuis le péché, de l'obligation d'éviter le mal et de faire le bien, Calvin fournissait des armes contre lui-même, en n'admettant aucune liberté dans l'homme pécheur, aucune volonté en Dieu de sauver ceux qui ne sont pas du nombre des élus, aucune possibilité en nous de garder les commandements, si Dieu ne nous donne pas une grâce nécessitante. Calvin accablait de reproches le cordelier hérétique, mais il disait encore plus d'injures à ces prétendues dévotes qui s'étaient laissé séduire par ce nouveau système.

Nous ignorons quelle fut la suite de cette querelle Il est certain que la secte à laquelle le cordelier de Rouen avait emprunté la plus grande partie de ses erreurs continua à faire des progrès en France parmi ceux qui étaient gagnés aux doctrines du libre examen. Bientôt, le terme de libertin va s'élargir pour signifier

ce que nous appelons aujourd'hui libre penseur. C'est le sens qu'il aura au XVIIe siècle. Voir RATIONALISME.

J. Calvin, *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment spirituelz*, in-8°, Genève, 1545; *Epistre contre un certain cordelier suppost de la secte des libertins, lequel est prisonnier à Roan*, Genève, 1547; *Œuvres complètes*, édit. d'Amsterdam, 1667, t. VIII, p. 374-408 ; Berthier, *Histoire de l'Église gallicane*, Paris, 1769, t. XVIII, p. 464, (anno 1547, et non 1549 comme dit par erreur Bergier, *Dict. de Théol. dogm.*, t. III, p. 299.)

II. LES LIBERTINS DE GENÈVE, ADVERSAIRES DE CALVIN. — C'est dans un sens nettement différent qu'on applique ce terme de *Libertins* à un parti politique de Genève contre lequel Calvin eut tant de peine à établir sa domination. Les membres de ce parti ne s'occupaient nullement de spéculations religieuses et n'avaient embrassé la Réforme que pour secouer l'autorité de l'évêque; ils tenaient à garder jalousement l'indépendance traditionnelle de leur cité et menaient une existence de plaisir et de luxe que dénoncera avec un zèle inlassable le rigide fondateur du calvinisme.

La liberté personnelle était acquise aux Genevois de temps immémorial. Tout prince-évêque, entrant en fonctions, jurait entre les mains des magistrats de la communauté les vieilles libertés et franchises locales, tandis que ni les magistrats ni les citoyens ne faisaient de serment à l'évêque. En 1526, les Genevois conquirent, par l'alliance avec Berne et Fribourg, leur indépendance politique et mirent fin aux droits que la maison de Savoie s'était arrogés sur leur ville. Ce fut l'alliance Bernoise qui fit germer, dès 1528, les premières idées de réforme. En 1532, les doctrines de Luther étaient prêchées dans Genève; en 1575, la majorité des habitants était protestante et prononçait la déchéance de l'évêque; en mai 1536, le peuple, consulté en conseil général, se déclarait officiellement pour la réforme. Jusque-là les réformateurs, Viret, Farel et Froment étaient luthériens.

Mais, dès que Calvin, attiré et presque contraint par Farel, s'est fixé à Genève (1536), il veut immédiatement établir son régime théocratique. D'abord chargé simplement d'expliquer la sainte Écriture, il tente aussitôt de réformer les mœurs. Il rédige les *Articuli de regimine Ecclesiæ* et les fait adopter par les deux Conseils, le 16 janvier 1537. Les manquements seront punis par le bannissement.

Le parti de la liberté, les Eidgenots, proteste contre l'exigence de la *Confession de foi* et surtout contre la *sainte discipline de l'excommunication* qui, mettant entre les mains des ministres l'exclusion de la participation à la Cène, rend ceux-ci juges de la vie privée de tous les citoyens. En avril 1538, ils arrivent à faire prononcer par les Conseils le bannissement de Calvin ainsi que de Farel et de Couraud.

Mais ils ne surent pas profiter de leur victoire. Les ennemis de Calvin eurent le tort de trop se soumettre à l'influence de Berne et de se montrer incapables de gouverner la ville. Calvin avait laissé des partisans dévoués qui profitèrent de ces dissensions pour faire revenir le réformateur que nul n'était arrivé à remplacer. Calvin ne se hâtera pas de répondre à l'appel de ses amis et ne reviendra qu'au bout d'un an avec un prestige renforcé (10 septembre 1541). Il luttera pendant quatorze ans contre ses adversaires politiques avec une énergie qui triomphera de toutes les hésitations de son entourage. Pour cela, il s'appuiera sur une institution nouvelle, le *Consistoire*, chargé d'appliquer ses *ordonnances*. Il ne craindra pas de recourir à l'odieux régime de la délation.

Il a accusé les libertins de toutes sortes d'hérésies, mais la plupart étaient simplement les adversaires de son mode d'administration et de sa subordination du pouvoir civil au pouvoir religieux.

Parmi ses victimes, qu'il suffise de nommer Sébastien Castellion, exilé en 1545, voir Buisson, *Sébastien Castellion (1515-1563). Étude sur les origines du protestantisme libéral en France*, 2 in-8°, Paris, 1891; Pierre Ameaux, François Favre, Aimé Perrin, qui subirent diverses peines des plus humiliantes, Jacques Gruet, mis à la torture, puis décapité en 1547, Raoul Monnet qui subit le même sort en 1549, Jérôme Bolsec, mis en prison, puis banni à perpétuité en 1551, Michel Servet, brûlé vif en 1553.

La victoire de Calvin s'affirme en 1555. Ayant obtenu la majorité au petit conseil, il fait octroyer systématiquement le droit de bourgeoisie à des étrangers gagnés à ses idées. Le 13 août, trois cents réfugiés sont faits citoyens « pour la garde et protection du gouvernement ». Ces mesures indignent les libertins; Berthelier et Perrin se mettent à la tête des révoltés. Calvin en profite pour faire prononcer leur bannissement, qu'il maintiendra malgré les objurgations de Berne. Bien plus, il obtient le bannissement de leurs femmes, la confiscation de leurs biens et la peine de mort contre tout citoyen qui parlerait de rappeler les exilés. Daniel Berthelier fut exécuté, ainsi que Claude de Genève et les deux Comparet.

A partir de ce moment, le règne de Calvin est incontesté (1555-1564). Les libertins privés de leurs chefs n'osent élever la voix. Mais ce système de contrainte et de rigorisme outrancier contribuera par réaction à susciter les idées de tolérance qui se développeront plus tard au XVIIIe siècle.

Calvin, *Comm. In I Cor.*, XV, 1 et 2, édit. d'Amsterdam, t. VII, p. 202; *In I Thess.*, V, 20, p. 421; *In I Tim.*, II, 17, p. 482; *In Ep. Judæ*, 4, t. VII *b* p. 104, et 19, p. 106, *In Ep. II Petr*, III, 18, p. 49; Fleury, *Histoire de l'Église de Genève*, 3 vol., Genève, 1880; E. Choisy, *La théocratie à Genève au temps de Calvin*, Genève, 1897; G. Goyau, *Une Ville-Église. Genève (1535-1907)*, Paris, 1919, c. I.

R. HEDDE.

LIBRA (Jean de), chartreux, † 1582, naquit à Montauban dans les premières années du XVIe siècle, fit ses études à l'Université de Cahors et y prit les grades de docteur en théologie et en l'un et l'autre droit. Pendant quelques années, il occupa une chaire dans cette université. Vers 1532, il se fit chartreux à Cahors et, après sa profession, fut nommé vicaire de son monastère. Pendant 40 ans (1541-1581), il fut presque toujours prieur dans les chartreuses de la province d'Aquitaine et dans celle de Milan, visiteur, covisiteur et commissaire en France et en Italie. Accusé d'hérésie au tribunal de l'Inquisition, il fut appelé à Rome, et deux fois, en présence du pape Pie IV, il exposa sa croyance catholique avec tant de doctrine que le saint-père non seulement le déclara innocent mais encore lui ordonna de rentrer en France et d'y prêcher publiquement la foi, surtout dans les pays infestés par les huguenots. Dans cette affaire de suspicion d'hérésie, dom Jean avait un compagnon également français et chartreux, dom Pierre de Lestang, qui partagea avec lui l'amertume de l'épreuve, la joie de la justification et la gloire de la mission apostolique. Avec l'assentiment du général de l'Ordre, dom Jean monta pour la première fois en chaire, à la cathédrale de Toulouse, et y prêcha l'avent en 1568, les dimanches entre Noel et Pâques, ainsi que le carême en 1569. Étant devenu aveugle (1572), il ne cessa pas d'annoncer la parole de Dieu partout où les autorités ecclésiastiques et civiles l'appelaient. Ainsi il prêcha, en 1572-1573, l'Avent et le carême à la cathédrale de Cahors, et, en 1580-1581, l'avent et le carême à Castel-Sarrasin. Il revint souvent prêcher à Toulouse, à Cahors, à Moissac et à Castel. Henri IV, étant encore roi de Navarre, visita la chartreuse de Cahors et voulut assister à une dispute théologique entre le religieux

et un ministre calviniste qui l'avait accompagné. Il fut ravi de la science et du talent oratoire du chartreux. En 1581, Libra renonça à la vie apostolique à cause de son grand âge et de ses infirmités. Il mourut de la mort des justes le 27 mai 1582, et l'Ordre lui décerna le rare éloge *laudabiliter vixit*, qui équivaut, chez les chartreux, à une sorte de déclaration de sainteté.

Jean de Libra avait composé des commentaires sur la sainte Écriture en huit grands volumes, qui périrent dans l'incendie de la chartreuse de Castres allumé par les huguenots, le 5 octobre 1567. A la chartreuse de Cahors on conserva jusqu'à la grande Révolution les manuscrits suivants : 1. Quatre recueils de sermons prêchés au peuple en dehors de l'Ordre, dans lesquels il y avait quarante sermons sur la sainte eucharistie. — 2. *Lectio theologica habita in Academia Cadurci in vigilia Natalis Domini, anno 1572.* C'est un grand discours sur l'Incarnation, ms. in-fol., 17 pages. — 3. *Lectio theologica habita in Academia Cadurci, anno 1573, in vigilia Paschæ.* C'est un autre grand discours sur les effets de la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, in-fol., 17 pages. Ces deux dissertations se trouvent aujourd'hui aux archives de la Grande-Chartreuse à la suite de l'*Histoire manuscrite de la chartreuse de Cahors* par dom Bruno Malvezin, 1711. — 4. *Un livre d'exercices spirituels pour tous les jours de l'année.*

La Vie du très vénérable Père dom Jean de Libra, profès et prieur de la chartreuse de Cahors, par dom Bruno Malvezin, ms. in-4°, à la bibliothèque de la ville de Grenoble, sous le n. *618*, et à la bibliothèque publique de Marseille, sous le n. *1244*. On la trouve aussi dans l'*Histoire de la chartreuse de Cahors*, marquée ci-dessus, dont il y a des copies mss. aux bibliothèques des villes de Cahors et de Toulouse; Morozzo, *Theatrum chronol. S. Ord. Cartusiensis*, Turin, 1681, p. 203, 204; dom Le Vasseur, *Ephemerides Ord. Cartus.*, t. II, p. 152-155; dom Cyprien Boutrais, *La Chartreuse de Glandier en Limousin*, Montreuil-sur-Mer, 1886, in-12, p. 165-182.

S. AUTORE.

LIBRES (Frères). — Secte d'anabaptistes signalée par Lindanus, *Dubitantius, dialogus de origine sectarum hujus sæculi*, Cologne, 1571. — Si les anabaptistes s'accordent pour rejeter le baptême des enfants, ils se différencient en d'autant plus de sectes qu'ils accordent une plus grande part à l'inspiration directe du Saint-Esprit et qu'ils se défient davantage de toute culture scientifique. Cette secte doit son origine à un tisserand d'Amsterdam et paraît au milieu du XVIe siècle. Ses adeptes portaient ce nom parce qu'ils secouaient le joug de tout gouvernement soit ecclésiastique soit civil, refusant les dîmes, les cens et autres devoirs. Ils disaient qu'entre frères les mariages sont spirituels, ils mettaient les femmes en commun; par contre, ils ne permettaient pas aux femmes de rendre à leur mari le devoir conjugal quand ceux-ci n'appartenaient pas à la secte. Ils s'estimaient impeccables après le baptême et déclaraient que la chair seule pouvait alors pécher. Leur orgueil était si grand, et ils prétendaient être arrivés à un tel état de perfection, qu'ils étaient non seulement semblables à Dieu, mais déifiés. C'est du moins la prétention affichée par l'auteur de la secte, ainsi qu'il ressort du titre même de son livre.

Calvin, *Confutatio cujusdam Hollandi, qui speciose obtendens Christianos a se prorsus spirituales redditum iri, concedit ut corpora polluant quibusvis idololatriis*, dans *Opera*, édit. d'Amsterdam, t. VIII, p. 485-499; cet opuscule donne l'analyse et la réfutation du livre publié en flamand par le tisserand d'Amsterdam; Prateolus (G. du Préau), *Elenchus hæreticorum omnium*, in-4°, Cologne, 1605; J. Gaultier, *Tabula chronographica status Ecclesiæ catholicæ*, in-fol., Lyon, 1616, p. 803 ; J. Sianda, *Lexicon polemicum*, 2e éd. Augsbourg, 1771; Pluquet, *Histoire des hérésies*, Besançon, 1817.

R. HEDDE.

LIBRE EXAMEN. Voir PROTESTANTISME.

LIBRES PENSEURS. Voir INDIFFÉRENCE RELIGIEUSE, t. VII, col. 1580 sq.

LICENCE. Voir GRADES THÉOLOGIQUES. t. VI, col. 1689.

LICHT Pierre, plus connu sous le nom latin de **LUCIUS**, historien et bibliographe belge, naquit à Bruxelles et entra chez les Carmes Chaussés. Forcé de s'exiler vers 1578, par suite des guerres de religion qui dévastaient son pays, il parcourut toute l'Italie et enseigna la théologie à Florence. Le calme rétabli dans son pays, Licht rentra à Bruxelles et y mourut peu après, le 18 septembre 1603, victime de son dévouement au service des pestiférés. Il était docteur en théologie et littérateur distingué; il aimait particulièrement les recherches dans les archives de son ordre.

En 1593, il publia à Florence la *Carmelitana Bibliotheca*, in-4°, IV-83 fol. C'est la liste des auteurs carmes du bénédictin Jean Trithème, liste qu'il avait corrigée, annotée, augmentée considérablement et mise en ordre alphabétique. Ayant corrigé le *De laudibus carmelitanæ religionis* du même Trithème, il y ajouta une apologie et l'édita, Florence, 1593, in-4°. Il composa un *Compendium historicum* du Carmel, y ajoutant les indulgences et privilèges de l'ordre; cet ouvrage parut en italien à Florence, 1598, in-8°, par les soins du carme François Minucius. On lui doit également un *Nécrologe des carmes morts à Bruxelles de 1383 à 1602* en latin; Daniel de la Vierge Marie le continua jusqu'en 1663 et le fit paraître à Bruxelles, in-fol. Enfin on lui doit plusieurs compositions littéraires, tels, en latin, un commentaire sur les poésies de J.-B. de Mantoue relatives à la vie de sainte Catherine, vierge et martyre, Florence, 1591, in-8°, une poésie sur l'origine de Florence et la noblesse de la famille des Médicis, ibid., 1594, in-4°; une harmonie monastique restée en ms.

C. Daniel de la V. Marie, O. C., *Speculum Carmel.*, Anvers, 1680, t. II, p. 1110; Cosme de Villiers, O. C., *Bibl. Carmel.*, Orléans, 1752, t. II, col. 579-580; J. F. Foppens, *Bibliotheca Belgica*, p. 988; A. Sanderus, *Chorographia sacra Brabantiæ*, La Haye, 1726-1727, t. II, *Chorographia sacra Carmeli Bruxellensis*, c. IX, p. 310; Ms. *29* de la Bibl. des Bollandistes, Bruxelles, f° 551 et 562.

P. ANASTASE DE S. PAUL

LICINIEN ou **LUCINIEN,** évêque de Carthagène en Espagne, fin du VIe siècle. — Isidore de Séville, *De script. eccl.*, 42, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1104, nous dit simplement de lui : *Claruit temporibus Mauricii Augusti*, c'est-à-dire entre 582 et 602. Il ajoute cette information qui reste pour nous mystérieuse. « Il mourut à Constantinople, empoisonné, dit-on, par des ennemis. » C'est bien peu pour reconstruire le *curriculum vitæ* de Licinien. Autant qu'on en peut juger par un mot de lui à Grégoire le Grand, il était déjà évêque quand il reçut la visite, fort rapide, de Léandre de Séville, revenant de Constantinople vers 584, voir plus haut, col. 96; et il signale cette visite de Léandre peu d'années après, mais alors que Grégoire est déjà pape, *P. L.*, t. LXXII, col. 692 A. Cela nous met vers 592. Le voyage de Licinien à Constantinople se place donc après; mission diplomatique analogue à celle qu'avait jadis remplie Léandre, exil au moment des troubles religieux qui suivirent la mort de Reccarède, 601, et l'usurpation de Wittéric? Nous ne pouvons le dire.

Isidore parle de Licinien comme d'un homme fort versé dans les saintes Écritures: cette science devait lui valoir des consultations, et Isidore a lu un grand nombre de lettres en provenance de notre auteur. Il signale en particulier une lettre sur le baptême pour répondre aux questions d'un abbé Eutrope, depuis évêque de Valence, et qui demandait *quare baptizatis infantibus chrisma, post hæc unctio tribuatur. Ibid.*, 45,

col. 1106. Isidore conjecture que Licinien avait composé d'autres ouvrages encore, mais il ne les avait pas eus en mains. — De la correspondance de l'évêque de Carthagène il ne reste actuellement que bien peu de choses. Très certainement authentique est la lettre adressée par Licinien au pape saint Grégoire, dont il avait reçu le *Liber regulæ pastoralis*. En remerciant le pontife d'un envoi si précieux, notre auteur ne peut s'empêcher de faire remarquer à son auguste correspondant ,que les conditions rigoureuses mises par lui à l'entrée dans le sacerdoce risqueraient de tarir le recrutement ecclésiastique; il lui pose en particulier quelques questions sur l'irrégularité qui s'attache à la bigamie successive. — Un ms. de Tolède attribue encore à Licinien deux autres lettres, l'une adressée à un diacre Épiphane, l'autre à Vincent, évêque de l'île d'Iviça (l'une des Baléares). La première, qui est assez longue, combat l'erreur d'un haut personnage ecclésiastique qui, renouvelant l'erreur de Tertullien, prétendait que tout être, à l'exception de Dieu, devait être appelé corporel, *etiam rationalium spiritus angelorum vel hominum non debere dici spiritus sed corpora, tanquam homines non jam ex spiritu et corpore sed ex duobus subsistant corporibus*. A cette billevesée Licinien oppose rapidement les preuves scripturaires traditionnelles, auxquelles il joint plusieurs citations de saint Augustin et une référence au livre composé peu auparavant par Claudien Mamert sur la question de la corporéité de l'âme. — La lettre à l'évêque Vincent est plus curieuse à divers titres. Ce prélat avait transmis à Licinien copie d'une lettre soi-disant tombée du ciel sur le tombeau de saint Pierre et qui se donnait comme écrite par le Christ en personne. Sans y voir malice, le bon évêque avait fait lire du haut de l'ambon cet étrange document. Licinien prit les choses plus au tragique. Avec véhémence il reproche à son correspondant sa crédulité à l'endroit d'une pièce dont le fond et la forme trahissaient le caractère apocryphe. On notera la critique qu'il fait d'un des préceptes rappelés par la lettre : « Au début on y lit qu'il faut respecter le dimanche. Cela tous les chrétiens le savent. Mais, si je comprends bien, ce nouveau prédicateur ne dit cela que pour nous contraindre à judaïser, pour empêcher de préparer les aliments, ou même d'aller en promenade ce jour-là. Votre Sainteté comprendra sans peine tout ce qu'il y a là de pervers, *pessimum*. Plût à Dieu que le peuple chrétien, s'il ne fréquente pas l'église ce jour-là, se livre à quelque travail utile, plutôt que de danser. Mieux vaudrait pour l'homme faire son jardin, voyager, pour la femme travailler à la cuisine (*colum tenere*), que d'aller danser, sauter, comme on le raconte. »

Les deux lettres à Épiphane et Vincent ont été publiées pour la première fois par le cardinal d'Aguirre, dans la *Collectio maxima conciliorum Hispaniæ*, t. II, p. 427; celle adressée à saint Grégoire figure au registre de ce pape, *Epist.*, l. II, n. 54, *P. L.*, t. LXXVII, col. 599; elles sont rassemblées toutes trois dans *P. L.*, t. LXXII, col. 689-700.

La notice d'Isidore de Séville, *De script. eccl.*, 42, a servi de point de départ aux différentes notices littéraires; Antonio, *Bibl. hispana vetus*, l. IV, c. 2, p. 211; Fabricius, *Bibl. lat. mediæ et infimæ ætatis*, Hambourg, 1735, t. IV, p. 811-812; Dom Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e édit., t. XI, p. 428, 429, 490.

Voir aussi Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, Ratisbonne, 1874, t. II *b*, p. 49-55; F. Gorres, *Des Westgothenkönigs Leovigild Stellung zum Katholizismus...* dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1873, t. XLIII *b*, p. 579-580, fait remarquer que Licinien, quoi qu'on en ait dit, n'a pu être exilé à Constantinople par Léovigild, parce que Carthagène était à ce moment possession byzantine; voir aussi du même auteur, *Kritische Untersuchungen über den Aufstand und das Martyrium des Westgothischen Königssohn Hermenegild*, *ibid.*, t. XLIII *a*, p. 3-109.

É. AMANN.

LICITE. — Prescrire, prohiber, permettre ou punir sont les effets qu'on assigne communément à la loi. Saint Thomas a consacré un article de *la Somme* à démontrer que c'est en toute logique. La notion du *licite* s'applique à la catégorie des actions qui sont permises. Est licite, à proprement parler, une action qui n'est l'objet ni d'un précepte, ni d'une défense. Cependant entre les choses permises, on distingue celles qui le sont *en fait* et celles qui le sont *de droit*. Dieu permet le péché, en ce sens qu'Il ne l'empêche pas ou qu'Il respecte la liberté de l'homme. Ce n'est pas qu'Il y acquiesce pour autant, qu'Il l'approuve ou le regarde comme licite, loin de là. N'est pas licite davantage tout ce qu'une autorité molle à l'excès, complaisante au mal, laisse faire. Il faut en dire autant de beaucoup de choses qu'une législation humaine est censée permettre, non pas qu'elle les approuve au fond, mais parce qu'elle est impuissante à les régler souverainement, *lex humana dicitur aliqua permittere non quasi approbans, sed quasi ea dirigere non potens*, Ia-IIæ, q. XCIII, a. 3, ad 3um . Tout cela n'est que la permission *en fait*, sans conformité ou même sans rapport avec la loi morale. Autre est la permission de *droit* : elle inclut une participation au pouvoir qui légifère, soit qu'elle déclare, soit qu'elle suppose ce qu'elle autorise, s'abstenant de le commander ou de le proscrire. Morale donc est la liberté qu'elle laisse.

Les actes que la loi a pour effet de permettre sont les actes indifférents, dit saint Thomas, *quidam actus ex genere suo sunt actus indifferentes et respectu horum lex habet permittere*. Ou parce que, dans les choses d'ordre moral, on ne peut viser à une précision métaphysique, ou parce qu'il entend surtout parler des lois humaines, le saint docteur ajoute : *Et possunt etiam indifferentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni vel parum mali*.

En beaucoup de questions de théologie morale, *licite* et *valide* sont deux notions qu'on rapproche ou qu'on oppose. Est valide toute action qui a son résultat cherché, ou qui produit l'effet juridique attendu. Est licite l'action qui ne viole en aucune manière la loi morale, qui est sans péché. Soit un contrat, il est valide s'il est conclu entre personnes capables et consentantes et avec toutes les solennités prescrites par le droit; il est licite, en outre, s'il est conforme de tout point et au regard de Dieu, aux lois de la justice et de l'honnêteté. Soit encore un sacrement, il est valide si la matière et la forme sont dûment appliquées dans l'intention de faire ce que fait l'Église, à un sujet et par un ministre capable; il est licite s'il est, de plus, légitimement conféré et reçu.

Saint Thomas, *Summa theologia*, Ia IIæ, q. XCII, a. 2; q. XCIII, a. 3, ad 3um; IIa-IIæ, q. CLXXXVII, a. 1; Suarez, *De legibus et legislatore Deo*, l. I, c. XV, 5-12.

A. THOUVENIN.

LIEBERMANN Brunon François Léopold, théologien alsacien, naquit à Molsheim le 12 octobre 1759 et fit ses études au collège de sa ville natale et à la Faculté de théologie de Strasbourg. Ordonné prêtre en 1783, il fut directeur au grand séminaire (1783-1787), supérieur du grand séminaire provisoire d'Allerheiligen (1792-1795), prédicateur allemand à la cathédrale (1783-1787, 1801-1803), curé à Ernolsheim à trois reprises (1787-1792, 1795-1801, 1803-1804). Napoléon le fit emprisonner pendant huit mois sous l'inculpation d'avoir trempé dans la conspiration du duc d'Enghien, puis lui interdit le séjour en Alsace. Ceci était conforme aux désirs de Mgr Saurine de Strasbourg, qui n'aimait pas le fier et héroïque adversaire de la Révolution et de l'Église assermentée. Mgr Colmar de Mayence appela son ami Liebermann et lui confia la direction de son grand séminaire. Le séjour de Liebermann à Mayence fut d'une importance

capitale pour le renouvellement de l'esprit catholique en Allemagne, tant au point de vue doctrinal qu'au point de vue de l'éducation du clergé. L'esprit ascétique et conservateur de l'école de Mayence date de lui: Geissel, Räss, Weiss, Klee, Lennig, Mühe étaient parmi ses disciples préférés. Liebermann refusa, en 1823, le siège épiscopal de Metz, mais retourna en Alsace pour devenir le vicaire général de Mgr Tharin. Sous Mgr de Trevern, il présida la commission de théologiens qui condamna, en 1838, les erreurs de Louis Bautain. Il mourut le 11 novembre 1844 dans le couvent de Sainte-Barbe, où il s'était retiré depuis quelques années.

Les *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, son chef-d'œuvre, 5 vol., Mayence, 1818-1827, 10e édit., 1870, furent longtemps en usage dans les écoles d'Europe et d'Amérique, même à Rome où l'on avait exigé une expression plus précise de la doctrine de l'infaillibilité. C'est un manuel clair et complet, pleinement traditionnel, plutôt historique que spéculatif. Ses *Institutiones juris canonici*, inédites, se trouvent à la bibliothèque du grand séminaire de Strasbourg. Des sermons ont été publiés, par l'auteur lui-même, dans Räss et Weiss, *Neue Bibliothek der katholischen Kanzelberedsamkeit*, 2 vol., Francfort, 1829, et par Sausen, mais d'une manière peu fidèle, en 3 vol. : *Predigten*, Mayence, 1851-1853. Liebermann était connu comme auteur de tracts et de poésies populaires; il rédigea de 1825 à 1826 la fameuse revue de son école : *Der Katholik*, réfugiée à Strasbourg.

Joseph Guerber, *Liebermann*, Fribourg-en-B., et l'art. du même, dans le *Kirchenlexikon*, t. VII, col. 2005 sq.

A. SCHALCK.

LIENHART Théobald, théologien alsacien (1765-1831). — Né à Truchtersheim, près Strasbourg, le 1er septembre 1765, il fit ses études au collège de Molsheim, où des prêtres séculiers avaient remplacé les jésuites, et entra à l'abbaye bénédictine de Marmoutier (Maursmünster), où il commença ses études de théologie. Il était prêtre au moment où éclatait la Révolution, qui le contraignit à se réfugier au delà du Rhin. Retiré à l'abbaye bénédictine de Schuttern, il réussit à grouper autour de lui un certain nombre de séminaristes d'origine alsacienne qui formèrent, au lendemain du concordat, le premier noyau de la nouvelle génération ecclésiastique. Rentré lui-même à Strasbourg après la tourmente, il réorganisa le grand et le petit séminaire, où pendant plusieurs années il dut suffire à toutes les tâches de la direction et de l'enseignement; il eut finalement la joie, en 1823, de voir le grand séminaire réintégrer son ancien local d'avant la Révolution. Entre temps, Lienhart était devenu chanoine titulaire de la cathédrale, vicaire général et, à la mort de l'évêque de Strasbourg Saurine (8 mai 1813), vicaire capitulaire, fonction qu'il exerça jusqu'à la nomination comme évêque du prince de Croy (3 janvier 1820). Sous ce prélat et ses deux successeurs, Tharin et Le Pappe de Trévern, Lienhart continua ses fonctions de vicaire général et de supérieur du séminaire; en 1830, il donna sa démission et mourut le 22 mars 1831, ayant bien mérité de l'Église d'Alsace, à la restauration de laquelle il avait singulièrement contribué.

Son héritage littéraire est représenté surtout par ses *Institutiones theologiæ dogmaticæ in usum Seminarii Argentinensis*, 3 vol., Strasbourg, 1819, 1820, 1821, résumé de son enseignement théologique. Ce manuel, très clair, très didactique, est loin d'être sans valeur; l'ampleur donnée aux preuves d'Écriture sainte et surtout de Tradition contraste avec le caractère étriqué qu'ont en général ces arguments dans les ouvrages de la même époque. La partie proprement scolastique est moins développée, mais le livre fait penser aux bons ouvrages théologiques de la fin du XVIIIe siècle. Esprit très averti, Lienhart se rendait bien compte que la théologie dogmatique n'existait pas sans un fort appui des sciences auxiliaires. Il essaya de promouvoir l'étude de l'exégèse. Les thèses qu'il fit soutenir par ses élèves, et dont le résumé se trouve dans l'*Analysis studii biblici pro specimine publico et litterario quod præside Th. Lienhart dabunt seminarii alumni die XIII aug. 1814*, Strasbourg, 1814, montrent que l'enseignement de l'Écriture sainte était pour lors assez poussé. Lui-même écrivit une *Dissertatio critica in librum Judith*. Il subsistait, paraît-il, en ms., un traité de *Morale*, un *Studium biblicum*, enfin un traité sur les *Liturgies* dont la première partie seule avait été imprimée. Nous n'avons pu réussir à les retrouver.

Sans être de premier plan, l'œuvre de Lienhart est intéressante en ce qu'elle nous montre la science ecclésiastique française, au début du XIXe siècle, essayant de renouer, après la terrible crise de la Révolution, les traditions de la science du XVIIIe siècle. A ce titre elle méritait d'être signalée avec quelques détails.

Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, 1834, t. VII, p. 458, 459; F.-X. Schwartz, *Populäre Kirchengeschichte von Strassburg und Basel*, Rixheim, 1878, t. II; renseignements particuliers.

É. AMANN.

LIEUX THÉOLOGIQUES. — I. L'œuvre de Cano. II. Sources. (col. 714). III. Définition des lieux théologiques (col. 716). IV. Leur classification (col. 717). V. La double tâche du théologien (col. 718). VI. L'élaboration préalable des lieuxthéo logiques (col. 722). VII. Les Questions théologiques (col. 733). VIII. Les notes théologiques (col. 734). IX. L'utilisation des lieux théologiques (col. 736). X. La destinée des lieux théologiques après Cano (col. 739). XI. Essai d'une systématisation des lieux théologiques d'après les *Topiques* d'Aristote (col. 742).

I. L'ŒUVRE DE CANO .— Le traité des Lieux théologiques constitue une création de Melchior Cano, *De Locis theologicis libri duodecim*, Salamanque, 1563. Sans doute, il a des antécédents dans l'histoire de la méthodologie théologique, mais ce ne sont que des essais fragmentaires, cf. Albert Lang, *Die Loci theologici des M. Cano*, c. I, p. 21-54. spécialement, p. 62, note 8; p. 63, note 1, p. 64, notes.

L'expression même *Lieux théologiques* existait, mais, comme l'a noté Cano, elle désignait tout autre chose à savoir, soit les positions maîtresses de la théologie ou d'un système théologique, *capita rerum illustrium*, dont l'*Index tertius* de la somme de saint Thomas, cf. édit. Nicolaï, 1663, peut donner une idée; soit des collections des lieux communs de la théologie, *Loca communia quæ de universa re tractari solent*, Cano, *De Locis*, l. I, c. III, dont on trouvera la recension dans la table des trois derniers volumes du *Nomenclator litterarius* de Hurter; ou encore, les lieux théologiques des protestants, Mélanchthon, Calvin, etc., mentionnés ici même par Cano. *Ibid.* Cf. A. Lang, *op. cit.*, c. II, § 2: L'emploi des *Loci* dans la théologie, p. 62-64; cf. *ibid.*, § 3, p. 70.

L'œuvre de Cano, au contraire, se présente comme un traité systématique de méthode théologique. Cano revendique hautement la paternité de ce genre d'ouvrages. Citons : *Id autem libentius feci quod nemo theologorum adhuc, quod equidem sciam, hoc genus argumenti tractandum sumpsit. De locis th., Proœm.* ; cf. l. III, c. III; l. XII, c. II, § *Nec enim quicquam*. L'histoire ratifie son témoignage, cf. A. Lang, *loc. cit.* Sans doute Barthélemy de Carranza, dans un discours prononcé au concile de Trente, et imprimé à Venise en 1547, seize ans avant l'ouvrage de Cano, avait énoncé l'idée des lieux théologiques, et en partie leur division,

telles que les formulera Cano: *In sacris disciplinis multiplex est locus arguendi: unus est ex sacrarum scripturarum testimonio et hic est firmissimus locus argumentandi. Alter est ex sacrorum conciliorum generalium vel provincialium traditione. Tertius est ex sanctorum et veterum Patrum Ecclesiæ sententia. Isti omnes sunt proprie loci theologici... Postremo addemus et rationes humanas, qui locus arguendi non est alienus ab hac disciplina.* Cano dépend-il de Carranza, ou inversement? A. Lang, qui a versé ce texte au présent débat, n'ose se prononcer et croit vraisemblable une origine commune, François Vitoria, qui, lui-même, n'aurait fait que reprendre l'idée lancée par saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 8, ad 2um, A. Lang, *Die loci th. des M. Cano*, p. 71, note 1. Cano devrait-il à l'adversaire de toute sa vie la conception de son œuvre? Ce serait piquant, mais il lui resterait le mérite unique de l'avoir réalisée, et cela avec une conscience si plénière, si aiguisée des exigences de détail de la méthode théologique, qu'il en reste le maître original, inégalé et incontesté.

Il ne l'est pas moins à d'autres points de vue. L'excellente latinité dont il use, en humaniste consommé, ajoute à la valeur du fond cette perfection de la forme, sans laquelle il n'y a pas d'œuvre classique. Sa documentation est érudite, copieuse, et choisie cependant avec un sens théologique sûr. Sans doute il laisse des erreurs à rectifier, des lacunes à compléter, nombre d'affirmations à mettre au point ou à contredire, sur l'Immaculée Conception par exemple, *De Locis*, l. VII, c. III, 4ª conclus., mais, dans l'ensemble, faits et textes ont conservé leur positivité. Les développements de la doctrine catholique, sur l'inspiration de l'Écriture et l'infaillibilité du pape en particulier, ont plutôt confirmé, en les précisant, les positions de Cano, qu'ils ne leur ont ajouté. Il y a évidemment dans son œuvre un côté transitoire, mais non pas caduc, et qui en a fait, comme le dit bien le Dr A. Lang, l'actualité, *op. cit.*, p. 53, ses discussions par exemple avec Érasme, Luther, Calvin, les gallicans et certains théologiens Cajetan, Sylvestre de Ferrare; il y a cette redondance des locutions cicéroniennes, ces digressions, épisodes, souvenirs, réflexions personnelles à la Montaigne, qui sont d'ailleurs le charme de son œuvre. Mais, « parce qu'il ne s'est pas renfermé dans les étroites limites de la polémique et dans l'horizon resserré des unilatérales questions du jour, parce qu'il a bâti, avec un sens théologique averti, sur la tradition séculaire, son œuvre a une valeur qui restera. Comme une pierre milliaire, elle se dresse sur le chemin du développement théologique, tout à la fois marquant l'acquis du passé et ouvrant la route aux buts de l'avenir. » A. Lang, *op. cit.*, p. 54. Disons, sinon mieux, du moins sans métaphore, que pour la conception et la mise en œuvre de la méthode théologique, Cano est et demeure le maître, le classique. Ce penseur, tout simplement en pensant tout haut, apprend aux théologiens qui le méditent à penser en théologiens. Son œuvre est pour la méthode théologique une œuvre typique, analogue à ce qu'est la Somme théologique de saint Thomas pour la mise en œuvre du donné révélé.

Considérant que, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, nous sommes débiteurs d'une doctrine commune et classique, nous ferons abstraction dans cet article des innombrables points de vue qui se sont fait jour depuis Cano, tant sur les détails que sur la conception d'ensemble, y compris des nôtres, que nous reléguerons cependant en appendice « facultatif », n. XI. Nous voudrions que les étudiants en théologie, les laïcs lettrés, peut-être certains théologiens eux-mêmes, puissent trouver ici la notion génuine du lieu théologique et se rendre compte de la portée et de la signification de l'œuvre à laquelle répond le *De locis*. Nous allons donc, au lieu de parler en notre nom propre, prendre comme livre de texte le *De locis theologicis* de Melchior Cano, fondateur et docteur authentique et universel de cette discipline.

II. Sources. — Absence de précédents ne signifie pas absence de sources. Pour un ouvrage de méthodologie, les sources sont de deux sortes, correspondant les unes à la forme, les autres à la matière de la méthode.

1° Au point de vue de la *forme*, Cano s'inspire directement du *De inventione dialectica* de Rodolphe Agricola, Cologne, 1527, Paris, 1529. Le c. XI du l. XII du *De locis theologicis*, qui est capital au point de vue du côté formel de sa méthode, est emprunté en grande partie à Agricola, *De inv. dial.*, l. I, c. II; l. II, c. IV, c. XIX, c. XX, c. XXII. Quelques passages sont presque copiés. Lang, *op. cit.*, p. 68, en a reproduit plusieurs à titre de spécimen, voici le premier, qui est tiré du chapitre XIX (et non 26) du livre II du *De inventione dialectica*.

Agricola, l. II, c. XIX :	Cano, l. XII, c. XI :
Prius est ut numerum naturamque locorum, quot sint et quæ cujusque sit vis et proprietas, explorate planeque teneat. Quod sive nostra descriptione sive quovis alio consequatur auctore, non multum refert... Nec vero memoria tenuisse locos esse credidero, sed paratos et exercitos...	Primum ergo discatur numerus naturaque locorum, qui sint, quot sint, quæ vis cujusque ac proprietas. Quæ res, sive a nobis accipiatur seu ab alio... non multum refert... Nec enim memoria tenuisse sat est, sed paratos et expeditos habere oportet.

La notion du lieu est identique chez l'un et chez l'autre: Agricola, *De invent. dial.*, l. I, c. II, édit. Paris, 1529, p. 8; Cano, *De locis*, l. I, c. III. Cano épouse la querelle d'Agricola contre la dialectique d'Aristote : Agricola, l. I, c. III, p. 11-14; Cano, l. XII, c. III. Si Cano s'excuse de ne pas traiter de l'usage des lieux théologiques *in concione populari*, c'est sans doute parce que le l. III du *De inventione dialectica* d'Agricola était consacré à cet objet :

Cette dépendance de Cano vis-à-vis d'Agricola prouve avec évidence, qu'au point de vue historique Cano ne se rattache pas immédiatement aux topiques d'Aristote, que ceux-ci n'ont pas été le modèle sur lequel il a construit sa théorie des lieux. Lang, *op. cit.*, p. 67. Mais, par là, n'est pas tranchée la question de savoir si l'on peut ou non établir un parallélisme entre les topiques d'Aristote et les lieux théologiques de Cano, ainsi que nous l'avons fait dans l'article : *La notion du lieu théologique*. A. Lang, réserve cette question, *op. cit.*, p .66, et, finalement, se plaçant au point de vue pratique, semble bien incliner dans notre sens, en citant avec faveur notre mot : « Peu importe, pour parler avec Gardeil, que l'on nous conteste le mot, si l'on nous donne la chose. » *Op. cit.*, p. 72-73, note. Cf. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1908, p. 494.

Par contre, cette même dépendance vis-à-vis d'Agricola suggère la dépendance de Cano vis-à-vis de Cicéron, le maître préféré d'Agricola. Il n'en faudrait pas conclure que Cano ne connaissait que par son intermédiaire l'orateur romain, qu'il fréquentait au contraire, au point de lui devoir le meilleur de son style. Cano a lu à fond les topiques de Cicéron, l'*Orator*, le *De oratore*, dont les pensées et souvent les expressions se fondent avec son propre texte, qu'il le dise ou non.

2° Au point de vue de la *matière*, si nous entendons par là, non point la documentation, mais les œuvres analogues, Cano, nous l'avons dit, n'a pas de précédents: son unique source, il faut l'en croire, est saint Thomas d'Aquin : *Divus Thomas mihi et auctor et*

magister hujus operis componendi. De locis th., l. XII, c. III. Cano n'eut peut-être pas eu l'idée de fondre les lieux dialectiques du *De inventione dialectica* d'Agricola avec les principes de la théologie scolastique, s'il n'y avait été engagé par la lecture de l'*Ad secundum* célèbre de l'a. 8 de la première question de la Somme théologique. Là, déclare-t-il lui-même, saint Thomas a indiqué la plupart des lieux théologiques, *restricte breviterque ut solet : non enim dilatat argumentum, sed quasi punctis, quod proponit, efficit. De locis th.*, l. XII, c. III.

Dans ce maître passage de saint Thomas, en effet, nous rencontrons d'abord le terme : *locus*, employé pour désigner les sources de l'argumentation théologique. Saint Thomas vient d'énoncer qu'argumenter à partir de l'autorité est le propre de la théologie, et il poursuit : *Nec hoc derogat dignitati hujus doctrinæ, nam, licet* LOCUS *ab auctoritate quæ fundatur super ratione humana sit infirmissimus,* LOCUS *tamen ab auctoritate quæ fundatur super revelatione divina est efficacissimus.*

Ce n'est pas seulement le mot : *lieu*, entendu au sens de lieu théologique, qui se rencontre dans ce passage, c'est encore l'analogie du lieu théologique et des lieux topiques de la logique rationnelle, qui est l'une des idées génératrices du *De locis* de Cano. Cf. l. I, c. III, § *Quemadmodum Aristoteles;* c'est aussi la supériorité en théologie de l'argument d'autorité sur l'argument de raison, autre idée mère de Cano, et la clé de la classification de ses lieux théologiques. *De locis*, l. I, c. II et III *in fine*.

Cette classification elle-même est d'ailleurs esquissée, par saint Thomas dans la suite du passage en question. La raison naturelle, sous le nom d'autorité des philosophes, s'y entend qualifier d'argument extrinsèque et probable. L'autorité divine, au contraire, y est considérée comme l'argument propre à la théologie, sous deux de ses modalités : l'Écriture canonique, apte à fournir des arguments nécessitants; les docteurs de l'Église, argument probable. C'est le partage fondamental des lieux de Cano.

Sans doute, comme celui-ci l'a noté, la question de l'utilisation des lieux théologiques, qui constitue la seconde partie de son traité *De locis theologicis*, l. XII et, demeurés à l'état de projet, l. XIII et XIV, n'est pas abordée par saint Thomas, pas plus d'ailleurs, estime faussement notre auteur, trompé par Agricola, A. Lang, *op. cit.*, p. 59, que l'usage des lieux dialectiques ne l'a été par Aristote. Cano voit dans cette prétérition une attention de la Providence qui lui a laissé à dire quelque chose de nouveau, *ut priores aliquid posterioribus relinquerent in quo... exercere utiliter non solum memoriam sed etiam ingenium possent. De locis*, l. XII, c. III. Mais, toujours au jugement de Cano, saint Thomas nous a laissé mieux qu'une théorie de l'invention ou utilisation des lieux théologiques, il a *pratiqué* cette utilisation avec une maîtrise incomparable, et que met encore davantage en évidence l'état primitif de la théologie du Maître des Sentences, et de ses commentateurs. *Ibid.*, § *Divum Thomam semper excipio.* Un modèle d'utilisation des lieux théologiques est à sa manière une méthode, et Cano le professe lorsqu'il recourt aux grands modèles pour montrer la manière dont il faut procéder pour mettre une question théologique en relation avec les lieux de solution qui la concernent : *Theologos sane, quod ad inventionem pertinet, magis veterum exempla juvabunt, quam præcepta, non dico nostra, sed ne cujuscumque quidem alterius artificis.* Cf. *De locis*, l. XII, c. XI, 2e præceptio.

Il est donc acquis, de l'aveu de Cano lui-même, que saint Thomas a fourni au fondateur de la méthode théologique, l'idée mère de son œuvre, les divisions essentielles des lieux théologiques, enfin, à défaut de théorie, la pratique exemplaire de la méthode d'invention de ces mêmes lieux, c'est-à-dire de leur utilisation en regard des questions théologiques.

III. DÉFINITION DES LIEUX THÉOLOGIQUES. — Melchior Cano, pour définir les lieux théologiques, s'autorise des *Topiques* d'Aristote : « De même qu'Aristote, dans ses *Topiques*, a proposé des lieux communs, *communes*, qui sont comme des sièges et signalisations, *sedes et notas*, d'arguments, d'où l'on peut tirer toutes argumentations, pour toutes discussions, de même nous proposons certains lieux spéciaux, *peculiares*, qui sont comme les domiciles de tous les arguments théologiques, où les théologiens trouveront de quoi alimenter toutes leurs argumentations, soit pour prouver, soit pour réfuter. » Cano, *De locis theol.*, l. I, c. III.

Si, cependant, l'on compare, comme Cano nous y invite, sa définition des lieux à la définition du lieu dialectique, telle qu'elle ressort des *Topiques* d'Aristote et a été formulée tant dans la *Rhétorique* que par les commentateurs les plus autorisés, on remarque une sensible divergence. Pour Aristote, les lieux sont des propositions universelles qui, en vertu de leur généralité, et du fait qu'elles ne requièrent pour être acceptées par le dialecticien que le consentement général, peuvent s'adapter aux argumentations de sciences diverses, et même d'arts comme la rhétorique. Cette intervention de la dialectique dans les sciences ne regarde d'ailleurs pas les sciences faites, sinon et à titre auxiliaire certaines d'entre elles, comme les sciences physiques et morales : elle se produit dans les sciences en train de se faire, dans leur phase d'invention où la probabilité a ses entrées. Or, aux lieu et place de cette notion précise de logique scientifique, Cano ne nous offre qu'une description imagée et quelque peu superficielle des lieux dialectiques : *sedes, notas, domicilia argumentorum.*

Il n'est pas difficile de restituer la définition de Cano à son véritable auteur. C'est d'abord Agricola, qu'il transcrit; et c'est aussi Cicéron. Cicéron, parlant des lieux communs oratoires dit textuellement : *Sic enim appellatæ ab Aristotele sunt hæ quasi* SEDES *quibus argumenta promuntur. Itaque licet definire locum esse argumenti* SEDEM. *Topicorum*, c. II. Et ailleurs : *Aristoteles... locos sic enim appellat, quasi argumentorum* NOTAS *tradidit, unde omnis,* IN UTRAMQUE PARTEM, TRAHERETUR ORATIO. *Orator*, c. XIV. Les définitions aristotélicienne et cicéronienne, d'ailleurs, ne se contredisent point, mais la première seule relève expressément de la logique proprement dite; la seconde, plus large, est davantage adaptée aux commodités de l'art oratoire. Cf. San Severino, *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata, Logica*, part. II, a. 9, édit. de Naples, 1866, p. 286-307.

Cano avait lu certainement les *Topiques* d'Aristote, auxquels, à plusieurs reprises, il déclare faire des emprunts. C'est donc volontairement qu'il a préféré à leur définition, la définition de Cicéron. Pour quelle raison? La vogue extraordinaire du *De inventione dialectica* d'Agricola à son époque, cf. A. Lang, *op. cit.*, p. 61, ne suffirait pas à expliquer l'adhésion d'un esprit aussi indépendant. J'estime que Cano, ayant constaté la différence entre les principes de la théologie, qui sont des propositions spéciales, et les principes de la topique d'Aristote, qui sont des propositions générales, aura renoncé à les identifier. Mais, ce qu'un seul principe de la théologie, une vérité particulière de foi, ne pouvait faire, à savoir servir de point de départ à plusieurs argumentations, un ensemble apparenté de ces mêmes principes, affecté d'une marque distinctive commune et unique pour toutes les propositions qu'il contiendrait, pouvait le réaliser. Cette marque distinctive, *nota*, par le grand nombre de principes qu'elle

groupait et dont elle signalait le siège, *sedes*, faisait récupérer au lieu théologique, d'une manière fort matérielle sans doute, la généralité que chaque lieu ou proposition de la dialectique possédait par soi-même. Justement, Cicéron avait décoré ces marques distinctives et les sièges d'arguments qu'elles signalaient du nom de lieu, et son enseignement avait fait école, non seulement parmi les rhéteurs comme Quintilien, mais même parmi les logiciens. Cf. San Severino, *loc. cit.*, et A. Lang, *loc. cit.* Et c'est ainsi que Cano fut amené à nommer *lieux* les sièges ou domiciles d'arguments théologiques apparentés, qui s'appellent l'Écriture sainte, les traditions apostoliques, l'autorité de l'Église, etc.

IV. Nomenclature et classification des lieux théologiques. — Étant donné le lien tout matériel qui unira les principes des argumentations théologiques sous une enseigne commune, sous laquelle ils ont comme élu domicile, *tanquam domicilia*, c'est l'expression de Cano, il ne faut pas s'attendre à trouver, dans la nomenclature des lieux théologiques, la rigueur qui caractérise la classification des lieux topiques d'Aristote. Cano compte dix lieux théologiques sans s'illusionner sur la valeur de ce chiffre : *Sed de enumerationis figura nihil morandum est, modo nullus omnino locus vel superfluus numeretur, vel prætermittatur necessarius. De locis theol.*, l. I, c. III. Cf. A. Lang, *op. cit.*, p. 87, note 2.

Les dix lieux de Cano sont : 1. l'Écriture sainte, telle qu'elle ressort des livres canoniques; 2. les traditions du Christ et des Apôtres; 3. l'autorité de l'Église catholique; 4. les conciles, au premier rang les conciles généraux; 5. l'autorité de l'Église romaine; 6. l'autorité des Saints anciens, en l'espèce les Pères de l'Église; 7. l'autorité des théologiens scolastiques, auxquels sont adjoints les canonistes; 8. la raison naturelle, et les sciences qui la mettent en œuvre; 9. les philosophes et les juristes, 10. l'histoire, documents et traditions orales. *Ibid.*

Parmi ces lieux, les sept premiers font appel à l'autorité : ils constituent une première classe de lieux, les lieux *propres* à la théologie, laquelle repose avant tout sur l'autorité; les trois autres font appel à la raison, ce sont des lieux théologiques annexes, *adscriptitia ac velut ex alieno emendicata. Ibid.*, et l. XII, c. III.

La première série se partage, à son tour, en deux groupes, de caractères différents : les deux premiers lieux sont à mettre hors cadre, comme contenant toute la révélation, c'est-à-dire le donné même de la théologie : les cinq suivants n'ont qu'une valeur de conservation du dépôt, d'interprétation du donné, de transmission, *De locis theol.*, l. XII, c. III.

Ces cinq lieux propres, mais secondaires, se partagent à leur tour. Les trois premiers d'entre eux, Église, conciles, pape, se voient qualifiés pour fournir normalement des principes d'argumentation absolument certains : les deux autres, Pères et scolastiques, pour fournir normalement des principes probables, cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 8, ad 2um; de Schæzler, *Introd. ad S. Theologiam*, c. III, a. 2, n. 3, 4, mais dont la probabilité atteindra, selon Cano, la valeur d'une certitude absolue, dans le cas où leur unanimité dans une question grave ou de foi, oblige à considérer la sentence des Pères ou docteurs comme solidaire de l'infaillibilité de l'Église. Cf. *De locis th.*, l. VII, c. III; l. VIII, c. IV. Cf. B. Martin, O. P., *Principes de la théologie et lieux théologiques*, *Revue thomiste*, 1912, p. 499-501.

Nous aboutissons ainsi au tableau suivant :

Lieux théologiques :
- Propres :
  - fondamentaux :
    - Écriture Sainte;
    - Traditions apostoliques.
  - déclaratifs :
    - efficaces :
      - Église catholique;
      - Conciles;
      - Magistère du pape.
    - probables :
      - Saints Pères;
      - Théologiens scolastiques et canonistes.
- Annexes :
  - Raison naturelle;
  - Philosophes et juristes;
  - Histoire et traditions humaines.

A. Lang, *op. cit.*, p. 88, 89, note 3, tout en admettant que la division des lieux indiquée par saint Thomas, *loc. cit.*, en lieux nécessaires et probables est justifiée, estime qu'elle n'est pas clairement indiquée dans Cano. Il suffit cependant de lire le c. I du l. I *De locis* pour l'y trouver : *Decem reliqui libri erunt qui... doceant quam vim unusquisque locorum contineat, hoc est, unde argumenta certa, unde vero probabilia solum eruantur.* Il eût été plus juste de dire que Cano, tout en maintenant cette division de ses lieux en probables et certains, en a atténué la rigueur en faisant remarquer que, *locus firmus argumentum quandoque præbet non firmum*, et réciproquement, l. XII, c. XI, *in principio.*

V. La double tache du théologien. — 1° « De même que l'art du dialecticien consommé n'est parfait que s'il sait *trouver*, et s'il sait *juger*, de même le théologien doit être versé non seulement dans *l'Invention*, mais dans le *Jugement* pour que son art de disserter en théologie soit achevé au point de confirmer ses dogmes et de réfuter les erreurs contraires. » *De locis theol.*, l. XII, c. XI. Cano s'inspire ici de Cicéron, *Topica*, c. II, qui lui-même déclare Aristote maître, *princeps*, en ce qui concerne ces deux actes fondamentaux de la dialectique. Aristote se trouve ainsi opposé, tant aux dialecticiens stoïciens qui se préoccupaient uniquement du Jugement, Cicéron, *loc. cit.*, qu'aux académiciens qui cultivaient exclusivement l'Invention, sans se soucier de conclure par un jugement ferme en faveur de l'une des alternatives. Cf. San Severino, *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, *Dialectica*, Introductio, éd. Naples, 1866, p. 142-144.

A dire vrai, si Aristote est le maître dans les deux opérations en question, il en a fait deux disciplines distinctes. La partie judicatrice de sa logique se trouve dans les *Analytiques*, où l'on apprend à juger avec certitude des conclusions résolvant les questions posées, en les ramenant par un raisonnement correct, *Premiers analytiques*, à leurs principes propres, évidents de soi et nécessaires, *Seconds analytiques*. La partie inventrice de la même logique, constitue la Dialectique, et même, à des points de vue inférieurs, la Rhétorique et la Poétique, comme l'a noté saint Thomas, dans la si claire et si synthétique division de la Logique d'Aristote qu'il donne dans la première leçon de son commentaire des *Seconds analytiques*. Mais, ajoute saint Thomas, l'Invention aristotélicienne n'exclut pas le Jugement, tout au contraire : *Nam inventio non semper est cum certitudine. Unde de his quæ inventa sunt judicium requiritur ad hoc quod certitudo habeatur.* Le but de la dialectique pour Aristote n'est pas, en effet, d'agiter les questions en manifestant simplement les preuves qui militent en faveur de chacune des alternatives, mais de déterminer l'assentiment de l'opinion ou de la foi, préliminaire de la Science. Pour cela, il faut, outre un argument correct, la réduction des conclusions à des principes véritablement probables, et donc un jugement qui porte tout à la fois sur la relation des conclusions aux principes dont on les tire et sur la vraie probabilité de ces mêmes principes. Cf. *Topic. Arist.*, l. I, c. II, § 5, l. VIII, c. XII, § 2, édit. Didot; San Severino, *Op. cit.*, c. II, Introductio, édit. Naples, 1866, p. 160-162.

On perçoit ainsi dans sa plénitude la signification de ce que Cano, après Cicéron, entend par le *parfait dialecticien*, modèle du parfait théologien. En théologie il n'y aura pas de discussion pour la discussion, à la manière des Académiciens, mais il n'y aura pas non plus simple détermination de conclusions certaines, sans recherche préalable, *inventio*, comme chez les Stoïciens. La détermination sans la recherche est possible dans les sciences, car les principes propres à chaque science sont fixés par l'analyse de son objet. Mais en théologie, comme en dialectique, la preuve des principes se fait par un motif commun, consentement général pour celle-ci, témoignage divin pour celle-là, et il est nécessaire de s'*enquérir* du degré d'approbation que donne à chacun des principes ce motif commun, si l'on veut juger avec rectitude de la certitude des conclusions qu'on en tire et leur attribuer une note théologique précise.

2° Cicéron qui a fourni à Cano l'idée du parfait dialecticien, ne semble pas l'avoir réalisée clairement, pour son compte, dans ses œuvres de méthode oratoire. Du moins, à parcourir la *Rhétorique à Hérennius*, le *De inventione rhetorica*, les *Oratoriæ partitiones*, le *De oratore* et l'*Orator*, ne trouve-t-on rien qui sépare nettement l'Invention et le Jugement. Les *Topica* font peut-être exception, si l'on regarde les c. I-XX, comme décrivant l'Invention, et les c. XXI-XXVI, le Jugement tel quel de rhéteurs attentifs à la seule forme de l'argumentation.

Agricola, au contraire, nous a livré l'idée de la tâche précise qui incombe, selon lui, tant à l'Invention qu'au Jugement. Voici sa définition de l'Invention. *Si quæ duo itaque conveniant inter se necne...* (c'est la question dialectique), *necesse est ut tertium aliquod invenias quod alteri horum consentaneum esse certum sit... Id tertium medium argumentationis dicitur, quoniam proposita velut extrema duo conjungit: tum quia probabiliter* (c'est-à-dire d'une manière qui appelle l'approbation) *propositis jungitur, instrumentumque est faciendæ de illis fidei, vocatur argumentum. Hanc partem excogitandi vel medii vel argumenti, vocant dialectici inventionem. De inventione dialectica*, l. I, c. II, édit. Paris, 1529, p. 7. Ce passage est très utile pour l'intelligence de Cano, en ce qu'il détermine le sens de cet *argumentum*, qui, pour Cano comme pour Agricola, est l'objectif propre de l'Invention. C'est bien, comme nous l'avions dit, le moyen terme d'un raisonnement, lequel se diffuse de soi dans les deux propositions qu'il unit, majeure et mineure. Cf. A. Gardeil, *La notion du lieu théologique*, *Revue des Sciences phil. et théol.*, 1908, p. 495. La méthode d'Agricola, comme dit A. Lang, *op. cit.*, p. 61, constitue « une recette pour trouver rapidement un moyen terme », et par suite, ajouterai-je, les deux propositions que ce moyen terme relie.

Le Jugement, à entendre Agricola, a pour tâche de vérifier le côté formel de l'argumentation par laquelle la conclusion est ramenée à ses principes. C'est le sens du mot jugement dans les *Premiers Analytiques* d'Aristote. *Ut ergo aliquid certum sit atque liquidum, id quod in argumentum assumimus, non facie, sed revera, unum esse* (c'est-à-dire que le moyen terme est pris dans le même sens dans la majeure et la mineure) *adhibita est inventioni hæc judicii pars, cui omnis de modis figurisque syllogismorum præceptio, et cautio omnis captiosarum argumentationum quas fallacias diximus. Ibid.*, Agricola ne signale pas d'autre usage du jugement dialectique que d'assurer la correction formelle de l'argumentation. Cf. *De inv. dial.*, l. II, c. I. Dès là que les arguments sont tirés d'un lieu dialectique classé et que la forme de l'argumentation est correcte, la conclusion possède la certitude suffisante pour obtenir le genre de conviction que visent à produire les rhéteurs.

3° Il n'en est pas de même pour Cano qui entend que le théologien juge, c'est-à-dire détermine et conclue en connaissance de cause, comme le parfait dialecticien, et cela de manière à confirmer efficacement les dogmes et à réfuter les erreurs contraires. Sa méthode devra donc apprendre non seulement 1. à trouver des arguments, mais 2. à les juger et à juger en conséquence les conclusions qu'ils prouvent.

1. *Méthode de l'Invention théologique.* — Cano a pourvu à l'*Invention* des arguments d'abord par l'élaboration des dix lieux théologiques qu'il opère du l. I au l. XI de son œuvre, ensuite par la détermination des différents *genres* de questions théologiques, l. XII, c. V, enfin par les préceptes qu'il donne pour trouver dans les lieux théologiques des arguments théologiques appropriés, l. XII, c. XI, *Primum præceptum* et, par les trois modèles d'argumentation qui terminent son œuvre, *ibid.* c. XII-XIV.

a) *L'élaboration des dix lieux théologiques* constitue une sorte d'Invention préalable, *in actu primo*, des arguments théologiques, qui permet au théologien, aux prises avec une question, d'extraire de ces lieux des principes différenciés, tout prêts à amorcer l'argumentation spéciale que requiert chaque question spéciale. C'est le pendant des catalogues de lieux propres des *Topiques* d'Aristote ou, si l'on veut, du premier livre du *De inventione* d'Agricola, cf. c. IV.

Cette invention, théorique et générale ne dispense donc pas de l'invention pratique, *in actu secundo*, des arguments appropriés à chaque question, qui est la véritable invention du théologien en exercice, mais elle la prépare en lui fournissant, aux lieu et place de cette masse amorphe que constituent les lieux, des arguments inventoriés, spéciaux, bons pour amorcer une argumentation spéciale, *notos et tractatos locos*, disait déjà Cicéron, *Orator*, c. XXXIII; *locos... paratos, exercitos, et velut in conspectu et ad manum positos*, dit Agricola, *op. cit.*, l. II, c. XIX; *notos et tractatos locos, paratos et exercitos*, dit enfin Cano, *De locis*, l. XII, c. XI, § *Omnium autem*.

b) La détermination des *genres des questions théologiques* n'est pas moins utile à l'invention des arguments. Nous en retrouverons plus loin, section VII, la preuve détaillée. Mais la chose va de soi. Si le théologien, dit Cano, ne comprend pas la nature de la question, il ne verra pas facilement... en quels lieux il trouvera ses arguments : si, par exemple, la question est surnaturelle, il faut la projeter dans ces lieux qui s'appuient sur l'autorité divine. *De locis*, l. XII, c. XV, *præcept.* 3ª.

c) Une fois déterminés, tant les genres des questions théologiques que le détail des arguments contenus dans les lieux, il ne reste plus au théologien qu'à trouver les arguments qui correspondent à telle question posée et sont de nature à la résoudre. C'est l'*invention pratique* et effective des arguments théologiques, avec lesquels se construisent la théologie et ses discussions. Pour la mener à bien, Cano lui trace ses règles propres, l. XII, c. XI, 1um *Præceptum*, dont il éclaire la mise en œuvre par des exemples.

Nous ne donnons pour le moment qu'une vue générale des moments successifs de la méthode d'invention des lieux théologiques afin d'en faire saisir l'enchaînement et d'indiquer les chapitres où Cano traite le sujet. Nous y reviendrons tout à l'heure, après avoir donné une vue générale de ce que contiennent *les lieux théologiques* pour la formation du Jugement.

2. *Méthode pour former le Jugement théologique.* — Cano ne donne aucune place au jugement formel, qui est la principale préoccupation du rhéteur, en fait de jugement dialectique. C'est de la logique générale. Il se propose simplement d'enseigner au théologien sur quels critères il doit se régler pour se prononcer, avec

un jugement assuré, tant sur la valeur des *arguments* qu'il emploie pour résoudre telle question posée, que sur la valeur de certitude des *conclusions* auxquelles mènent ces arguments.

a) A l'entendre, le critère de la valeur des *arguments* se trouve dans l'élaboration générale des lieux théologiques, l. II-XI, dont nous avons déjà, avec Cano, signalé le rôle pour l'Invention ; et ainsi cet inventaire a une double portée : préparer et faciliter l'invention effective des arguments aptes à résoudre sur le terrain une question posée, et renseigner le théologien sur la valeur des arguments qu'il emploie à cette fin. Entendons Cano nous le dire : *Theologi porro judicium tunc mihi videor instruxisse, cum locorum theologicorum vim et naturam expressi. Nempe e decem partibus in quas loci theologici amplitudinem potestatemque divisi, quænam earum partium firma argumenta continerent, quæ vero infirma patefeci. De locis*, l. XII, c. XI.

Quiconque, en effet, aura parcouru les dix livres consacrés à l'élaboration des dix lieux théologiques, s'apercevra que ce n'est pas ici, comme dans la Dialectique d'Aristote, une simple énumération, mais un ensemble de principes et de règles, permettant d'apprécier, du point de vue de la révélation, tout argument qui postule son entrée dans l'argumentation théologique, sa nature et sa force probante, *vim et naturam*.

Cano, d'ailleurs, nous fait saisir sur le vif les services que rend au jugement du théologien cette critique théologique préliminaire. L'hérétique, dit-il, ne trouve pas moins d'arguments dans les lieux théologiques que le théologien. Ses arguments sont sans doute aléatoires, faibles et fallacieux. Encore faut-il, en connaissance de cause, pouvoir les discerner des arguments certains, forts, consistants. En outre, dans un même lieu théologique, tous les arguments n'ont pas la même fermeté. Si un lieu est en soi d'efficacité inférieure, tous les arguments que l'on y rencontre n'ont pas nécessairement cette infériorité. Des saintes Lettres on peut tirer des arguments qui ne sont que probables, du sens mystique, par exemple, ou d'un sens insuffisamment défini. Cf. A. Gardeil, *La réforme de la théologie catholique. Les procédés exégétiques de saint Thomas, Revue thomiste*, 1903, p. 436-441. Par contre, l'histoire humaine, si faible, *imbecilla*, soit-elle, peut fournir des arguments certains. Et donc, conclut Cano, quand bien même nous utiliserons l'art et les préceptes par lesquels les arguments sont tirés des lieux théologiques (invention), *adhuc judicium deest ut explorentur. Quod si nulla judicii ratio, nullum discrimen accesserit, copia quidem argumentandi facilis et prompta erit, sed nullo in pretio tamen, nisi apud eos qui res numero æstimare solent non pondere. Perfectus autem absolutusque theologus non modo varia e locis argumenta congeret sed dissentientia et consentientia, certaque et incerta secernet. Ibid.* Et, c'est cette différenciation, ajoute-t-il, que j'ai menée à bien dans les livres précédant celui-ci, le XII[e].

On voit désormais où se rencontrera le critère par lequel Cano assurera le jugement de son théologien, en ce qui concerne la valeur des arguments qui lui paraissent aptes à résoudre une question.

b) Pour instruire ce même jugement en ce qui concerne les déterminations ou conclusions qui ressortissent à ces arguments, Cano institue la théorie des *Notes théologiques* qui peuvent affecter tant les questions que les conclusions théologiques. Il voit dans ces notes, « tout à la fois des signes très certains pour discerner les *questions* de foi et des arguments très certains pour que les *conclusions* de la théologie soient approuvées ». Et par suite, il estime que, par sa théorie des notes, l. XII, c. VI-X, jointe à l'élaboration critique des l. II-XI, il a suffisamment pourvu à la formation du jugement théologique, tant en ce qui regarde la valeur des preuves qu'en ce qui regarde la valeur des conclusions. *Cumque etiam veritatu mcatholicarum notæ eædem sint, — et certissima signa ut quæstiones fidei discernantur, — et argumenta quoque certissima ut conclusionestheologiæ probentur, non aliud mihi negotiis dandum credidi in* DIJUDICANDIS *argumentis quæ dogmata nostra probarent, quam paulo ante* l. XII, c. VI-X, *fuit in notis edendis quæ nostras veritates insignirent De locis*, l. XII, c. XI.

4° Le théologien est désormais complètement outillé. Il est muni tant de la *Pars inveniendi* que de la *Pars judicandi*, comme dit Agricola, qui font le dialecticien consommé. Il n'a plus qu'à descendre sur le terrain pratique et à mettre en œuvre toutes ses ressources. Cano, nous l'avons dit, le suivra sur ce terrain avec ses règles de méthode. *Sequitur ut disseramus, id quod præsentis est negotii, quibus rebus possimus eum, quem e locis Theologiæ volumus, adipisci usum argumentandi. Ibid.* Cano consacre à ces préceptes toute la fin du c. XI, exposé merveilleux, non plus de la théorie de la méthode, mais de sa tactique vivante, où l'on voit s'entre-croiser en acte la part de l'invention et la part du jugement. Qu'on en juge par cet extrait :

Cognitis ac tractatis locis, quæstionem quam versare cupit in locos theologiæ conjiciat (Invention). *Cum autem illam per omnes deduxerit... judicio adhibito, pervidendum, utramne quæstionis partem ducta argumenta probent* (Jugement). *Conjecta itaque per omnes locos quæstione* (Invention), *in utramque partem disputet, sed tamen ad extremum finiat quid verum et quid contra falsum* (Jugement). *Loc. th.*, l. XII, c. XI, 2[a] *præceptio.*

5° Nous sommes ainsi conduits à diviser le traité des lieux théologiques en quatre sections, dont la première, *Élaboration préalable, théorique et critique, des lieux théologiques, infra*, sect. VI, sert tout à la fois à former l'Invention et le Jugement théologiques ; la seconde, *Questions théologiques, infra*, sect. VII, a pour but de diriger l'Invention ; la troisième, *Notes théologiques, infra*, sect. VIII, sert à former le Jugement ; la quatrième, *Utilisation des lieux théologiques, infra*, sect. IX, donne les préceptes pour trouver dans les lieux théologiques déjà élaborés, des arguments propres à résoudre une question théologique dont le genre est connu, pour juger en connaissance de cause ces arguments, et qualifier la conclusion obtenue par leur intermédiaire.

VI. ÉLABORATION PRÉALABLE DES LIEUX THÉOLOGIQUES. — Avec Cano, l. II-XI, nous allons d'abord soumettre chacun des dix lieux théologiques à une élaboration critique, j'entends d'une critique théologique, destinée à permettre au théologien de discerner tant la valeur d'espèce de ce lieu, que la valeur, pour l'argumentation de chacune de ses parties, de ses aspects, voire même la valeur de chacun des groupes de propositions qu'il contient.

Nous suivons l'ordre de l'énumération des lieux théologiques de Cano.

1° *Premier lieu théologique : L'Écriture sainte*, l. II. — Selon Cano, quatre questions intéressent le jugement du théologien, qui se propose d'utiliser l'Écriture sainte comme lieu théologique : l'inerrance de l'Écriture sainte, la canonicité des Livres saints, la valeur des versions et éditions du texte, l'extension de l'inspiration du texte sacré à ses parties, *particulas*. Sur chacune de ces questions, Cano avance des principes ou règles, qui formulent les exigences de la foi. Le donné révélé de l'Écriture, élaboré par ces principes, se présentera désormais comme un donné théologiquement critiqué, apte dans toutes ses parties, à fournir des arguments précis, dont la valeur est d'avance inventoriée et fixée, de manière à pouvoir, en connaissance de cause, amorcer une argumentation théologique. On remarquera que, pour résoudre chacune des quatre

questions posées, Cano utilise déjà sa propre méthode, je veux dire celle qui résultera de son *De locis :* Recherche des lieux propres à résoudre la question, mise en œuvre des lieux dont on peut tirer une conclusion contraire aux exigences de la foi, mise en position de ceux qui concluent en faveur de ces exigences, conclusion et réfutation des objections. Il en sera ainsi pour tous les lieux autres que celui de l'Écriture. En sorte que son traité *De locis* est, d'un bout à l'autre, une application anticipée de la méthode qu'il fonde.

1. *Inerrance* de l'Écriture. — Elle est résolue par ces principes : Il est hérétique de soutenir que, de sa puissance ordinaire, *ordinata*, c'est-à-dire mise en relation avec sa sagesse, Dieu puisse mentir. — C'est une erreur dans la foi de dire que, selon la même puissance, Dieu puisse tromper par des intermédiaires. — Même de sa puissance absolue, Dieu, ni par soi, ni par un autre, ne peut mentir. — Ces principes supposent que Dieu est l'auteur de l'Écriture, et que, dès lors, les écrivains sacrés ne peuvent, par une coopération personnelle, avoir altéré sa vérité. Le théologien peut donc recourir au lieu de l'Écriture comme à l'affirmation de la Vérité elle-même. L. II, c. I-IV.

2. *Canonicité.* — Mais qu'entendre par ce mot, l'Écriture? Il y a des livres dont l'attribution à l'auteur inspiré par Dieu a été ignorée ou controversée. Quel sera le critère des Livres saints? Cinq principes fixeront le théologien : Ce critère ne peut être l'Écriture elle-même. — Ce ne peut être le jugement privé des chrétiens individuels. — C'est l'autorité de l'Église, règle divinement certaine pour recevoir ou rejeter des livres faisant autorité pour la foi. — Cette autorité réside dans le concile général, auquel il appartient de définir quels livres sont *canoniques.* — *Item*, dans le souverain pontife. C. V-VIII. Il résulte de ces principes que la Bible du théologien est inventoriée dans le canon des Écritures, catalogue autorisé et authentiqué par l'Église des livres sur lesquels il s'appuiera pour argumenter. — Cano, dans deux chapitres, IX et XI, établit, avec son luxe d'arguments ordinaires, le bien-fondé de l'autorité des livres deutérocanoniques, jadis controversés.

3. *Texte.* — Quatre « axiomes » : Le texte de la Vulgate doit être suivi pour tout ce qui regarde la foi et les mœurs. — Toute question de ce genre discutée entre catholiques doit être tranchée d'après la Vulgate. — Dans les questions de foi et de mœurs, il n'y a pas à recourir aux exemplaires originaux, hébreux ou grecs, pour en obtenir une détermination finale. — Pour les mêmes questions, on ne doit pas corriger le texte de la Vulgate par les exemplaires originaux. C. XII-XIV.

On remarquera la clause : *in his quæ ad fidem et mores pertinent*, qui limite à l'usage théologique la portée des règles données. Cano entend que la Vulgate est une bonne et sûre version de l'Écriture, à laquelle, pour son œuvre propre, *de fide et moribus*, le théologien peut s'adresser en toute sécurité.

Par ailleurs, l'utilité de l'exégèse, du recours aux originaux et à leur interprétation par les procédés scientifiques, n'est pas oubliée. Dans le chapitre XV du livre II, Cano relève, en huit énoncés, les services que peut rendre la connaissance des langues du texte original : Pour les discussions avec les infidèles ou leur instruction. — Pour entendre certaines locutions dont l'équivalent n'existe pas en latin. — Pour l'intelligence des expressions équivoques des textes originaux, impossibles à traduire. — Pour l'intelligence des idiotismes. — Pour corriger les fautes des copistes latins. — Pour comprendre certains passages qui ne sont pas clairs dans la Vulgate. — Pour éviter les amphibologies occasionnées par le latin. — Pour entendre les termes grecs ou hébraïques passés dans la version latine, c. XV. La recension de ces utilités est illustrée par Cano de copieux exemples; les progrès de la science scripturaire en ont manifesté d'autres. Cano a laissé la porte ouverte à l'exégèse catholique. Mais la règle théologique qu'il a posée demeure : l'intégrité du texte sacré et son sens génuine pour les questions de *fide et moribus* sont foncièrement garantis par le texte de la Vulgate *en vue de l'usage théologique*, quelles que soient les questions scientifiques qui puissent se poser à d'autres points de vue, et qui trouvent, du fait de cette règle, une limitation.

4. *Étendue de l'inspiration divine*, aux détails *particulas*, du texte. — Cano laisse à la théologie proprement dite la théorie de l'inspiration scripturaire. Il la définit dans les termes généraux de la foi, expliqués par les conciles ou par les Pères. Les livres saints sont écrits : *Spiritu sancto dictante, assistente*; leur auteur est : *non homo sed Deus. De locis*, l. II, c. II et c. XVI, XVII. Cf. par opposition à l'assistance de l'Église par le Saint-Esprit, *De locis*, l. V, c. V, 3ª q., § *At hæc opinatio.*

La règle unique que Cano propose à l'usage théologique est celle-ci : Toutes et chacune des parties, *particulæ*, des livres canoniques ont été écrites avec l'assistance de l'Esprit saint et par conséquent sont garanties pour l'usage théologique. Trois mots de ce précepte sont ici à expliquer d'après Cano lui-même : *a*) Ce qu'il entend par *particulæ*. C'est tout membre de l'Écriture dans lequel peut se trouver erreur ou vérité, c'est-à-dire toute proposition. *Si in sacro quovis libro quælibet falsitas reperitur totius libri certitudo interit*, saint Augustin, *De consensu Evangelistarum*, l. II, c. XII, Cano, *De locis*, l. II, c. XVII. Les mots eux-mêmes sont atteints par l'inspiration dans la mesure où ils sont nécessaires pour le sens de la proposition. Cf. *De locis* l. II, c. XI, § *In septimo princ. arg.* — *b*) Toutes et chacune des parties, c'est-à-dire non seulement celles qui contiennent des choses importantes pour le salut, la foi, et les mœurs, mais aussi celles qui contiennent des assertions de moindre importance. *Etiamne in minimis rebus? Etiam. De locis theol.*, l. V, c. V, 3ª q., § *Alterum autem discrimen.* — *c*) L'assistance du Saint-Esprit dont parle Cano, doit s'interpréter, pour ne pas être confondue avec l'assistance du magistère ecclésiastique, qui s'est depuis approprié ce vocable, par les autres expressions qu'il emploie pour la définir : *Spiritu sancto dictante*, — *Spiritum in sacris auctoribus loquentem*, — *auctores sacros non sine divina revelatione loquentes, divino lumine infuso loquentes*, c. XVI, toutes expressions qui dénotent une influence divine positive, sur l'intelligence et la volonté de l'écrivain, s'étendant jusqu'à la rédaction même du texte sacré. Cf. *De locis*, l. V, c. V, 3ª q.

Tels sont les principaux préceptes qui permettront au théologien d'élaborer les propositions de l'Écriture en vue de l'usage théologique. Ils ne sont pas absolument complets, ni parfois aussi précis qu'ils le sont devenus depuis. Cependant les successeurs de Cano n'ont pas changé leur teneur générale. En tout cas, dans leur ensemble, ils marquent bien le genre de critique que doit subir le texte de l'Écriture avant d'entrer dans l'argumentation théologique, critique toute homogène au texte, puisque ses règles ne font qu'expliciter les exigences de la révélation et de la foi.

Cano devait, dans son livre XIII, compléter son exposé du lieu scripturaire, ainsi qu'il l'annonce, *De locis*, l. I, c. I, et c'est la raison qu'il donne de la brièveté qu'il observe dans le l. II : *Satis hic fuerit breviter attigisse*, l. II, c. I. Sans doute, il réservait pour ce livre XIII les préceptes relatifs aux divers sens de l'Écriture, dont il a marqué la nécessité, l. XI, c. XI, et qu'il a d'ailleurs esquissés, l. XII, c. VI, *Præceptiones*, 1-5. On les complétera avec Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, édit. 10ª, n. 1787-88, 1792, 1809,

1941-53, 1979-80, 1997-2000, 2001-2061 passim, 2027-30, 2071 sq. *passim.* Dans mon opuscule, *La notion du lieu théologique,* section IV, § 2, n. 2, j'ai tenté de donner une liste, aussi intégrale que possible pour l'époque où elle fut rédigée, des règles de critique théologique qui concernent la sainte Écriture.

2° *Second lieu théologique : Les traditions apostoliques.* — Si nous laissons de côté les intéressantes discussions avec les protestants sur les traditions apostoliques, *De locis,* l. III, c. I, II, VII, qui appartiennent à l'histoire, pour nous concentrer sur ce qu'il y a d'éternel dans ce lieu théologique, nous nous trouvons en face de quatre questions principales.

1. *Question d'existence.* — Cano l'expédie en quatre propositions, fortement appuyées de leurs preuves : L'Église est antérieure à l'Écriture et, par suite, le lieu théologique de son autorité déborde l'Écriture. — Toute la doctrine chrétienne n'est pas exprimée dans les Saintes Lettres. — Beaucoup de dogmes ne se rencontrent ni clairement, ni confusément dans l'Écriture. — Les apôtres ont livré toute une partie de leur enseignement de vive voix. *De locis,* l. III, c. IV.

2. *Question de la certitude des traditions apostoliques.* — Quatre préceptes : L'exemple des apôtres qui ont confirmé la foi et établi les mœurs, à l'aide de traditions orales ou des coutumes de l'Église, autorise le théologien à regarder la tradition non écrite comme un moyen de preuve efficace. — Les plus graves autorités de l'antiquité chrétienne, p. e. saint Irénée, Tertullien, saint Basile, reconnaissent à la tradition et aux institutions de l'Église, issues des Apôtres, la même autorité qu'à l'Écriture. — Les Pères de l'Église objectent perpétuellement aux hérétiques la tradition ecclésiastique non écrite. — Le concile de Nicée et celui de Trente, consacrent l'autorité des traditions apostoliques comme égale à celle de l'Écriture.

3. *Question de la possibilité de reconnaître les traditions apostoliques.* — Quatre règles : Ce qu'a toujours tenu l'Église universelle et qui, d'ailleurs, n'a pas été institué par les conciles, doit être justement regardé comme institué par les apôtres. Saint Augustin, *Contra donatistas,* l. IV, c. XXIV. — Si les Pères, de tout temps, ont tenu d'un commun accord quelque dogme de foi et réfuté comme hérétique son contraire, encore qu'il ne soit pas contenu dans l'Écriture, c'est une tradition apostolique. Exemple, la perpétuelle virginité de la sainte Vierge, le nombre des Évangiles, la descente du Christ aux enfers. — Si quoi que ce soit est approuvé dans l'Église par le consentement commun des fidèles, que cependant aucune puissance humaine n'a eu le droit d'introduire, ce point est nécessairement de tradition apostolique. — Si, d'une seule voix, les hommes d'Église, *viri ecclesiastici,* attestent que nous avons reçu des apôtres un dogme ou une coutume, il n'y a pas de doute que ce soit là une chose certaine : culte des images, symbole des apôtres.

4. *Question des différents genres de traditions apostoliques.* — Certaines traditions étaient manifestement transitoires : baptême au nom de Jésus, abstinence *a suffocato et sanguine;* d'autres ont un caractère perpétuel. Celles-ci proviennent soit du Christ lui-même, soit des apôtres inspirés par le Saint-Esprit. Elles donnent lieu à trois préceptes : Les traditions reçues du Christ ne peuvent être ni modifiées, ni abolies par l'Église. — Les traditions établies par les Apôtres comme *pasteurs* peuvent être, au contraire, modifiées ou abolies. — Les vérités de foi enseignées par le Christ ou par le Saint-Esprit aux apôtres, et non écrites, gardent leur perpétuelle valeur dogmatique.

On trouvera, dans les auteurs modernes, des règles plus détaillées, et surtout distribuées de manière à s'adapter davantage aux exigences des questions théologiques. Celles que l'on vient de lire renferment tout l'essentiel, à part peut-être la règle principale du discernement des traditions apostoliques par le jugement authentique de l'Église. Cf. Berthier, *De locis theol.,* part. I, l. I, a. 3. Mais, outre que cette règle est implicite dans les précédentes, cf. les mots *viri ecclesiastici,* Cano, l'a mentionnée explicitement, *De locis theol.,* l. VI, c. VII, § *Adde quod apostolicarum.* Ces préceptes de Cano suffisent donc à donner l'intelligence du génie propre de ce lieu et de la manière dont il doit être élaboré en vue de l'usage théologique, ce qui est présentement notre unique intention formelle.

3° *Troisième lieu théologique : L'autorité de l'Église catholique.* — Cano distingue ce lieu des lieux de l'autorité des conciles et du pape. Sans doute, dit-il, ces trois réalités n'en font qu'une : *Hæc enim est una res prorsus propterea quod connexa hæc et colligata sunt quemadmodum esse videmus humanum corpus et caput. De locis,* l. V, q. V. Mais au point de vue *lieu théologique,* et non plus *réalité, res,* il y a des raisons de faire cette distinction, ainsi que pour renverser l'ordre naturel de leur énumération qui voudrait qu'on les ordonnât ainsi : papes, conciles, Église : *nempe Sedis apostolicæ auctoritate sublata, concilia quæcumque non solum vacillare sed cadere. Ibid.,* l. VI, c. II. Autant en dira-t-il des conciles vis-à-vis de l'Église.

La raison pour mettre à part et en tête l'Église, c'est que, quand il s'agit de *lieux,* il convient de suivre non l'ordre naturel des causes, mais l'ordre naturel de l'esprit qui est d'aller du plus manifeste au moins manifeste. Or, l'autorité des conciles est plus connue et plus reçue, *notior et acceptior,* que l'autorité du pape, *ibid;* sous-entendons qu'il en est de même de l'autorité de l'Église vis-à-vis des conciles. La présente séparation se justifie donc par des raisons de logique théologique.

Que faut-il entendre ici par l'*Église?* Cano l'établit par des discussions avec des hérétiques divers. Il appert que l'Église est d'abord la société des catholiques baptisés, justes ou pécheurs unis par la profession d'une même foi, et formant ainsi une nouvelle et spéciale *république,* et ensuite les chefs ecclésiastiques en qui l'autorité de cette république réside principalement, selon ce que dit Aristote, *Ethic.,* l. IX, c. IX : *civitatem id maxime esse, quod in ea est principale,* « à tel point, estime le Philosophe, que ce que font et estiment les chefs d'une cité, la cité est censée le faire et le sentir. »

Cano tient que l'autorité de l'Église ainsi définie a une telle efficace qu'elle fournit aux théologiens les plus fermes principes d'argumentation. *De locis,* l. IV c. IV.

Il l'établit en quatre conclusions qui sont autant de règles pour le jugement du théologien : L'Église ne peut avoir de défaillance dans la foi. — L'Église dans sa foi ne peut se tromper. — Non seulement l'Église antique n'a pu se tromper, mais l'Église actuelle et l'Église future, jusqu'à la consommation des siècles, ne peut ou ne pourra errer dans la foi. Non seulement l'Église universelle, c'est-à-dire la collection de tous les fidèles, possède cet esprit perpétuel de vérité, mais il appartient aussi aux princes et pasteurs de l'Église, en sorte que, vu l'impossibilité de recourir à la sentence de tous les fidèles, le jugement des chefs et pasteurs est l'interprète autorisé du sentiment de l'Église. *Ibid.*

La richesse des preuves et documents amassés à l'appui de ces quatre conclusions, et en réponse aux objections qu'elles soulèvent, défie toute analyse. Aussi bien la dernière d'entre elles, faisant coïncider pratiquement ce lieu « comme le corps humain et sa tête » avec les suivants, nous dispense d'insister. Cf. Cano, *De locis,* l. V, c. V, q. 5.

4° *Quatrième lieu théologique : Les conciles.* — Cano

se munit d'abord d'une définition du concile, qui en exclut la multitude et réserve à ceux-là seuls qui ont juridiction, évêques et prêtres, le droit d'en faire partie. *De locis*, l. V, c. II. Il distingue ensuite, d'après le droit et l'histoire, différents genres de conciles: conciles généraux, conciles provinciaux, synodes diocésains. L'histoire vient ajouter d'autres divisions à cette première nomenclature. Certains conciles ont été convoqués par l'autorité du pontife romain, d'autres non; ou encore confirmés ou non par la même autorité. Certains conciles ainsi convoqués n'ont pas été confirmés par elle. D'autres qui n'avaient pas été convoqués ont été ensuite confirmés par le pape.

Pour permettre au théologien de se guider à travers ce dédale et d'utiliser les décisions des conciles, Cano édicte les règles suivantes : Le concile général qui n'est ni convoqué ni confirmé par le pontife romain peut errer en matière de foi. — Le concile général simplement rassemblé par l'ordre du pontife romain peut errer dans la foi. — Le concile général, simplement confirmé par le pontife romain, fait foi en ce qui concerne les dogmes catholiques. — Le concile provincial non confirmé par le souverain pontife peut errer dans la foi. — Confirmé par le pape, au contraire, il ne peut errer dans la foi. Des conciles provinciaux, encore que l'autorité du pape leur fasse défaut, on peut tirer un argument probable. Les simples synodes diocésains, si leurs décrets concernant la foi sont confirmés par le Pontife romain, fournissent un argument certain en faveur de la vérité. Par lui-même, le synode diocésain, dans les jugements en matière d'hérésie, fait foi d'une manière non certaine mais probable. — Le mot probable est pris ici au sens ancien qui emporte la probabiliorité. Cf. A. Gardeil, *La certitude probable*, introduction, p. 6.

Toutes ces règles sont illustrées par des exemples historiques, qui, en les concrétisant, déterminent dans le détail la valeur, ou l'absence de valeur dogmatique, de tels et tels conciles, toujours en vue de l'usage théologique, l'unique but.

Mais les principes que l'on vient de lire n'épuisent pas le sujet. Certaines questions plus délicates, et cependant de la plus haute importance, se posent, qui mettent aux prises, pour l'usage des lieux, les théologiens eux-mêmes, *nodi quibus interdum homines etiam docti illigari solent*. Et Cano, avec une érudition, une souplesse et un discernement admirables, de dirimer, en son c. V, ces questions litigieuses : — Q. 1. Cano tient, contre Cajetan et Torquemada, que le concile, présidé par les légats du pape, possède une autorité décisive, sans attendre la confirmation du pape, car il est concile vraiment général, et ne peut pas plus errer dans la foi que l'Église universelle; car il possède tout ce qu'il faut pour être le sujet normal de l'inspiration du Saint-Esprit et pouvoir dire : *Visum est Spiritui sancto et nobis*. — Q. 2. Si les Pères des Conciles sont des conseillers ou de véritables juges ? Cano établit la seconde partie de l'alternative. — Q. 3. Distinction entre l'inspiration de l'Écriture sainte qui procède immédiatement de l'Esprit saint, et s'étend jusqu'à tous les détails, *in minimis rebus*, et l'assistance des Conciles qui sanctionne le résultat de délibérations conduites *humano modo*, et n'est donnée que pour les choses nécessaires au salut. Incidemment, est résolue la manière dont les conclusions théologiques appartiennent à ces choses nécessaires, question reprise plus loin, § *Ad postremum*. — Q. 4. Si l'Esprit saint n'assiste pas les Conciles *in minimis*, comment discerner les décrets certains au point de vue de la foi ? Cano répond : *a*) Il y a en effet des Décrétales qui ne sont pas décrets de foi, et en particulier cette partie de la Clémentine : *De Summa Trinitate*, où l'opinion touchant l'infusion de l'habitus de la grâce et des vertus est choisie comme plus probable par le concile de Vienne, cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 483. — *b*) Le grand signe de la certitude c'est lorsque les conciles s'adressent à l'Église universelle. — *c*) Il est d'autres notes : la note d'hérésie infligée à l'opinion contraire, l'anathème fulminé, l'excommunication *ipso jure*, prononcée, l'obligation faite aux fidèles de tenir pour dogme telle sentence, etc. — *d*) Tout ce qui intervient dans les conciles, comme explication, réponse à des objections, *obiter dictum*, comme les mots, *corporalium et incorporalium* dans le chapitre *Firmiter*, etc., n'est pas de foi, quoiqu'il soit inconsidéré et téméraire de le nier. — Q. 5. Si dans les questions *de moribus* les conciles peuvent errer? Cano englobe dans sa réponse la justification de l'inerrance, en matière de mœurs, de l'Église entière, conciles et papes. *Ecclesiæ vero auctoritatem nunc appello quæ synodorum etiam generalium ac summi pontificis est*. Trois conclusions, qui sont autant de préceptes pour le discernement des lieux, régissant les mœurs : *a*) L'Église ne peut errer dans la doctrine des mœurs nécessaires au salut. — *b*) L'Église, édictant pour tout le peuple des lois en matière grave et qui ont beaucoup d'importance pour la formation des mœurs chrétiennes, ne peut rien commander de contraire à l'Évangile ou à la raison naturelle. Développements à l'appui très intéressants, restreignant la portée de cette règle. — *c*) Pour ce qui regarde les mœurs, non de toute l'Église, mais d'hommes privés ou d'Églises particulières, l'Église peut errer, par ignorance, non seulement dans le jugement qu'elle porte sur les faits accomplis, mais dans les lois et préceptes privés. Cette conclusion se fonde sur la sentence d'Innocent III, *De sent. excom.*, c. 88, *judicium Ecclesiæ nonnunquam opinionem sequitur...propter quod contigit interdum ut qui ligatus est apud Deum, apud Ecclesiam sit solutus, et qui liber est apud Deum, ecclesiastica sit sententiai nnodatus*. Avec Cano restreignons aussitôt la partie de cette conclusion. Il ne s'agit pas de révoquer en doute l'autorité de ces décrets, mais de leur donner la note qui leur convient. L'erreur possible est un cas d'espèce, relativement rare, et ne peut être supposée sans des présomptions graves. Elle est possible, voilà tout ce que l'on peut dire, et c'est assez pour caractériser le genre d'autorité de l'Église en ces matières particulières. *Ibid.*

Cano excepte de cette possibilité d'erreur les décrets de canonisation des Saints, déclarant avec saint Thomas que l'on doit croire à une Providence spéciale qui empêche l'Église de se tromper sur les témoignages par lesquels, ces décrets sont conditionnés. Néanmoins, il ne regarde pas l'opinion de ceux qui nient la sainteté de tel saint canonisé, comme hérétique, mais comme téméraire, imprudente, irréligieuse. Cf. saint Thomas, *Quodlibet*. IX, a. 16. — Il est moins strict en ce qui concerne les décrets d'approbation des ordres religieux, surtout modernes. Il faut dire qu'un certain nombre des motifs qu'il donne à l'appui de cette réserve sont empruntés à l'Église romaine elle-même et que, comme l'avance Serry, dans son *Prologus galeatus* aux lieux théologiques de Cano, le refus d'infaillibilité ne porte pas sur ce qui regarde la substance même des ordres religieux, c'est-à-dire la perfection chrétienne et ses moyens essentiels, où tous les théologiens admettent *Ecclesiam falli nesciam*, mais sur les circonstances de leur institution, la trop grande multitude des congrégations religieuses, leur nécessité, et certains détails. Voici le prologue de Serry, c. XI, cf., c. X. *De vellicato nomine : S. J.*

5° *Cinquième lieu théologique : L'autorité de l'Église romaine*. — Pour Cano, l'infaillibilité du pape en matière de foi et de mœurs ne fait pas de doute, mais n'étant pas encore définie, même par le concile de Florence, et étant contestée par des hommes doctes et pieux à l'époque où il écrivait *propter viros quosdam*

et doctos et pios, il n'ose prévenir le jugement de l'Église, qu'il regarde d'ailleurs comme assuré : *Nolumus hic nos Ecclesiæ sententiam prævenire, sed si ad generale concilium referatur, hæreseos nota errori illi inuretur. De locis*, l. VI, c. VII.

Il insistera donc uniquement sur l'existence du privilège pontifical, voie dans laquelle il avait été précédé par Cajetan, dont il résume les opuscules célèbres : *De auctoritate papæ et concilii; De Ecclesiæ romanæ primatu.* Il néglige de rédiger en formules les règles habituelles qui rendront ce lieu utilisable, mais il se trouve que ce qu'il est amené à dire pour sa thèse, ajouté à ce qu'il avait dit sur les conciles, fournit, si l'on en rassemble, comme nous le ferons, les éléments épars, une équivalence intégrale de la définition vaticane.

1. *Le fait de l'infaillibilité pontificale.* — La démonstration de Cano comporte trois assertions principales : *a*) L'apôtre Pierre, institué par le Christ pasteur de l'Église universelle, prop. 1, lorsqu'il enseignait l'Église et confirmait les fidèles dans la foi, ne pouvait errer, pr. 2. — *b*) Le successeur de Pierre, de droit divin, lui succède dans les mêmes pouvoirs et autorité, prop. 3, Cano, *De locis*, l. VI, c. III. — *c*) Le pontife romain succède, de droit divin, à Pierre dans la fermeté de sa foi et dans son pouvoir de dirimer les controverses religieuses, prop. 4, *ibid.*, c. IV.

Les deux premières propositions sont établies par les témoignages de l'Écriture, de la tradition, des Pères. La troisième, surtout par des arguments tirés des nécessités sociales de l'Église, faisant lumière sur les intentions du Christ, appuyées par des exemples tirés de l'Ancien Testament. La quatrième, *ibid.*, c. IV, d'abord par les affirmations des papes eux-mêmes, sans nul cercle vicieux, ainsi que l'explique Cano, *ibid.*, c. V, car leur témoignage est ici invoqué comme étant le témoignage des chefs de l'Église, qu'ils soient infaillibles ou non, — hommes de toute race et nationalité, graves, de doctrine intègre, saints; et de plus il est confirmé par le témoignage des Pères les plus anciens. Une seconde preuve à l'appui, est tirée des conciles; *ibid.*, c. VI. Enfin Cano fait jouer l'argument rationnel, en l'espèce l'argument de prescription : Il faut de toute nécessité un successeur à Pierre dans son magistère infaillible. cf. 3e proposition. Or, on n'en peut désigner d'autre : *nimirum aut hic est, aut nullus est. Ibid.*, c. VII. L'usage perpétuel de l'Église, *legum Christi interpres nullus sanior*, manifeste que, dans les controverses les plus graves concernant la foi, c'est au pontife romain qu'en dernier ressort on s'est toujours adressé. — Toutes ces propositions sont établies avec une grande vigueur de raisonnement dans l'interprétation des textes, et avec un luxe de témoignages patristiques ou de faits historiques qui, sauf sur certains points où la science historique trouvera à reprendre ou à s'exercer, ne laissent rien dans l'ensemble à désirer.

2. *Les préceptes par lesquels Cano prépare le lieu théologique de l'autorité pontificale pour l'usage théologique.* — Pour les mettre en évidence, nous ne pouvons mieux faire que d'encadrer ce qu'il en dit dans la règle maîtresse que nous livre la définition vaticane. Cf. Denzinger-Bannwart, n. 1839.

a) *Le pontife romain, lorsqu'il parle* ex cathedra, *s'acquittant de sa fonction de pasteur et de docteur de tous les chrétiens...*

L'équivalence de ce membre de la définition vaticane est donnée chez Cano par les propositions : *Petrum apostolum pastorem Ecclesiæ universalis institutum a Christo, De locis*, l. VI, c. III, prop. 1a, avec son corollaire : *Si pastor omnium fidelium Petrus est a Deo constitutus, doctor ergo et magister Ecclesiæ supremus effectus est. Ibid.*, prop. 2a in fine, conjoints avec la prop. 3 : *Petro defuncto, divino jure esse qui illi succedat in eadem auctoritate et potestate.* On pourra faire état d'autres passages, comme : *Petro dicta in Evangelio a Christo sunt, non ut homini privato, sed ut Ecclesiæ præfecto.* — *Sin vero quidquam illi convenit ut principi et Ecclesiæ pastori, hoc citra controversiam putemus ad succedentes in Ecclesiæ pontificatu esse referendum, idque in genuino sensu litteræ. De locis*, l. VI, c. VIII, resp. ad 10um.

b) *En vertu de son autorité apostolique, définit une doctrine concernant la foi ou les mœurs, comme devant être tenue par toute l'Église... En vertu de son autorité apostolique...* Cette clause est représentée chez Cano par les nombreux textes de papes et de conciles, cités par lui, l. VI, c. IV et V et qui défèrent les causes graves, principalement en matière de foi, à l'autorité apostolique du siège romain, héritière du prince des apôtres. cf., c. VII, *passim...* — *Définit* une doctrine de *fide vel moribus ab Ecclesia universali tenendam.* — Pour l'intelligence de cette expression, de nombreux textes se présentent : *a*. A propos du mot d'Innocent III : *Licet quidam prædecessores nostri sensisse aliter videantur*, Cano remarque : *sensisse, ait, non definisse. Sed ne Innocentius quidem definit quicquam sed explicat opinionem suam dicens : Non credimus*, etc., *De locis*, l. VI, c. VIII, resp. ad. 2um. — De même à propos du mot : *Judico*, d'Alexandre III : *Verbum judico frequenter... usurpatur ut idem sit quod sentio, seu opinor. Ibid.*, ad 3um. — Cano enseigne à distinguer entre l'intention et la conclusion d'un décret pontifical et ses motifs : *In conclusione pontifices summi errare nequeunt, si fidei quæstionem ex apostolico tribunali decernunt. Si vero pontificum rationes necessariæ non sunt... nihil est immorandum. Non enim pro causis nos a pontificibus redditis, tanquam pro aris et focis depugnamus. Alexander igitur non definit...* etc., *Ibid.*, adum 4. — *Causas enim pontifices quandoque adferunt, non quæ cogant, sed quæ suadeant. Ibid.*, ad 5um. — *c*. Il distingue entre ce que les pontifes disent *obiter et in transcursu, de suo*, et ce qu'ils disent : *sententiam ferendo, qua fideles obligatos esse velint ad credendum. Ibid.*, ad 7um. — *d*. Enfin, pour ne pas prolonger ces citations outre mesure, Cano distingue deux erreurs possibles : *alterum personalem, alterum judicialem*, s'il y a par exemple des erreurs dans les commentaires des décrétales qu'édita Innocent IV, *hominis nimirum est, non pontificis. At si idem Innocentius in judicio de fidei quæstione definiret quippiam quod re vera falsum esset... esset proinde judicialis*, l. VI, c. VIII, *in principio*; cf. l. V, c. V, § *Illud item damus*; § *Nonne igitur, dixerit quis.*

c) *Possède par l'assistance divine qui lui a été promise dans le bienheureux Pierre.* — Cette assistance est parfaitement définie par Cano, par opposition à l'inspiration de l'Écriture sainte. *De locis*, l. V, c. V, q. 3.

d) *Cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que son Église fût munie pour définir la doctrine* de fide vel moribus. — Cette clause résulte chez Cano des passages mêmes dans lesquels il a établi que Pierre, en tant que pasteur de tous les fidèles, ne pouvait se tromper et que le pontife romain lui succédait dans ce privilège de droit divin.

e) *Et, par conséquent, les décisions de ce genre du pontife romain sont de soi irréformables, et non par le consentement de l'Église.* — Formel chez Cano. *Nunquam enim admissa est appellatio in causis fidei, a Sede romana; sed hæreticos ab ea judicatos Ecclesia semper hæreticos etiam judicavit... Quo uno argumento ostendit Gelasius Sedem apostolicam de tota Ecclesia judicare, ipsam vero ad nullius pertinere judicium... Ita fiet ut hujus tribunalis de fide, judicium certum omnino habeatur. De locis*, l. VI, c. VI, § *Præterea Ecclesiæ consuetudo.*

6o *Sixième lieu théologique : L'autorité des Saints.* — C'est le vocable par lequel saint Thomas et l'antiquité scolastique désignent les saints Pères. Leur autorité

est réglée par les préceptes suivants : 1. Les Pères, quel que soit leur nombre, n'ont d'autre autorité, en philosophie et sciences rationnelles, que celle de la valeur de leurs arguments. — 2. Un ou deux Pères, en matière de foi ou d'exposition de la Sainte Écriture, peuvent fournir un argument probable mais non certain. Il faut d'ailleurs distinguer parmi les docteurs, entre ceux qui ne se sont jamais écartés de l'enseignement de l'Église, les Cyprien, les Ambroise, les Augustin, etc., et d'autres moins sûrs, et d'ailleurs non canonisés, les Origène, les Eusèbe, les Rufin. — 3. L'autorité d'un certain nombre de Pères, contredite par d'autres, ne suffit pas à fournir un argument certain en théologie. — 4. L'autorité, même unanime, des Pères, en matière libre au point de vue de la foi, ne peut fournir au théologien un argument certain, encore qu'il ait sa probabilité. — 5. Dans l'exposition de la sainte Écriture, la commune intelligence de tous les Pères anciens, fournit un argument très certain : leur sens est le sens du Saint-Esprit. — 6. Tous les Pères, quand ils sont unanimes, ne peuvent errer dans les dogmes de foi. *De locis*, l. VII, c. III.

7° *Septième lieu théologique : L'autorité des docteurs scolastiques et des canonistes.* — 1. Cano n'entend pas défendre la scolastique « misérable », *quæ, detracta Scripturæ sacræ auctoritate, syllogismis contortis de rebus divinis philosophatur. De locis*, l. VIII, c. I. Pour lui, le docteur scolastique est celui qui : *de Deo rebusque divinis, apte, prudenter, docte e Litteris institutisque sacris ratiocinetur. Ibid.* Il assigne trois fins à cette véritable théologie : *colligere ex principiis fidei a Deo revelatis conclusiones; fidem nostram adversus hæreticos defendere; Christi Ecclesiæque doctrinam ex disciplinis humanis illustrare aut confirmare.* Il ramène l'estimation de leur autorité, en vue de l'utilité théologique, à ces trois préceptes :

a) Le témoignage de nombreux théologiens scolastiques, contredit par d'autres vraiment doctes, ne vaut que ce que valent les raisons alléguées et le poids de leur autorité. — *b*) De la pensée commune de tous les auteurs scolastiques en matière importante, il est téméraire de s'écarter. — *c*) Contredire la pensée concordante de tous les théologiens de l'École, en matière de foi et de mœurs, est, sinon hérétique, du moins proche de l'hérésie.

2. En ce qui concerne les canonistes, *a*) Cano ne leur reconnaît aucune autorité dans les matières de foi et de mœurs, sur lesquelles tout au contraire ils doivent se renseigner auprès du théologien. — *b*) De même, en ce qui concerne les mœurs évangéliques et la morale naturelle, l'autorité des jurisconsultes ne peut servir aux théologiens : c'est au contraire à ceux-ci que les canonistes empruntent la connaissance du Droit surnaturel ou naturel. — *c*) Le terrain sur lequel les canonistes font autorité est celui des mœurs de l'Église et des institutions religieuses qui dépendent des lois ecclésiastiques, qui définissent en particulier les peines canoniques qu'encourent ceux qui les violent. La concordance de tous les juristes sur ces points est d'un grand poids pour les arguments théologiques qui doivent avoir recours à ces lois positives. *Ibid.*, c. IV.

8° *Huitième et neuvième lieux théologiques : L'autorité en théologie de la raison naturelle et des philosophes.* — Cano a marqué le lien qui unit étroitement ces deux lieux théologiques. Ils représentent la raison humaine en soi d'abord, puis dans le concret des doctrines existantes. *De locis*, l. IX, c. IX, *in fine.*

1. Le livre IX est un des plus suggestifs au point de vue *méthode théologique.* Il introduit un juste milieu entre deux erreurs; la raison humaine, lieu théologique prépondérant; la raison humaine, lieu théologique non-existant. De la première erreur il est résulté qu'au temps des hérésies « germaniques » où l'on avait besoin de théologiens supérieurement armés, *eo nulla prorsus haberent, nisi arundines longas, arma videlicet levia puerorum.* De tels théologiens enlèvent toute vigueur et tout poids à la théologie; ils aboutissent à ce que la théologie, à laquelle on a soustrait son argument principal, l'autorité, non seulement est méprisée, mais n'est plus de la théologie. *De locis*, l. IX, c. I. — De la seconde erreur découle la théorie de la « sainte rusticité » de la foi, Cano, arguant de ce que la grâce ne détruit pas la nature, et de ce que la nature humaine est rationnelle, maintient la nécessité indispensable du raisonnement en théologie, même ès choses divines, c. IV. Mais c'est à une condition : *ratione non domina sed administra, syllogismo non præsidente sed subserviente*, c. VI.

Au chapitre V, il énumère quatre préceptes régissant l'usage du lieu de la raison naturelle : *a*) pour instruire les philosophes. — *b*) Pour réfuter les sophistes. — *c*) Pour persuader avec plus d'efficacité grâce à des arguments plus nombreux et plus variés. — *d*) Pour éviter les amphibologies grammaticales des textes. *Quod si grammatica semel admittatur, quidni dialectica, quidni philosophia?* Mais l'usage de la raison naturelle a ses dangers. Deux règles pour y parer : *ne incognita pro cognitis, incerta pro certis habeamus*, c. VII; *naturæ argumentationes interdum infirmas, firmas nonnumquam esse*, c. VIII. Pour compléter ces préceptes, et les adapter aux progrès des diverses sciences, on trouvera un *apparatus*, tout à fait au point dans J. Berthier, *De locis theol.*, part. II, l. II, c. I, a. 1; c. II, a. 1-2., soit dit sans préjudice d'autres auteurs

2. Le livre X contient, en ce qui regarde l'autorité des philosophes, les préceptes suivants : Le consentement général des philosophes fait foi pour les dogmes philosophiques; Cano montre, par des exemples, que ce consentement n'est pas une chimère, à condition qu'il s'agisse vraiment de philosophes, *eorum qui magna doctrina excellentique ingenio valuerunt*, c. IV. — Le témoignage isolé d'un grand philosophe a une autorité probable en théologie, au prorata de sa science philosophique, *sed nulli theologus ita sese adjudicare debet ut ab eo ne latum quidem unguem putet discedendum*, ce qui est dit spécialement pour Aristote, dont Cano recense six passages erronés. L'opinion de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin en matière philosophique doit être prise en grande considération, principalement, *magis*, la seconde, *sed ita tamen ut adhibeatur moderatio quædam. De locis*, l. X, c. V. Ces règles, surtout la dernière, ont reçu d'importantes confirmations dans de récents documents pontificaux.

9° *Dixième lieu théologique : L'autorité de l'histoire humaine.* — Excellent pour établir la nécessité de cette science comme lieu théologique, le livre XI de Cano n'est pas très utilisable au point de vue de ses préceptes. Cela tient à une conception *juridique* du témoignage historique, spécialement à des idées sur les *auctores probati*, que la science historique ne saurait actuellement admettre sans les plus grandes réserves. On substituera à ces préceptes la mise au point qu'en donnent les auteurs contemporains, spécialement, et sans préjudice d'autres auteurs, J. Berthier, *De locis, theol.*, part. II, l. II, c. III, a. 1-2, dont l'ouvrage s'harmonise davantage avec les idées et le plan de Cano. Voici quelques-unes de ces règles : L'histoire fournit à la théologie un argument tantôt certain, tantôt probable. Cf. Cano, *De locis*, l. XI, c. IV. — Toujours utile, elle est parfois absolument nécessaire au théologien. Cf. Cano, l. XI, c. II. En soi, les documents écrits sont un signe certain, faisant humainement autorité : ce n'est que *per accidens* qu'ils sont incertains...A ce point de vue l'épigraphie est parfois de la plus haute autorité. — Les monuments archéologiques présentent des arguments certains ou probables, selon leur état et leur nature. — L'histoire des dogmes et même des

vérités non révélées fournit de sérieux points d'appui aux théologiens. — Également, l'histoire des erreurs. — Les règles *certaines* de la critique historique sont de la plus grande utilité au théologien pour utiliser le lieu de l'histoire humaine. — Cf. R. M. Schultes, *Introductio in historiam dogmatum*, Paris, s. d. (1923).

Cette sèche énumération, — comme du reste, la brièveté que nous avons dû observer dans la nomenclature des préceptes concernant les dix lieux théologiques, en les détachant des preuves et des discussions qui leur donnent chez Cano tant de saveur théologique — doivent être complétées par la lecture des auteurs eux-mêmes. Ce que nous avons dit est uniquement pour faire comprendre le genre de travail qui s'opère dans cette élaboration préalable des lieux théologiques et les moyens par lesquels le théologien s'assure d'un donné tout prêt à être utilisé théologiquement.

VII. Les questions théologiques. — Pour déterminer la nature et les genres des Questions théologiques, il est indispensable de partir d'une notion exacte de la théologie elle-même. C'est pourquoi Cano consacre trois chapitres à cet objet, l. XII, c. II-IV. Il n'y a pas lieu de nous y arrêter, quelque tentante que soit l'entreprise, puisque cette question doit être traitée pour elle-même au mot Théologie.

1° *Nature des questions théologiques.* — Cano intitule son c. v : *Quæ sint quæstiones seu conclusiones theologiæ?* Dans la théologie scolastique, la seule qui existât alors, questions et conclusions se correspondent. Leur contenu matériel est identique : seule, la forme diffère : forme interrogative pour la question, affirmative pour la conclusion. Il n'y a donc en théologie, pour faire question, que ce qui est matière à conclusion, et la conclusion théologique est proprement *quæ ex theologiæ principiis, ut effecta a suis causis, orietur*, l. XII, c. v. L'objet propre et premier d'une question théologique n'est donc pas de se demander si les principes de la théologie sont révélés, mais si la conclusion que l'on tire de ces principes participe au bénéfice de la révélation, si elle est à quelque titre, médiatement ou virtuellement, révélée, *appendix fidei*. Cf. Cano, l. XII, c. v, § *Maneat igitur* et § *Fidei porro quæstio*. A. Lang, *Die loci theologici des M. Cano*, p. 66, note 4, me reproche d'avoir dit que la question de la révélation des principes de la théologie est une question théologique. Il faut s'entendre. L'objet propre de la théologie n'est pas le révélé formellement, mais le *revelabile*, d'accord! Cf. A. Gardeil, *Le Donné révélé et la théologie*, part. II, sect. II, p. 224. Cependant, comme le note Cano, les principes étant souvent contestés, cette contestation donne lieu à l'admission de questions de principes, parmi les questions théologiques, *De locis*, l. XII, c. XII. Saint Thomas l'avait dit le premier, *Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 8, s'appuyant sur la nature de sagesse de la théologie. Que l'on ait trouvé commode de députer à l'examen des questions de principes la théologie positive, et que même Cano soit à l'origine de cette innovation, cf., Jacquin, *Melchior Cano et la Théologie moderne*, *Revue des Sciences phil. et théol.*, 1920, p. 121-141, j'y consens, à condition que la théologie positive sera conçue non comme une discipline autonome, mais comme une partie potentielle, une fonction de l'unique *Sapientia*, et qu'elle soit gouvernée par les mêmes principes et préceptes que la théologie spéculative, ceux-là même que Cano expose dans ses *Lieux théologiques*. Cf. Gardeil, *Le Donné revélé*, p. 218-223; A. Lemonnyer, *Comment s'organise la théologie catholique*, *Revue du clergé français*, 1er oct. 1903; M.-B. Schwalm, *Les deux théologies*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1908, p. 696 sq.

2° *Les Genres des questions théologiques.* — Nous ne faisons que mentionner la division des questions *spéculatives pratiques*, l. XII, c. v, § *Quæstiones ergo*, qui se traitent par des arguments identiques : *cognitionis actionisque quæstiones eodem fere modo, exque eisdem locis tractandæ et solvendæ sunt. De locis*, l. XII, c. v. Cf. Garrigou-Lagrange, *Du caractère métaphysique de la théologie morale de saint Thomas*, *Revue thomiste*, juillet 1925, p. 341.

Les seuls genres de questions théologiques qui nous intéressent sont ceux qui sont propres à orienter l'invention des lieux spéciaux. Il y en a trois :

1. Les questions *surnaturelles* et les questions *naturelles*. — J'entends par *surnaturelle*, dit Cano, une question qui se définit uniquement par des principes surnaturels, c'est-à-dire révélés, par exemple : Si tous nous ressuciterons? — par *naturelle*, une question que la raison naturelle est apte à résoudre, par exemple : Si Dieu est partout? Entre les deux, il est des questions *mixtes*, qui doivent faire appel à foi et raison, par exemple, si le Christ a deux intellects? *De locis*, l. XII, c. v, § *Et quoniam omnia*.

2. Les questions surnaturelles *de foi*, pour lesquelles le théologien doit exposer sa vie, *in capitis discrimen veniendum*, et les questions surnaturelles *secondaires*, *quæ possunt ignorari sine fidei jactura. Ibid.*, § *Est enim alia divisio*.

3. Les questions de *principes* et les questions de *conséquences*. — Les dernières seules devraient être posées en théologie, puisqu'elle est science, et n'a pas à discuter les principes dont elle part qui sont les principes de foi. Mais, en fait, il n'y a pas de principes en théologie dont les théologiens n'aient fait une question, soit à cause des adversaires qui s'y attaquaient, soit en raison de certaines obscurités qui affectent ces principes, et veulent être éclaircies par des explications. *Ibid.*, c. v, § *Contingit enim aliquando*.

3° Cano a traité de l'utilisation des genres des questions théologiques pour orienter la recherche des lieux dans le chapitre ultérieur, où il parle de leur invention pratique sur le terrain de l'argumentation, l. XII, c. VI. Cf. c. XI, et *supra* col. 720. Nous retrouverons ce sujet *infra* sect. IX. Mais, par contre, il n'a pas voulu terminer ce chapitre consacré aux questions théologiques sans donner aux théologiens une série d'admirables préceptes et de conseils, où sa merveilleuse expérience rivalise avec la beauté de sa langue. Cette propédeutique morale ne se laisse pas analyser. C'est un esprit qu'elle infuse plutôt qu'une méthode qu'elle édicte, l'esprit de l'*office* même du théologien, *officium theologi*. Cf. c. VI, § *Nulla theologicæ*, jusque : *Dixerit quispiam*.

VIII. Les notes théologiques. — Il ne saurait être question de traiter ici à fond des notes théologiques. Il nous suffira de les définir, de recenser les principales, de montrer brièvement par quel procédé Cano les obtient, et d'indiquer le rôle qu'elles jouent dans la formation du jugement théologique.

1° *Définition des Notes.* — Les Notes sont des termes ou expressions par lesquelles sont qualifiées certaines propositions au point de vue de leur accord ou désaccord avec la foi catholique. Elles affectent tantôt les questions théologiques, tantôt les conclusions, tantôt les propositions qui servent de majeures ou de mineures dans le raisonnement théologique. Elles sont d deux sortes, selon qu'elles signalent l'accord ou désaccord : dans le premier cas, elles sont dites notes des vérités catholiques; dans le second cas, notes des erreurs opposées. Dans les deux cas, elles offrent un ensemble gradué de qualifications, qui permet au théologien d'apprécier la juste valeur pour la théologie des propositions dont il se sert ou auxquelles il aboutit. Cano s'occupe des notes positives, l. XII, c. VI, et des notes négatives dans les c. VII, VIII et X.

2° *Recension des Notes.* — Les notes positives, c. VI,

se divisent, selon Cano, en deux groupes. Il y a d'abord celles qui conviennent aux vérités formellement révélées, *sive primaria sive secundaria*. Ce sont les vérités de foi catholique. Elles se subdivisent, selon qu'elles proviennent de l'Écriture ou des Traditions apostoliques. Viennent ensuite celles qui qualifient les vérités déduites des premières, nécessairement, c'est-à-dire de telle sorte que la concession de celles-ci entraîne la concession des premières, que la négation des conclusions, au contraire, entraîne la négation des vérités révélées. Les conclusions se subdivisent à leur tour, selon que leur mineure est de foi ou de raison. Elles sont de foi mais non absolument, *non simpliciter*. Sur ce point, il y aura intérêt à commenter Cano par les idées récemment mises au clair par le P. Marin-Sola dans son ouvrage, *L'évolution homogène du dogme catholique*, Fribourg, 1924, où l'on verra que les seules conclusions qui vraiment relèvent de la foi, sont les conclusions à connexion d'ordre métaphysique. Encore n'en relèvent-elles que médiatement à titre de vérités définissables, non définies, avant la sentence de l'Église. Cf. Marin-Sola, *op. cit.*, c. VII, sect. V, *La vraie pensée de Melchior Cano sur la définibilité de la conclusion théologique*, édit. française, t. II, p. 444-469. — Les notes négatives sont la note d'hérésie, c. VII et VIII et les notes *erronea, sapiens hæresim, piarum aurium offensiva, temeraria, scandalosa*, c. X. Cano abrège ainsi le catalogue des notes donné par Torquemada, *Summa eccles.*, l. IV, part. II, c. IX, qu'il cite et trouve trop compliqué, *ibid.*, c. VI. Nous laissons aux spécialistes l'appréciation des notes de Cano : ce que nous cherchons à exposer, c'est sa méthode.

3° *Par quel procédé Cano obtient-il ses notes?* — Pas autrement qu'en recourant aux jugements critiques qu'il a formulés sur les lieux théologiques, dans l'élaboration qu'il en fait du livre II au livre XI, cf. *supra*, sect. VI. Et c'est ici que l'on voit comment les jugements généraux, contenus dans cette partie de son œuvre, engendrent des jugements sur les propositions utilisées dans l'argumentation, jugements qui, formulés par les notes, se répercuteront à leur tour sur le jugement final des conclusions théologiques et les qualifieront théologiquement.

Ne pouvant entrer dans le détail, nous choisirons deux exemples. — 1. Il s'agit de qualifier comme vérité de foi catholique un texte obscur de l'Écriture, car *de rebus perspicuis nihil præcipi oportet*, c. VI. Voici la règle 4e de Cano : *Consentiens eadem sanctorum omnium conspiransque scripturarum intelligentia, ipsissima est fidei catholica veritas*. C'est ici, comme le constate aussitôt Cano, un résumé de sa conclusion 5, du l. VII, c. V, cf. *supra*, col. 723. — 2. Dans la règle 1, Cano poussait jusqu'à la conclusion théologique elle-même, l'influence de sa critique générale des lieux : *Cum Scripturæ sensus fuerit obscurus, tunc Ecclesiæ intelligentia eadem est germana Scripturæ intelligentia, ex qua habebitur, crepet licet hæreticus, et catholicæ veritatis insigne certum, et ad probandas theologiæ conclusiones certi hujus, quem exquirimus, argumenti delectus*, *ibid.*, c. VI, 1a *præceptio*. Au fond, pour Cano, les règles de la qualification ne sont autre chose qu'une adaptation et parfois une transcription des résultats critiques de l'invention générale des dix lieux théologiques.

4° Cano n'a pas cru devoir descendre des préceptes à la pratique et nous montrer le théologien en acte de qualifier ses conclusions et ses arguments à l'aide des règles contenues tant dans son inventaire général des Lieux, l. II-XI, que dans sa théorie des Notes : *Non aliud mihi negotii dandum credidi in dijudicandis argumentis quæ dogmata nostra probarent quam datum paulo ante fuit*, c. VI-VIII et X, *in iis notis edendis, quæ nostras veritates insignirent. Pars ergo illa judicandi nec post ea quæ diximus, admonitione ac præceptis indiget, nec propria ad locorum tractatum pertinet quem hic liber noster sua inscriptione pollicetur*, l. XII, c. XI. Il estime que la qualification *in actu exercito* des propositions, n'est plus œuvre de méthode, mais de pratique, et qu'avec les préceptes qu'il a donnés, c'est au théologien de se tirer d'affaire. Il le fera, d'abord en mettant en bonne forme logique ses arguments, prenant garde, comme le conseille le P. Marin-Sola, *op. cit.*, c. II, sect. V, de n'employer que des arguments à connexion métaphysico-inclusive, s'il veut aboutir à la science théologique et non, à des conclusions de système. Après cela, embrassant d'un dernier regard toute son argumentation, avec tous ses éléments qualifiés par leurs notes, il ne lui restera plus qu'à définir en connaissance de cause la vérité théologique de sa conclusion, c'est-à-dire à la déterminer avec sa qualification propre : *Ad extremum, finiat quid verum, et quid, contra, falsum. Doceat vero primum quid fides Christi de ea questione teneat quibusque idoneis ac certis testimoniis id quod tenet evincat ; deinde quid aut præscribat aut doceat ratio*, l. XII, c. XI, 3a *præceptio*. C'est cette détermination autorisée des conclusions que l'on trouve chez les grands théologiens, à l'issue de longues *disputationes*, exprimée en ces termes : *Dico, Dico resolutorie, Determinando dico, respondeo dicendum*. C'est le point culminant, l'acte suprême du labeur théologique, je dirais : *son acte pur*, par comparaison avec les jugements qui le préparent et le fondent, et qui demeurent en puissance prégnante de ce sublime moment, où, en pleine connaissance de cause, le théologien conclut, et qualifie ses conclusions. C'est la gloire de Cano d'avoir dressé la méthode pour arriver avec sécurité et une facilité relative à prononcer des jugements de cette sorte.

Si Cano n'a pas composé de *Praxis ad usum theologorum*, pour guider l'exercice personnel du jugement théologique interne, il a cependant esquissé une méthode pour les jugements théologiques du for externe, à l'usage des juges de la foi dans le c. IX de son l. XII : *Regulæ tres ad quas fidei externa judicia dirigenda sunt*, C'est un recueil de conseils pratiques aux inquisiteurs, qui se ressent de l'époque, et qui ne saurait avoir qu'un intérêt rétrospectif pour la plupart des théologiens. Mais sa présence manifeste la pleine conscience qu'avait Cano de tout ce nous venons de dire, à savoir que la qualification théologique des conclusions est l'aboutissant suprême et la fin dernière du labeur théologique comme tel, en même temps que la pierre de touche du théologien consommé, *perfectus et absolutus theologus*, qui, à l'imitation du parfait dialecticien, doit être instruit *tum ad inveniendum* TUM AD JUDICANDUM, l. XII, c. XI, début.

IX. L'UTILISATION DES LIEUX THÉOLOGIQUES. — Si Cano, pour les raisons que l'on vient de lire, s'est refusé à faire descendre jusque sur le terrain pratique l'utilisation de ses lieux théologiques en ce qui concerne la formation du jugement, il ne pouvait faire de même pour l'invention des arguments. C'eût été rompre avec les usages de ses maîtres en dialectique, Cicéron et Agricola, voire même, quoi qu'il en ait dit, avec Aristote, et c'eût été aller contre son but de formation du parfait dialecticien de la théologie. La partie de son douzième livre : *De locorum usu*, qui concerne vraiment l'usage des lieux théologiques, sera donc consacrée uniquement à l'Invention.

Dans ce but, Cano établit d'abord les préceptes que dirigent la théologien dans l'exercice de l'invention des arguments sur le terrain même de l'argumentation, en présence d'une question posée et débattue. Il donne ensuite trois exemples de l'application de ces préceptes, c. XII-XIV, sur lesquels nous n'insisterons pas, vu qu'ils appartiennent expressément à la théologie proprement dite.

1° *Premier précepte : Posséder ses lieux théologiques et les règles qui les régissent.* — 1. Au moment d'aborder une question, le théologien doit avoir présents à l'esprit tous les préceptes recensés dans l'inventaire critique préalable des lieux théologiques, l. II-XI, *Nec enim memoria tenuisse sat est, sed paratos et expeditos habere oportet... quæ res, sive a nobis accipientur, seu ab alio qui ad hæc scribenda paratior post me atque instructior venerit, non multum refert.* — 2. Mais ce n'est pas assez de savoir les règles, qui commandent l'usage des lieux; il faut aussi connaître à fond la matière qu'ils renferment et à laquelle ces règles s'appliquent, *locos ipsos lustrasse ac comprehendisse omnes.* Et Cano de s'emporter avec éloquence, dans un passage imité de Cicéron, *Orator*, c. 34, contre ceux qui voudraient argumenter et ne posséderaient pas leur sainte Écriture, les traditions apostoliques, la doctrine de l'Église, des conciles, des souverains pontifes, des Pères, des théologiens, la philosophie, les sciences, l'histoire. Il s'objecte : Mais il est impossible de savoir toutes ces choses. (Cf. le mot du P. Lacordaire dans son panégyrique de saint Thomas à Saint-Sernin de Toulouse : le théologien est un homme impossible.) Il répond : je ne le blâme pas de ne pas savoir toutes ces choses : ce que je lui reproche, c'est, s'il ne s'est pas essayé à les savoir, *si non secutus*, d'usurper le nom de théologien. Et il poursuit ce thème avec sa verve éloquente, pour terminer, après un magnifique éloge de saint Thomas : *Quanto D. Thomas copiosior et nervosior est...*, par ce sarcasme à l'adresse des mauvais théologiens : *Vinum quoque aqua mixtum clarius est quidem, sed dilutius tamen : Merum ad bibendum difficilius, plus omnino habet virium!*

Réfléchissons sur les deux parties de ce premier précepte. Cano, assurément, ne veut pas dire que le théologien doit aborder sa tâche en ayant devant les yeux, d'un côté, les préceptes qui règlent l'usage des lieux et, de l'autre, la connaissance à l'état brut de leur matière. Il est clair que ce qu'il attend de lui c'est un *Donné théologique* déjà élaboré à l'aide des préceptes, en d'autres termes un donné non pas brut, mais critique, j'entends de cette critique théologique, dont les dix livres II-XI donnent les règles. Le caractère théologique de cette critique n'exclura pas d'ailleurs son caractère scientifique puisque, aussi bien, la philosophie, les sciences, particulièrement les sciences historiques sont des lieux théologiques, et qu'en acceptant la magistrature de la foi, elles n'ont pas dépouillé les évidences rationnelles qui les constituent comme sciences, mais les ont mises au service d'une connaissance plus certaine et plus haute. On veut dire simplement que, dans cette critique objective et sincère, le dernier mot appartient à la foi, car pour Cano, critique et théologique ne s'excluent pas, mais se complètent : *Divina et humana ratio, quod sæpissime dixi, dissimiles non sunt : nec alio hæc, alio ducit illa; quin eodem spectant ambæ et in eumdem finem referuntur.* Nos grands anciens, ajoute-t-il, exécraient ceux qui séparent deux choses faites naturellement pour s'unir : et, s'ils ne les avaient pas associées dans leurs discussions, ils ne se seraient pas crus théologiens. *De locis*, l. XII, c. XI, 3ª *præceptio*. Cf. Gardeil, *Le Donné révélé et la théologie*, p. 212-223.

2° *Second précepte : Lecture raisonnée des modèles.* — A ce premier précepte, qui est fondamental, *omnium ejusmodi præceptorum caput*, Cano ajoute un précepte auxiliaire, qui va au même but, c'est-à-dire à la préparation générale et préalable de l'Invention, c'est d'avoir lu les grands maîtres de la science théologique, et cela avec la préoccupation de restituer leurs argumentations doctrinales aux lieux dont elles sont tirées : *Hinc enim et thesaurum tibi comparabis ex aliorum inventis, et cum intellexeris cujus loci usus illis defuerit, ipse per te, ea quæ omissa sunt... inquires.* C'est ainsi dit-il, que saint Thomas a complété, à l'aide du lieu de la raison naturelle, les argumentations purement surnaturelles de saint Augustin contre les pélagiens. Mais ce n'est là qu'un premier et tout négatif bénéfice à retirer de l'étude raisonnée des théologiens; en voici l'utilité positive : *Agnoscere apud veteres theologos argumentationum locos plurimum prodest, tum in intelligendis eorum virtutibus* (ressources) *tum in discernenda varia eorum argumentandi ratione, tum quod copia quædam paratur hac diligentia et usu, ut non solum quæ illi invenerint, ea habeamus in promptu, sed ut, quoties e locis theologicis quærimus, similibus in rebus similes nobis argumentationes occurrant... Theologos sane, quod ad inventionem attinet, magis veterum exempla juvabunt, quam præcepta, non dico nostra, sed ne cujuscumque quidem alterius artificis.* L. XII, c. XI, § *Argumentationes.*

3° *Troisième précepte : Rattacher la question que l'on désire résoudre à ses lieux théologiques propres*, littéralement, l'y projeter, *quæstionem in locos conjicere.*

Ce précepte comprend cinq opérations successives. 1. Il faut d'abord se rendre compte du *genre* de la question à traiter : *Ubi theologus disserendi materia fuerit oblata, quæstionem accurate debet expendere, statuereque in primis cujus generis illa sit... Nisi enim theologus naturam quæstionis comprehenderit, nec facile intelliget, qualia sint ei investiganda argumenta, nec ex quibus petenda locis. De locis*, l. XII, c. XI, 3ª *præceptio*, § *Erit autem hæc formula.* Cette appréciation se fait en comparant la question posée, aux différents membres des divisions des questions théologiques et de leurs notes, cf. plus haut, sect. VII : *Nec eodem modo disserendum est de iis quæ quærimus ut exponamus* (principes de foi mis en cause) *ac de aliis quæ quæruntur ut demonstremus* (questions de conséquences). *Longeque diversa instituitur disputatio de naturali ac supernaturali quæstione, aliique loci theologici sunt huic atque illic accommodandi. De locis*, c. V, § *Primum ergo officium.*

2. La principale préoccupation du théologien dans cette qualification de la question sera de démêler, malgré la complication où d'ordinaire elle gît, *quamquam omnes inter se colligati atque implicati sunt*, ce qui est la chose difficile entre toutes, si elle est de foi ou non, c. XI, *ibid.; An præter fidem illa sit an potius ad fidem pertineat.* Pour les premières, il faut combattre à toutes voiles et faire donner sa cavalerie, *velis equisque;* pour les autres, les théologiens sans doute peuvent se battre, et même parfois le doivent, *sed cruenta pugna illis omnino interdicta est*, c. V, § *Sed cum unius cujusque*. Pour les questions libres, *cujus in scientia nihil periculi habet, error nihil habet criminis*, il faut observer la plus grande modération. *Ibidem.* Ce n'est pas qu'il faille les « exterminer » et les expulser de l'École. Elles sont utiles tant pour exercer les esprits que pour la théologie elle-même. Mais le sujet propre des discussions théologiques ce sont les questions surnaturelles. A celles-ci, il faut aller avec une conscience avertie de leur sérieux : *Omnis theologus de re supernaturali disputaturus nomen theologiæ secum ipse reputet, titulum suum theologi frequenter legat et quærat a se, non semel, sed sæpius*, l. XII, c. V, § *Sed cum*, et § *Sed regula.*

3. Le genre de la question étant bien déterminé, c'est enfin le moment de la faire circuler à travers tous les lieux capables de lui fournir des arguments de solution, *per omnes locos ducat eam, illos præsertim qui erunt quæstioni magis apti et congruentes.* Si c'est une question surnaturelle, il faut « projeter » de préférence la question dans les lieux qui s'appuient sur l'autorité divine; si naturelle, principalement dans les lieux qui doivent leur efficacité à la raison naturelle; si elle est mixte, *per omnes ducatur oportet.* Se rappeler cependant qu'il n'est aucune question qu'il ne soit utile de conduire à travers tous les lieux: la sainte Écriture, en effet, nous

renseigne sur les choses de la nature, et la raison expose ou persuade les choses surnaturelles.

4. La question étant ainsi projetée et comme plongée dans tous les lieux, tous les arguments que l'on peut faire valoir pour et contre étant réunis, c'est le moment de disputer dialectiquement, mais pour finir par conclure et déterminer ce qui est vrai ou faux. Dans cette détermination, il y a un ordre à observer : Il faut d'abord fixer ce qui est de foi, en l'appuyant par des témoignages certains et appropriés; ensuite voir ce que la raison prescrit ou tout au moins suggère. Ce n'est pas l'ordre de saint Thomas dans le *Contra gentes*, où il s'adresse aux païens qui n'admettent pas l'autorité, mais c'est l'ordre que suit saint Augustin, comme conforme à la nature, *rationem præcedat auctoritas*, et c'est aussi l'ordre de la *Somme théologique*. Cano se félicite *modestissime* d'avoir restauré cette méthode *Schola... ante nos, non erat adeo fidei argumentis instructa : a ratione ductis res theologica propemodum agebatur... Ego vero, in lectionibus meis semper a principio docui quid præfiniret fides, tum quid ostenderet ratio.*

5. Cano donne un dernier conseil à ceux qui veulent acquérir une valeur dans la pratique de cette méthode : c'est de s'exercer fréquemment. *Parum verba prodesse nostra poterunt nisi ad rem conferantur ususque præcepta confirmet.* Il est donc nécessaire que les théologiens s'exercent à discuter le pour et le contre des questions, et luttent ensemble, *quasi in simulacro;* et comme l'imitation des grands maîtres est, dans tous les arts, la meilleure initiation, qu'ils prennent pour modèle, ceux qui sont regardés comme les princes de la dispute scolastique, saint Augustin, *citra aleam*, saint Thomas, *judicio peritorum*, et sans doute... Cano lui-même, puisque, aussitôt après cette recommandation, il donne trois types, d'ailleurs achevés dans leur genre, de thèses scolastiques : la première, sur le sacrifice de la messe, question où un principe de la théologie est mis en discussion; la seconde, sur une question de conclusion théologique : si l'âme du Christ dès sa création a eu instantanément la vision béatifique ; la troisième, sur une question mixte, en soi de raison, mais cependant de foi : l'immortalité de l'âme. Sur le caractère spécial de ces trois exemples, voir M. Jacquin, article cité plus loin, col. 740.

X. La destinée des lieux théologiques après Melchior Cano. — 1° Le *De locis theologicis* de Cano fut publié seulement après sa mort, Salamanque, 1563. Il faut lire dans les *Vindicationes Melchioris Cani*, de Serry, c. I, l'accueil favorable que lui firent les théologiens et savants les plus illustres, y compris les jésuites, *a quibus vehementer laudatur*, comme s'exprime Aloysius Vernerius, *Apparatus ad philos. et theol.*, Rome, 1751, p. 518. Ce n'est pas qu'il n'y ait eu des oppositions, mais nullement sur la méthode : les objections portent sur un certain nombre de positions prises vis-à-vis de quelques Pères, de saint Thomas lui-même, de certains conciles, ou encore sur certaines doctrines théologiques énoncées en passant, etc.

2° Le succès de la méthode nouvelle provoqua l'éclosion de toute une littérature dont les productions, toujours renaissantes, remplissent plusieurs siècles. Le premier imitateur de Cano semble avoir été Seraphino Razzi, O. P., dont l'ouvrage, paru en 1603, n'est qu'un résumé de Cano, avec quelques critiques de détail. S. Razzius : *De locis theol. prælect.*, Pérouse, 1603. Gravina, O. P., dans ses *Catholicæ præscriptiones*, le suit en développant le côté érudition et apologétique, spécialement contre les hérétiques anciens et modernes, Naples, 1632. Dominique, de la Sainte-Trinité, O. E., fait une large place au *De locis* dans sa *Bibliotheca theologica*, t. I, c. II, t. III, Rome, 1665. Le *De locis theologicis dissertationes*, d'Opstraet, est regardé comme le meilleur ouvrage de ce théologien, Lille, 1737. Du Plessis d'Argentré développe plutôt le côté *méthode*, qu'il clarifie et dégage des entournures de Cano, sans rien changer d'essentiel, *Elementa theologica*, Paris, 1702. Il faut encore citer Zambaldi, O. S., *De locis theologicis*, Padoue, 1722; Mazzinelli, *Totius theologiæ dogmaticæ scolasticæ*, t. I; Egger, O. M., *De præcipuis locis theol.*, Augsbourg, 1762; enfin Gotti, O. P., qui ouvre par un *De locis* son œuvre magistrale *Theologia scolastica dogmatica*, Bologne, 1727, t. I. Tous ces auteurs sont des scolastiques, qui voient dans le *De locis* une introduction à la théologie scolastique.

Faisons encore mention de l'ouvrage du Bx Bellarmin, *De controversiis*, t. I, Lyon, 1602, qui, sans avoir en vue la méthode théologique, l'a pratiquée et a fortement établi contre les protestants les fondements des lieux théologiques les plus importants, Écriture, tradition, magistère pontifical.

3° L'ouvrage d'Annat, *Apparatus ad positivam theologiam methodicus*, Paris, 1700, dénonce une autre tendance, celle du glissement du *De locis*, vers la théologie positive. Ce phénomène a été parfaitement saisi et rendu dans un article du P. Jacquin, *Melchior Cano et la théologie moderne, Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, janvier 1920, p. 121-141. L'auteur montre que, pour trouver les origines premières de la théologie positive, il ne faut pas s'arrêter aux Petau et aux Thomassin, mais remonter jusqu'à Cano. A propos des trois questions, traitées à titre d'exemple, à la fin du l. XII, il s'exprime ainsi : « L'aspect général de ce travail est tout différent de celui que présentent les œuvres d'un saint Thomas ou des autres maîtres de la scolastique. Tandis qu'ici domine le raisonnement, là c'est l'érudition. Et, par ce seul fait, les constructions de Melchior Cano se placent naturellement en tête de la théologie moderne. Celle-ci ne s'est-elle pas, à peu près universellement, modelée sur ce type, et n'a-t-on pas vu se généraliser dans les manuels l'organisation des thèses théologiques, avec les trois séries de preuves, Écriture, tradition et raison, les deux premières prenant d'ailleurs la prééminence ? » *Art cité*, p. 136. L'auteur montre ensuite comment cette prédominance accordée aux arguments d'autorité a engendré, dans la suite des temps, des spécialisations inévitables, consacrées à justifier par l'érudition et l'histoire, particulièrement en face des protestants et des humanistes, le donné révélé du théologien scolastique. D'où la théologie positive.

Pour son propre compte d'ailleurs, Cano demeure, en principe, un scolastique : « Cano maintient, en effet, la définition traditionnelle de la théologie et, théoriquement du moins, lui assigne un triple but qui répond exactement à la notion de la scolastique. » *Ibid.*, p. 135. Et, en effet, même sur les trois questions typiques qu'il présente comme exemple, deux relèvent de la déduction scolastique et, quoi qu'il en soit de leur aspect général, sont établies, dans la partie centrale de la preuve, à l'aide du raisonnement théologique, l'une entièrement : *Ubi theologiæ conclusio in quæstionem vertitur*; l'autre en partie : *In quo ea quæstio vocatur in dubium, quæ cum naturalis sit, tum etiam ad fidem pertinet*, 4a *conclusio*. La première question d'ailleurs, *Ubi principium theologiæ in quæstionem vertitur*, l. XII, c. XII, était déjà regardée par saint Thomas, comme relevant de la théologie spéculative, *Summa theol.*, Ia, q. I, a. 8, corps. Cano est donc bien un traditionnel, et ce n'est que par occasion, *per accidens*, qu'il a donné lieu à la théologie positive.

4° L'époque des manuels de lieux théologiques, qui dure encore, commence avec Fr. Kranz, O. S. A., *De locis theologicis sex tractatus ad usum Augustinianæ juventutis*, 1770, cf. Chr. Claess, O. S., *Principia theologiæ dogmaticæ ad usum fratrum*, Munster, 1781, aux-

quels il faut adjoindre Antoine Mayr, S. J., *De locis theologicis et vera religione et Ecclesia*, Augsbourg, 1781; S. Schaaf, O. S. B., *De locis theologicis*, Francfort, 1774, et Gerbert, O. S. B., *Principia theologiæ exegeticæ*, Fribourg-en-B., 1757. Ces manuels, par des divisions multipliées, des propositions bien en relief, adaptent l'œuvre de Cano à l'usage de l'enseignement élémentaire, non sans lui faire perdre sa saveur et sa portée méthodique.

Collatéralement, nous devons signaler l'apparition de plusieurs ouvrages, *De locis*, qui faussent des principes de la méthode théologique, pour permettre d'édifier *a fundamentis* une théologie plus ou moins sûre. Tel B. Stattler, S. J., *De locis theologicis*, Eustadt, 1781, mis à l'index en 1797; Chrismann, O. S. F., *Regula fidei catholicæ et Collectio dogmatum credendorum*, nouvelle édition, Wurzbourg, 1854, mise à l'Index pour avoir trop restreint l'infaillibilité pontificale et le nombre des vérités à croire, cf. Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. VI, col. 877-1070 : et surtout le tome I, à l'Index, du *De fontibus theologiæ* de Tamburini, Pavie, 1789.

5° Une nouvelle façon de traiter la matière du *De locis*, caractérisée par le peu de place laissé à la question *méthode* et par le développement donné à l'ontologie des réalités qui fondent les principes de la théologie, se développe surtout au XIXe siècle. La théologie positive envahit le *De locis*. L'ancêtre de cette discipline est sans doute le bx. Bellarmin, dans son *De Controversiis*, Lyon, 1602, où il examine en soi et défend les fondements, *causas*, dirait Cano, des trois lieux principaux, Écriture, Tradition, Pontife romain. A son école se rattachent J. Perrone, S. J., *Prælectiones theologicæ*, éditées par Migne, Paris, 1842, 2 vol.; J.-B. Mazzella, S. J., *De divina traditione et scriptura*, t. II, Rome, 1876; Franzelin, S. J., *De divina traditione et scriptura*, Rome, 1883; Bainvel, S. J., *De Scriptura Sacra*, Paris, 1910, et *De magisterio vivo et traditione*, Paris, 1905. C'est le côté érudition, théologie, et apologétique des lieux de Cano, passé au premier rang.

6° Au contraire, le souci de la méthode théologique se retrouve exclusif dans de Schæzler, *Introductio ad S. Theologiam*, Ratisbonne, 1882, ouvrage lourd comme composition, mais d'un penseur, et plein d'une doctrine sûre et puisée aux meilleures sources. Ce même souci s'accuse dans Scheeben, *La Dogmatique*, trad. française, Paris, 1877, t. I, l. I, c. II-VI. Il est prédominant dans l'ouvrage de J. Didiot, un autre penseur, *Logique surnaturelle subjective*, Paris, 1894, théorèmes 26-45. On le retrouve, en bonne place, dans la *Summa apologetica de Ecclesia catholica*, du P. de Groot, O. P., Ratisbonne, 1906. Mais l'ouvrage scolastique moderne qui a davantage accusé le côté *méthode* et s'est placé le plus exclusivement à ce point de vue est le *De locis theologicis* de Joachim Berthier, O. P., Turin, 1900, qui a adapté à l'usage scolaire l'ouvrage de Cano, en le complétant et le modernisant par des apports souvent très originaux.

7° Ces ouvrages ne donnent qu'un aperçu de la production littéraire moderne en fait de lieux théologiques. Nous n'avons cité ni les tomes I de presque tous les manuels de théologie, ni les *Propædeuticæ ad S. Theologiam*, comme celles de Chr. Pecsh, S. J, III, *De locis theol.*, ouvrage dont l'abondante bibliographie peut servir à compléter la nôtre, ni l'un des derniers *De locis* parus, J. Mucunill, S. J., Barcelone, 1916, qui est un manuel scolaire, ni l'ouvrage si suggestif de L. Choupin, S. J., *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*. Quelques ouvrages récents, d'importance et de caractère divers, doivent encore nous retenir. C'est d'abord la *Théologie du Révélé*, par le P. D'Herbigny, S. J., Paris, 1921, petite plaquette destinée à initier les gens du monde aux questions de méthode théologique, d'un style alerte et original, qui rend agréable à lire les données d'une science mûrie et sérieuse, cf. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1922, p. 689. — C'est ensuite l'*Évolution homogène du dogme catholique*, de Marin-Sola, O. P., édit. espagnole, Madrid, 1923, édit. française, 2 vol., Fribourg-en-S., 1924, à Paris, chez Gabalda, qui, tout en traitant de la question du développement du dogme, donne, sur la forme du raisonnement théologique en particulier, des renseignements très intéressants. On peut en dire autant de l'*Introductio in historiam dogmatum*, de R. Schultes, O. P., Paris, sans date (1923), conçue dans un esprit, quelque peu différent, mais également érudite et des plus utiles au point de vue de la méthode de la théologie historique.

Mais l'ouvrage qui est appelé actuellement à avoir le plus de retentissement sur le progrès de la méthode théologique est assurément le livre du Dr Albert Lang, *Die Loci theologici des M. Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* contribution à la méthodologie théologique et à son histoire, dans les *Münchener Studien zur historischen Theologie*. Cet ouvrage dont l'occasion, m'écrit l'auteur, a été mon article sur *La notion du lieu théologique*, est écrit dans le même esprit, en ce sens qu'il conclut au retour à Cano comme au Maître. Autant que nous pouvons en juger par ses 96 premières pages, son caractère est surtout historique et documentaire. Et l'on a pu voir, par les extraits que nous avons cités, l'extrême intérêt que présentent ses découvertes sur ce terrain.

XI. Appendice : Un essai de refonte du traité de Cano d'après les Topiques d'Aristote. — Cano, nous l'avons dit, section III, ne s'est inspiré que très librement des *Topiques* d'Aristote, qu'il lit avec les yeux de Cicéron. — La principale divergence porte sur la notion du lieu qui, pour Aristote, est une proposition générale, pour Cano un ensemble d'arguments apparentés, munis d'une fiche spéciale. — Une autre divergence porte sur le rôle de l'Invention. Pour Aristote, l'Invention fait partie de la Topique théorique. Elle consiste à découvrir par le moyen des *Instruments* dialectiques les lieux particuliers, dont fourmillent les quatre questions universelles, question du genre, de la définition, du propre et de l'accident. Cano, lui, localise l'Invention, comme les rhéteurs, dans la partie pratique de la dialectique théologique. L'Invention recherche, parmi les lieux particuliers, supposés déjà déterminés, *notos et tractatos*, les lieux propres à résoudre une question théologique en discussion. Comparer San-Severino, *Philos. christ.*, *Logicæ*, pars II, c. II, a. 11, avec Cano, *De locis theol.*, l. XII, c. XI.

De là est née la pensée de tenter d'établir un parallélisme plus étroit entre les lieux d'Aristote et les lieux théologiques, dans le but de faire bénéficier ces derniers du crédit de la Topique d'Aristote, au point de vue de la rigueur logique de sa méthode. Cette pensée a pris corps dans trois articles sur la *Notion du Lieu théologique*, que j'ai publiés, dans la *Revue des Sciences philosophiques* et *théologiques*, 1908, p. 51-73, 246-276, 484-505.

1° Dans une première section, *Topique et Théologie*, tout en constatant la différence entre la dialectique, qui précède les sciences, et la théologie qui est une science particulière, on a montré l'analogie étroite qui existe au point de vue de leur structure logique, entre la science théologique et la Topique : 1. dans leurs principes, qui sont tenus par un moyen de preuve commun et extrinsèque, l'adhésion commune pour la Topique, la foi à la révélation divine pour les principes de la théologie; 2. dans le genre de question qu'elles résolvent, qui est la question du prédicat, et non la question de l'*an sit*, du *quid* et, du *propter quid sit*, questions scientifiques. En effet, l'unique question

dialectique est : Si tel prédicat, accident, genre, propre, définition convient à tel sujet? L'unique question de fond de la théologie est celle-ci : Telle proposition est-elle révélée, soit formellement, questions de principes, soit virtuellement, questions de conséquences?

Dans sa note du *Bulletin de littérature ecclesiastique*, mai 1910, p. 240 sq., M. Hourcade a contredit ces deux assimilations. Voir la réponse sur le premier point, dans A. Gardeil, *La certitude probable*, *Revue des Sciences philos. et théol.*, avril 1911, p. 256-260 et du même, *La Topicité*, *ibid.*, octobre, p. 749-755. Cf. A. Lang, qui admet que notre réponse a porté. *Die Loci theologici des M. Cano*, p. 66, note 4. Sur le second point, il suffira de répondre que M. Hourcade, *ibid.*, p. 242, ne distingue pas entre le *revelatum* et le *revelabile*, et que sa notion de l'argument philosophique en théologie, travaillant librement pour le bénéfice d'un acquis philosophique, et non pas sous la gouverne de la foi et dans le but de la manifester, p. 241-242, n'est pas admissible en théologie. Cf. *La notion du lieu théol.*, art. cit., p. 248 avec sa note 1, et A. Gardeil, *Le Donné révélé et la Théologie*, p. 232.

2° La seconde section décrit la structure des Topiques d'Aristote. *Art. cit.*, p. 61 sq. Celle-ci est dominée, comme par sa cause finale, par l'énumération des quatre questions dialectiques qui se partagent la question universelle du prédicat, selon que le prédicat déborde l'essence du sujet, question du genre; l'égale, question de la définition; ne peut être attribué à un autre sujet, quoiqu'il lui soit extrinsèque, question de la propriété; enfin est extrinsèque au sujet et adventice, question de l'accident. — Chacune de ces questions générales trouve sa contre-partie dans son lieu universel de solution, qui est une proposition générale. Par exemple, au fond de la réponse à tous les problèmes de la définition se trouve le lieu maxime : Défini et définition s'équivalent. Pour trouver des lieux de solution plus spécialisés qui répondent au détail de chacune des questions générales, aux sous-problèmes de la définition par exemple, Aristote emploie les *Instruments* dialectiques dont le principal est la *Recension des propositions* multiples qui développent le lieu universel de chaque question, par exemple cette proposition : Ce qui ne convient pas à la définition du sujet ne convient pas au sujet lui-même. Cette recension ne saurait être tant soit peu complète qu'en utilisant les trois autres instruments : la distinction des ambiguïtés, le collationnement des différences, l'examen des ressemblances. — On aboutit ainsi à établir vis-à-vis de chacun des aspects des quatre grands problèmes dialectiques un ensemble lié de propositions susceptibles de résoudre chacune des questions particulières qui se posent au sein de ces problèmes généraux. Ces propositions ou lieux, tantôt régissent de haut, *sua potestate*, la réponse à la question particulière posée, sans entrer matériellement dans l'argumentation qui la résoud, dont elles sont cependant la force et le nerf : ce sont des *lieux communs;* tantôt, au contraire, étant moins universelles, elles entrent dans l'argumentation, comme majeures. De la sorte, à tout aspect de l'une des quatre grandes questions du prédicat, correspond une proposition propre à le solutionner, un lieu spécial à cet aspect, sans oublier les lieux communs généraux, qui dominent l'ensemble des solutions et fondent leur valeur topique.

3° Les trois dernières sections sont consacrées à établir le parallélisme : 1. entre les questions théologiques et les questions topiques; 2. entre leurs instruments de solution et 3. entre leurs lieux.

1. *Les Questions.* — *Art. cit.*, sect. III, p. 246 sq. — Les questions théologiques ont pour formule générale : Le prédicat *révélé* appartient-il, au moins virtuellement, à tel énoncé? Cette appartenance peut être manifestée comme nécessaire ou comme probable. D'ailleurs les questions théologiques sont surnaturelles, solubles par la seule autorité divine, ou naturelles, solubles par la raison théologique, c'est-à-dire par la raison gouvernée par la révélation. Il y a donc quatre grandes questions théologiques faisant pendant aux quatre grandes questions dialectiques : surnaturelles scientifiquement démontrables; surnaturelles probables; naturelles scientifiquement démontrables; naturelles probables. Et pour résoudre ces quatre questions, il y aura quatre lieux communs universels, analogues aux lieux communs universels de la dialectique, par exemple pour les questions surnaturelles scientifiquement solubles, celui-ci : Ce qui fait certainement partie du dépôt révélé offre aux questions théologiques surnaturelles un principe de solution nécessaire. *Art. cit.*, p. 261 sq.

Ces lieux universels *fondent* la réponse à toutes les questions spéciales qui se posent à propos de chacun des groupes de questions théologiques générales, mais, pour amorcer topiquement la réponse directe à ces questions particulières, ils doivent, comme dans la dialectique, être élaborés et fécondés par les instruments d'invention théologique.

2. *Les Instruments.* — *Art. cit.*, Sect. IV, p. 254 sq. — Cano, au début de ses préceptes pour l'Invention avait dit : *Quisquis e theologiæ locis invenire cupiet, is communes præceptiones teneat, quas de inveniendis argumentis dialectici tradiderunt. Hæc etenim,... quibus præceptis eruuntur a locis dialecticis, eisdem ferme a theologis. De locis*, l. XII, c. X. Et de fait, les préceptes qu'il donne par la suite pour l'invention ne manquent pas d'analogie avec les instruments d'invention d'Aristote, surtout le premier : le choix des propositions. C'est à presser cette analogie qu'est consacrée cette section. On y voit, par exemple, comment, à l'aide des instruments, le lieu commun général de solution des questions surnaturelles scientifiques, rapporté plus haut, s'étoffe de lieux communs dérivés moins universels : l'Écriture sainte est un principe de solution efficace et nécessaire pour ces questions; la tradition, de même; l'Église, etc. Puis, comment ces lieux communs dérivés foisonnent, à leur tour, sous l'action des instruments, de lieux encore moins universels. Par exemple, celui de l'Écriture sainte s'étoffera, grâce au second instrument, la distinction des ambiguïtés, de lieux comme ceux-ci; les propositions de l'Écriture canonique dont le sens littéral est explicite sont aptes, par elles-mêmes, et sans déclaration de l'Église à fournir des lieux théologiques très certains et très efficaces; les propositions de l'Écriture dont l'Église a défini le sens littéral constituent, entendues en ce sens, des lieux théologiques infaillibles et de toute certitude.

Supposons ce travail achevé et chacun des dix lieux communs généraux étoffé de propositions semblables qui l'explicitent, toutes prêtes à diriger le travail du théologien, l'invention des lieux théologiques immédiats, c'est-à-dire des propositions qui s'aboucheront directement avec une argumentation donnée, est des plus faciles pour peu qu'on soit expert, et rien n'y sera laissé au hasard, *art. cit.*, p. 267 sq.

3. *Les Lieux théologiques immédiats.* — *Art. cit.*, sect. IV et V. — A l'issue du fonctionnement des instruments d'invention des lieux théologiques, parallèlement à ce qui a lieu pour les Topiques, cf. *art. cit.*, p. 68 sq., chacune des quatre grandes questions théologiques voit s'affirmer devant elle un ensemble hiérarchisé de lieux théologiques propres à la résoudre, non seulement dans sa teneur générale, mais dans les modalités particulières des questions spéciales et même individuelles qui se posent à son sujet.

S'il s'agit par exemple d'une question surnaturelle démontrable nécessairement, nous aurons :

a) Un lieu commun théologique universel, par exemple le lieu cité : Ce qui est contenu dans le dépôt même de la révélation présente un principe de solution nécessaire pour cette question.

b) Un lieu commun dérivé, mais encore de caractère très général, par exemple : Ce qui est contenu dans la Sainte Écriture constitue un principe de solution nécessaire pour les questions théologiques surnaturelles.

c) Un lieu commun dérivé du précédent, et le spécialisant, par exemple : les propositions de l'Écriture canonique, dont le sens littéral explicite ne fait pas de doute, par elles-mêmes et sans déclaration de l'Église, sont des principes de solution nécessaires pour les questions théologiques surnaturelles. Cf. *art. cit.*, p. 486.

Ce sont là les lieux théologiques, propositions générales, comparables aux propositions générales hiérarchisées qui constituent les lieux dialectiques. Et, comme on le voit, le premier fonde de haut la vérité du second, et celui-ci du troisième, en sorte que, lorsque le troisième entre en exercice, c'est sous l'influence virtuelle des deux premiers — toujours comme dans les Topiques, *art. cit.*, p. 70. Nous sommes loin des *sedes et notæ argumentorum* de Cicéron.

4° Parvenu à ce point extrême, où la division du lieu théologique universel a donné tous ses résultats, il n'y a plus qu'à subsumer le principe particulier, duquel on espère la solution immédiate de la question particulière en vue.

Soit la première des questions soulevées, à titre de modèle de discussion, par Cano, *De locis*, l. XII, c. XII : *Utrum in lege nova vere nunc et proprie sit sacrificium?* Arrêtons-nous à son second argument principal, le texte de saint Luc : *Accepto pane gratias egit et fregit et dedit eis dicens: Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur, hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem*, etc. Cano voit dans ce texte un argument évident en faveur de l'affirmative, *apertissimum testimonium*, et il le prouve. Il est clair que ce texte, pour Cano, trouve sa justification dans le lieu concernant le sens littéral explicite, qui est le troisième lieu cité plus haut. Voici, dans toute sa membrure, la suite de l'opération que suppose l'argumentation de Cano :

Lieu commun servant de majeure : Les propositions de l'Écriture canonique dont le sens littéral explicite ne fait pas de doute sont aptes, par elles-mêmes et sans déclaration de l'Église, à fournir des principes de solution nécessitants pour les questions surnaturelles;

Mineure : Or le texte : *Accepto pane*, etc., exprime littéralement et explicitement l'institution d'un sacrifice véritable et proprement dit dans la loi nouvelle;

Conclusion : Donc ce texte, par lui-même et sans déclaration de l'Église, est un principe de solutions nécessitant pour la question surnaturelle du sacrifice de la messe. Cf. *art. cit.*, p. 485.

Ce texte donc, sous la pression des trois majeures qui fondent, en la délimitant, sa force probante, peut être nommé un lieu théologique immédiat, analogue aux lieux dialectiques immédiats qui, selon Aristote, entrent dans le corps même des argumentations par lesquelles il est fait droit à telle ou telle question.

Il y a cependant une différence. Beaucoup de ces lieux théologiques immédiats ne sont pas en soi des propositions générales comme les lieux topiques d'Aristote. Il en est cependant un certain nombre, par exemple cette définition qui a force de proposition générale : *Fides est sperandarum substantia rerum*. Ce particularisme, qui affecte les lieux théologiques immédiats, par exemple, la plupart des propositions de l'Écriture, est la part à faire à l'*analogie* des lieux topiques et des lieux théologiques. Analogie n'est pas univocité. Cf. *art. cit.*, p. 492 sq.

Mais la liberté relative que comporte l'analogie nous permet de regarder les propositions particulières de l'Écriture, de l'enseignement de l'Église, etc., comme participant de l'essence universelle des lieux majeurs de la théologie. C'est par la vertu communiquée de ces majeures que les propositions particulières gouvernent les argumentations théologiques. Comme expressions individuelles des lieux communs théologiques, agissant sous leur influence et devenues comme des instruments par lesquels passe la vertu probante des lieux majeurs, les textes, les décisions, les autorités des saint Pères, etc., participent à la vigueur universelle des lieux communs du dépôt révélé, de l'Écriture, de la tradition, etc. Ils n'ont pas par eux-mêmes la généralité des principes dialectiques, mais ils en possèdent *in solidum*, l'équivalent, de par la cause commune de conviction qui agit en eux et par eux, pour fonder la théologie. Ainsi, selon les dialecticiens eux-mêmes, les lieux universels pénètrent-ils dans les lieux particuliers, *sua potestate, non formaliter*, dira Thémistius après Averroës. Cf. *La notion du lieu théologique*, p. 494, C'en est assez pour que les principes immédiats de l'argumentation théologique puissent être, par analogie, considérés comme des lieux.

5° *Conclusion*, cf. *art. cit.*, p. 496. — Il résulte de cet exposé que le contenu des dix lieux théologiques de Cano peut être recensé proposition par proposition, non plus à l'état brut, comme il existe dans l'Écriture ou les *Enchiridia dogmatum*, mais muni d'une sorte de fiche, mentionnant les lieux généraux sous lesquels chaque proposition conclut. Il pourrait s'établir ainsi une Topique théologique matérielle, analogue aux catalogues des lieux dialectiques d'Aristote, où seraient réunis, catalogués, caractérisés par leur note précise d'approbation doctrinale, tous les principes de la théologie, élaborés selon les règles et préceptes qui constituent les instruments de découverte des lieux théologiques immédiats. Le théologien, en présence des sources de la théologie ne serait plus livré à lui-même, obligé chaque fois de refaire ce travail de caractérisation des principes qu'il veut employer. Il y aurait pour les plus importantes de ces questions, la *Justification* par exemple, un répertoire classé d'avance des moyens de solution existant dans la Bible, dans les saints Pères, etc., chacun avec sa fiche, qui dispenserait de recommencer l'inventaire des lieux appropriés, chaque fois que l'on traiterait de ces questions.

L'idée de cette *Caractéristique universelle* des sources de la Théologie n'a pas plu à tout le monde. Cf. Hourcade, *De Melchior Cano au P. Gardeil, loc. cit.*, p. 244. Je m'en console par le mot de Cano : *Vix autem reperietur aliquid tam omnibus ingeniis consentaneum et quadrans, ut neminem habeat repugnantem. De locis, theol.*, l. XII, c. XI. De ce que chacun peut trouver personnellement le logarithme de chaque nombre moyennant un calcul facile, M. Hourcade estimerait-il que les tables de logarithmes sont inutiles? Évidemment, en théologie, il y aurait ce danger de supprimer ou d'amoindrir le jugement personnel, de rendre mécanique le travail du théologien. Mais c'est là un danger illusoire chez les vrais théologiens dont le propre est de juger, et de vérifier au besoin les textes allégués dans les *Enchiridia dogmatum* les plus reçus. Par contre, il y aurait cet avantage d'éliminer à tout jamais de l'argumentation une foule de textes et d'autorités qui ne prouvent rien de ce que l'on veut leur faire dire, et que l'on continue de se jeter à la tête, dans des discussions qui, avec de tels procédés, ne sauraient avoir d'issue. Quand j'entends, par exemple, alléguer sans cesse le texte de saint Augustin : *Cujus autem miseretur, sic eum vocat quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat*, pris au *De diversis quæstionibus ad Simplicianum*, l. I, n. 13, comme un argument prouvant textuelle-

ment le congruisme, alors que tout le contexte du livre et même du paragraphe proteste contre cette interprétation, je ne puis m'empêcher de penser que « ma » *Caractéristique* serait bien utile, ne serait-ce que pour éliminer de la théologie ces sortes d'arguments sans efficacité, *arundines longas arma videlicet levia puerorum, De locis, theol.* l. VII, c. x, que de graves théologiens de l'École perdent leur temps et leur huile à s'administrer mutuellement depuis des siècles.

En raison de divergences dans la distribution des chapitres, qui se rencontrent dans les différentes éditions du *De Locis* de Cano, je préviens que je me réfère, comme le Dr Lang et pour des motifs analogues, *opere infra citato*, p. 251, à l'édition de Serry, Bassano, 1746, dont j'utilise la réimpression de Madrid, 1776, intitulée *Melchioris Cani episcopi Canariensis Opera, in hac primum editione clarius divisa.*

L'essentiel de la Bibliographie a été indiqué, soit au fur et à mesure de l'article, soit à la section x. Mais c'est pour moi un devoir de signaler, en finissant, l'érudite et sans doute exhaustive bibliographie de la question des *Lieux théologiques*, que l'on trouvera, tant au bas des pages, que dans l'*Index*, p. 246-251, dans l'ouvrage du Dr Lang dont je n'ai pu utiliser dans cet article que les 90 premières bonnes pages, et qui paraît au moment que je corrige ces épreuves, décembre 1925 : *Die Loci theologici des Melchior Cano*, Munich, 1925.

A. Gardeil.

LIGAMEN (Empêchement de). — I. Notion. II. Constat de la rupture du lien.

I. Notion. — On désigne sous ce nom le lien matrimonial qui unit les époux entre eux, et, par voie de conséquence, l'obstacle *légal* ou *empêchement* qui rend impossible tout mariage nouveau de l'un des conjoints du vivant de l'autre. C'est ainsi que l'empêchement est communément défini par les auteurs. Le Code de droit canonique en donne la définition suivante : *Invalide matrimonium attentat qui vinculo tenetur prioris matrimonii quanquam non consummati, salvo privilegio fidei.* Can. 1069, § 1.

Le lien conjugal est brisé par la mort de l'un des époux; mais il n'y a pas que la mort qui le rompe. Une dispense du souverain pontife pour une raison grave, et la profession religieuse solennelle d'un des conjoints ont aussi pour effet de dissoudre le *matrimonium ratum et non consummatum.* Mais il est nécessaire qu'une de ces causes intervienne pour permettre aux époux devenus libres, à celui qui survit, à celui qui reste dans le monde, ou même aux deux, de convoler à d'autres noces. Tant que subsiste entre les conjoints le lien du mariage, toute tentative de leur part d'une nouvelle union conjugale est déclarée nulle de plein droit. Le code a pourtant mis hors de cause le cas du privilège paulinien, *salvo privilegio fidei.* On sait la concession que l'apôtre a faite, en faveur de la *foi*, aux époux unis dans l'infidélité. Si, après la conversion de l'un d'eux, l'autre refuse de cohabiter avec lui, ou, comme on interprète aussi, s'il ne consent à la cohabitation qu'en lui imposant des actes contraires à la religion chrétienne ou aux devoirs essentiels du mariage, la partie fidèle est en droit de reprendre sa liberté et rien n'empêche qu'elle songe à former un nouvel engagement. Toutefois, le lien du premier mariage contracté dans l'infidélité n'est rompu qu'au moment où la partie fidèle a convolé en fait et régulièrement à de secondes noces. *Code*, can. 1120-1126. Voir Divorce, t. iv, col. 1473-1474. Hormis ces exceptions, un des conjoints ne peut, durant la survivance de l'autre, se remarier validement. Le juge séculier ou même le chef religieux de la secte à laquelle il appartient auront beau annuler son premier mariage, l'union qui suivra ne sera jamais qu'un concubinage pur et simple. La situation serait la même, encore que les époux n'auraient fait qu'échanger leur mutuel consentement et n'auraient consommé le mariage d'aucune façon, *prioris matrimonii quanquam non consummati.*

L'empêchement de *ligamen* est de droit divin, naturel et positif et n'admet point de dispense. Il se fonde sur le dogme de l'unité et de l'indissolubilité du mariage. Nul n'est admis, en regard de la loi divine, à donner pouvoir sur son corps à plusieurs en même temps, et le droit dont on a disposé en faveur d'un seul, on ne peut le transmettre à un autre que si le premier engagement a été légitimement rompu.

II. Constat de la rupture du lien. — Le canon 1069, en son paragraphe 2, exige que, avant de contracter une nouvelle union, l'époux libre de tout lien établisse par des voies régulières et d'une manière certaine, que la première ou était nulle en droit, ou a été régulièrement brisée : *Quamvis prius matrimonium sit irritum aut solutum qualibet ex causa, non ideo licet aliud contrahere antequam de prioris nullitate aut solutione legitime et certo constiterit.* La certitude ici requise est une certitude morale, mais en aucun cas elle ne se confond avec une simple probabilité, si grande qu'on la suppose. Si le lien matrimonial a été rompu ou déclaré inexistant par une sentence judiciaire ecclésiastique, il va de soi que la production de cette sentence est requise pour la constatation de l'*état libre.*

S'il s'agit de la mort d'un des conjoints, plusieurs cas sont à distinguer. Si la mort est survenue dans la localité même ou dans une localité assez proche de l'endroit où le survivant se remarie, le fait est public, notoire, trop connu pour qu'on doive en faire la preuve. Mais le décès du conjoint n'est pas dans tous les cas également avéré. Une instruction du Saint-Office, de l'année 1868, donne la marche à suivre lorsqu'on est en présence seulement de conjectures. Tout d'abord l'absence, même très prolongée, d'un des époux n'est pas regardée par les canons comme une preuve suffisante de la mort de celui-ci. Que d'exemples, à la suite de la dernière guerre, de disparus qu'on n'estimait plus en vie et dont le retour imprévu au foyer après un long temps a surpris tout le monde, a troublé même la paix d'une seconde union! Il est nécessaire que la mort du conjoint soit attestée par un acte authentique du curé du lieu, où il est dit être décédé, ou même de l'évêque, si ce fut dans un diocèse éloigné. Un acte de l'autorité civile ne suffit pas *généralement*, surtout si cet acte a été dressé après une guerre ou quelque catastrophe. A défaut du document officiel exigé, une preuve recevable encore sera l'affirmation d'au moins deux témoins immédiats. Parfois même un seul, mais d'une valeur incontestable, suffira, surtout si d'autres indices par ailleurs s'ajoutent à son témoignage et le corroborent. Quand le décès en question n'est certifié par aucun témoignage de première source, on verra si la preuve ne peut être faite au moyen de témoins indirects ou résulter d'un faisceau de présomptions. Le bruit de cette mort recueilli, auprès de la portion la plus considérable et la plus saine d'une population, par deux personnes dignes de foi, et qui ont prêté serment, si d'autre part des conjectures dans le même sens ne font point défaut, ne peut-il être considéré comme une preuve véritable? Quant aux présomptions et circonstances diverses qui aideront le juge ecclésiastique à se former une conviction et à prononcer le *constat de mort*, ce sont : l'estime générale dont jouissait le conjoint, sa religion et sa conscience, l'amour qu'il avait pour sa femme, les raisons majeures qu'on lui suppose de se tenir éloigné et dans le silence, les lettres qu'il a écrites à plusieurs reprises depuis sa disparition, les biens immeubles qu'il possède et qui l'attachent au pays, les recherches entreprises auprès de ses chefs, s'il est soldat, des sociétaires, s'il est dans le commerce ou par la voie des journaux, etc. Il appartient à l'Ordinaire de peser attentivement tout cet ensemble, et, après avoir pris conseil de théologiens et d'hommes

experts, d'émettre au sujet du décès en cause une sentence de *constat*. C'est, en effet, devant le tribunal de l'évêque que le doute devra être soigneusement examiné, discuté; car il s'agit dans l'espèce d'une affaire de for externe. Et si, malgré tout, la question ne peut être tirée au clair, elle sera déférée au Saint-Siège à qui il appartiendra finalement de se prononcer.

Quant au mariage nouveau contracté par un des époux, sans qu'il ait été vraiment certain de la mort de l'autre, le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il est illicite. Mais est-il, en outre, invalide? Plusieurs cas sont à envisager. Il est nul de plein droit si, dans la suite, il est démontré qu'au moment où il fut contracté, le premier conjoint vivait encore. Sa mort survenue plus tard ne suffit pas à elle seule à le valider. Il est nécessaire donc que les époux, sitôt que la nouvelle leur en parvient, échangent un nouveau et mutuel consentement à leur union. Là où l'empêchement de clandestinité ne s'y oppose pas, le fait pour ce faux ménage, après la nouvelle reçue de la mort du premier conjoint, de continuer à mener la vie conjugale, est un consentement tacite; il suffit, à la rigueur, à revalider le mariage. Le second mariage est valide, si, au moment où il fut consenti, le premier conjoint était mort, soit que les époux aient agi de bonne foi, dans l'ignorance où ils étaient qu'une entière certitude de son décès fût nécessaire, soit que, procédant à leur union avec une conscience douteuse, ils eussent cependant voulu la conclure de tout leur pouvoir.

Nul absolument est le nouveau mariage que des époux, bien persuadés l'un ou l'autre ou tous deux qu'ils ne pouvaient régulièrement s'unir, ont néanmoins contracté au mépris de la loi de Dieu, sans reculer devant un état de concubinage, alors même que, dans la suite, ce ne serait un secret pour personne qu'au moment de leur tentative d'union le premier conjoint était déjà mort. Car le consentement mutuel qu'ils ont échangé n'avait point pour objet un véritable contrat de mariage.

Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, Sup., q. LXIII, a. 1; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. VI, n. 901-903, 904; Cl. Marc, *Institutiones alphonsianæ morales*, Rome, 1885, t. II, n. 2014; Gury-Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, Rome, 1887, t. II, n. 833-834; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. II, n. 740; Noldin, *Sum. theol. moralis*, Inspruck, 1911, t. III, *de Sacramentis*, n. 582-583; Sebastiani, *Summarium theologiæ moralis*, Turin, 1918, n. 556.

A. THOUVENIN.

LIGARIDÈS PAISIOS, archevêque grec de Gaza, au XVIIe siècle, fut un des esprits les plus cultivés de sa nation. Malheureusement, son caractère et sa conduite ne furent pas à la hauteur de son intelligence. L'importance du personnage est surtout dans le rôle capital qu'il joua dans les événements religieux de la Russie. — I. Vie. — II. Ouvrages.

I. VIE. — Pantaléon ou Pantéléimon Ligaridès naquit à Chio, en 1609 ou 1610, de Jean Ligaridès et de Orietta Calaronis, tous deux du rite grec catholique, et fut baptisé dans ce même rite. A l'âge de treize ans, il fut envoyé par son père au Collège grec de Rome où il entra le 19 juin 1623 et fut admis définitivement le 7 juillet dans la classe de grammaire, où il passa une année; il fit ensuite ses humanités et sa rhétorique et, enfin, trois ans de philosophie et quatre de théologie. Il soutint brillamment ses thèses de philosophie et de théologie le 27 septembre 1636 dans l'église de Saint-Athanase, en présence de nombreux cardinaux. Il reçut les ordres dans cette même église des mains de Raphaël Korsak, métropolitain ruthène de la Petite Russie, dans le courant du mois de décembre 1639, à savoir, le 24 : les quatre ordres mineurs, le 27 : le sous diaconat et le diaconat, et le 31 : la prêtrise. En 1637, il édita l'ouvrage d'Arcudius (mort en 1634) *De Purgatorioxigne adversus Barlaam*. En 1641, la Propagande l'envoya dans le Levant pour y travailler à la réunion des Églises. Elle lui assignait un traitement de 50 écus par an. On fondait de magnifiques espoirs sur la science et le zèle du nouveau missionnaire. Voir Legrand, *Bibliothèque hellénique du XVIIe siècle*, t. IV, p. 13. La réalité, malgré quelques illusions du début, fut loin de répondre à l'attente. Ligaridès devait se rendre à Chio pour y propager la foi et l'obédience romaine. On le trouve installé à Constantinople en juin 1643. Il y obtient du patriarche œcuménique Parthénios Ier la permission de prêcher, de célébrer et de confesser et, pour ce fait principalement, il voit son traitement annuel, à partir de 1644 ou 1645, monter à 60 écus pour trois ans. Ces questions d'argent ne sont point un pur accident dans la vie de notre personnage. En 1647, le patriarche Joannice II lui créant des difficultés, il demanda à Rome et obtint d'étendre sa mission à la Valachie dont le prince, avait-il appris, montrait de bonnes dispositions. Celui-ci le nomma son prédicateur, son confesseur et son théologien. D'après Démétrius Procopius, *loc. cit.*, Ligaridès fut aussi didascale de l'école de Jassi fondée par Basile le Loup. Ces rapports d'intimité avec les orthodoxes ne l'empêchaient pas de rester en relations avec la Propagande et d'en recevoir les subsides. En Roumanie, il prêta son concours, de concert avec son compatriote Ignace Pétritzis, à la version roumaine du *Nomocanon*, exécutée par le moine Daniel et publiée en 1652. C'est dans ce même pays qu'il fit la connaissance de Païsios, patriarche de Jérusalem, qui y résidait plus souvent qu'en Palestine. Ce prélat l'emmena avec lui dans la Ville Sainte en 1651 et lui confera la tonsure monacale, le 16 novembre, dans l'église de la Résurrection, en changeant son premier nom de Pantéléimon en celui de Païsios. Le célèbre voyageur russe Arsène Souchanov fut le père spirituel du nouveau moine. C'est sans doute durant son séjour dans la Ville Sainte que Ligaridès écrivit une *Histoire des patriarches de Jérusalem*. Voir ci-dessous. Ligaridès allait bientôt adhérer au schisme d'une manière plus décisive encore. Le 14 septembre 1652, il reçut du patriarche de Jérusalem, Païsios, la consécration épiscopale avec le titre de métropolitain de Gaza, au grand scandale des catholiques et des frères mineurs qui assistèrent au rite dans l'église de la Résurrection. A la suite de la récitation du symbole de Nicée, ils l'entendirent prononcer son acte d'adhésion formelle aux quatre patriarches orientaux. Voir le texte de cette profession de foi dans Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος, t. VI, 1902, p. 49-50. Aussitôt après la cérémonie, il courut chez les franciscains pour les assurer de son attachement à l'Église romaine. Comme bien on pense, cette solennelle apostasie fut rapportée à Rome. Quand il lui en fut demandé compte, il protesta qu'il n'avait point fait la profession de foi schismatique et s'étonna qu'on trouvât à reprendre dans sa conduite. De Chio, où il passa peu après sa consécration, il écrivait à Allatius et témoignait que le patriarche de Jérusalem est bon et catholique et se montrait surpris qu'on lui demandât de faire profession contre des catholiques. Legrand, *op. cit*, p. 56. L'année 1655, il ne craignait pas de s'adresser à la Propagande avec son titre d'archevêque de Gaza et de réclamer son traitement en retard. il renouvelait la même demande en 1658, en se faisant donner par l'archevêque de Sofia une attestation qu'il était bon catholique, malgré sa consécration par un patriarche schismatique. La Propagande jugea bon de le rappeler à Rome pour juger sa conduite. Naturellement, il n'eut garde de se présenter. Après son ordination épiscopale, il repartit pour la Roumanie, sans probable-

ment visiter son archidiocèse de Gaza, et en passant par Alep et Chio, son pays natal. C'est en Valachie qu'en 1656 le trouve Macaire, patriarche d'Antioche, revenant de Moscovie. *Travels of Macarius*, t. I, p. 342. Durant ce séjour en Roumanie ou le précédent, il composa des écrits pour convertir les protestants. En 1657, sur la recommandation de Souchanov, il reçoit du patriarche de Moscou, Nicon, l'invitation de se rendre auprès de lui. Le patriarche fondait de grands espoirs sur les lumières de Ligaridès et sur son appui dans l'œuvre qu'il avait entreprise de corriger les livres liturgiques slaves. Ligaridès ne répondit pas à cette invitation. Il n'alla en Russie que quatre ans plus tard, quand la situation de Nicon était très embarrassée, et ce ne fut que pour l'embarrasser davantage. Il n'avait probablement d'autre but en s'y rendant, d'après une de ses lettres, que d'y recueillir de l'argent avec plus d'abondance et de facilité. Il y fut reçu par le tsar Alexis comme un arbitre et un prophète, mais c'était un arbitre qui tranchait toujours en faveur du pouvoir, un prophète dont la voix était toujours agréable aux grands. Il avait dans l'arsenal de ses connaissances et la fertilité de son esprit de quoi rendre tous les services pour lesquels on l'aurait grassement rétribué. Il profita en outre de sa faveur auprès du tsar pour lui soutirer, par des moyens souvent malhonnêtes, le plus d'argent qu'il put. Il faut lire dans Kapterev, *Caractère des relations de la Russie avec l'Orient orthodoxe au XVIe et au XVIIe siècles* (en russe), Moscou, 1885, p. 181 sq., passage traduit dans Legrand, *op cit.*, p. 25-36, le récit de ses multiples escroqueries. Il joignait à cela le commerce très rémunérateur des zibelines.

A son arrivée en Russie, Ligaridès fut aussitôt sollicité par Nicon qui espérait trouver en lui un appui contre le concile qui l'avait condamné en 1660. Le métropolite de Gaza répondit que Nicon n'avait pas le droit de blâmer ce concile, encore moins le tsar qui exerçait une légitime surveillance sur l'Église et à qui il devait d'ailleurs d'être devenu métropolite, puis patriarche. Nicon, se voyant sans aucun appui en Orient, en appela alors au jugement du pape de Rome, en se fondant sur les canons du concile de Sardique. Un conseil se réunit au palais pour délibérer sur cet appel. Ligaridès, convoqué, prouva, à grands renforts de témoignages des historiens grecs, que les Russes avaient reçu le christianisme de Byzance et avaient toujours été sous sa juridiction, d'où il concluait que l'appel à Rome ne pouvait être légitime. Dès lors, Ligaridès devint l'oracle des boyards. L'un d'eux, Streschnev, parent du tsar, lui adressa par écrit trente questions concernant Nicon. Le métropolite grec y répondit. Questions et réponses furent répandues dans le public. Elles visaient dans l'ensemble à légitimer la tenue du concile malgré le patriarche, au nom de l'égalité des évêques, et à déclarer le tsar libre de convoquer le concile, à l'imitation de Constantin et des autres empereurs grecs, libre aussi d'accorder des privilèges, comme de les retirer, à qui il veut d'entre les évêques. Il fallait cependant sortir de l'imbroglio où l'on se trouvait depuis plusieurs années. Ligaridès proposa et persuada au tsar de convoquer un concile où prendraient part les quatre patriarches orientaux. Par ordre du souverain, il rédigea lui-même les lettres d'invitation à Nectaire de Jérusalem et à Denys de Constantinople. Ces deux patriarches décidèrent de ne pas aller en Russie et se contentèrent de signer et de faire signer aux deux autres patriarches un *tomos* qui déclarait d'une manière générale qu'un patriarche pouvait être jugé par un concile régulièrement assemblé. Nicon finit par signer son abdication en 1665, mais en même temps, instruit par un certain Agathangèle, grec, il informait le tsar des antécédents et de la situation anticanonique de Ligaridès. Celui, en effet, que l'on regardait comme l'arbitre des questions religieuses de Russie, avait reçu une éducation toute latine, et de plus se trouvait dans une situation tout à fait irrégulière vis-à-vis de son propre patriarche, et agissait en Russie au nom de l'Église grecque sans en avoir reçu aucun mandat. De fait, Ligaridès, peu après sa consécration épiscopale, avait été interdit par son propre consécrateur pour des lettres écrites de Chio où celui-ci se trouvait quelque peu maltraité, puis par le successeur de Païsios, Nectaire, pour avoir négligé de lui faire son obédience à son élévation au patriarcat. En Moldavie, notre personnage s'était fait fabriquer de fausses lettres par un certain Léontis et c'est avec elles qu'il s'était fait recevoir à Moscou. Accusé par Nicon, Ligaridès nia effrontément. Il offrit même de se soumettre à un tribunal d'évêques russes pour être jugé, bien que, disait-il, il relevât du patriarcat de Jérusalem. Le tribunal se tint. Le témoin Agathangèle fut produit et soutint énergiquement son accusation. Malgré cela, le rusé Païsios réussit à convaincre les évêques russes de son innocence. Sur ces entrefaites, on apprend que deux patriarches orientaux, Macaire d'Antioche et Païsios d'Alexandrie, sont en route pour Moscou. Ligaridès rêva-t-il alors de présider le concile qui allait bientôt s'ouvrir ? On le croirait, car, dans une lettre du 15 décembre 1665, il informe Alexis qu'il vient de recevoir par l'intermédiaire d'Étienne, envoyé de Denys de Constantinople, une lettre de ce patriarche qui l'établit son représentant en Russie. En même temps, il demande au tsar son congé, sans doute parce qu'il sait que le souverain ne peut se passer de lui. Ce dernier, voulant en avoir le cœur net, dépêche à Constantinople même un homme de confiance. Le résultat de l'enquête est que la pièce dont se prévaut Ligaridès n'est qu'un faux fabriqué par Étienne. Que fait notre prélat ? Il accuse tout simplement Étienne de l'avoir trompé. Soit naïveté, soit besoin de ses services, le tsar Alexis garda auprès de lui l'étrange métropolite. Les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche arrivèrent à Moscou, le 13 octobre 1666. Le jugement de Nicon commença le 7 novembre et comprit en tout huit sessions. Ligaridès dressa l'acte d'accusation et fut l'âme de toute l'assemblée. Le patriarche moscovite fut condamné et déposé le 12 décembre (8e session), tandis que l'orthodoxie de l'ancien élève des jésuites était lavée de tout soupçon. Ligaridès avait eu aussi la pensée de faire approuver par le concile un écrit composé à la demande du sieur de Lilienthal pour exposer la croyance des Grecs et des Moscovites touchant l'eucharistie. Mais cet opuscule un peu long n'ayant été achevé que le 2 novembre, le temps manqua pour le traduire du latin en grec, et du grec en slave. La situation de l'archevêque de Gaza était alors solidement établie. « Sans l'ignorance de la langue du païs, écrivait de lui M. de Pomponne le 10 septembre 1666, il aurait esté eleu patriarche en la place de celuy qui a esté déposé. » Legrand, *op. cit*,, t. II, p. 250. Le 28 mars 1668, le roi de Pologne, Casimir, s'adressa à lui dans une lettre pour l'inviter à travailler à la réunion de l'Église russe à l'Église catholique. Le 20 juin 1668, sur l'instance du nonce apostolique de Pologne, le P. Scierecki lui écrit pareillement pour l'engager à confirmer les deux patriarches d'Orient, ainsi que le tsar lui-même, dans leurs sentiments favorables au sujet de cette réunion. Theiner, *Monuments historiques de la Russie*, p. 53 et 60. Mais le temps approchait où le prestige de Ligaridès allait décliner et lui-même se trouver dans l'impossible de prêter le concours qu'on lui demandait. Le 29 juillet 1668, arrivait soudain à Moscou une lettre de Nectaire de Jérusalem, dans laquelle ce patriarche informait le tsar que son

prédécesseur Païsios avait excommunié Ligaridès, que lui-même l'avait excommunié aussi et que le soi-disant archevêque de Gaza s'était présenté au tsar avec de fausses patentes fabriquées en Valachie : « L'homme qui les lui a écrites est actuellement près de nous... il s'appelle Léontis. » Nectaire ajoutait que l'argent reçu du tsar pour le diocèse de Gaza était allé aux neveux de Ligaridès, qui habitent Chio, son pays natal. De plus, ce personnage était latin avec les latins, orthodoxe avec les orthodoxes et recevait du pape 200 écus par an. Kapterev, *Le patriarche Nicon et le tsar Alexis Mikhaïlovitch*, p. 504-505 (je corrige ici d'après la lettre de Ligaridès au P. Scierecki, la version de Kapterev, selon laquelle c'est le pape qui serait dit recevoir 200 écus de Ligaridès). Le 25 septembre 1668, l'archevêque de Gaza répondit au nonce en se plaignant des bruits répandus contre lui par le patriarche Nectaire qui s'efforce de couper tout le fil de son espérance d'arriver un jour au patriarcat.

Au sujet des deux cents écus qu'il était accusé de recevoir, il s'exprimait ainsi mélancoliquement : *quibus si veraciter fruerem, haud graviter ferrem, sed his omnibus careo, titulumque habeo sine vitulo.* Theiner, *op. cit.*, p. 61. Quant au tsar, il aurait dû, après les révélations faites par Nectaire, traiter l'imposteur comme il le méritait. Mais c'eût été discréditer toute son œuvre contre Nicon, car Ligaridès y avait joué le principal rôle. Il se laissa donc dire par l'astucieux archevêque que les accusations de Nectaire étaient inspirées par des ennemis personnels qui lui gardaient rancune de sa participation à l'affaire de Nicon et s'efforçaient de troubler son intimité avec le tsar. Il plaida même auprès du patriarche de Jérusalem la cause de son protégé et lui demanda de le rétablir dans son ancienne dignité. Après deux ou trois démarches, la dernière accompagnée d'un cadeau de onze cents roubles en fourrures pour le Saint-Sépulcre, avec promesse d' « un don plus considérable encore, lorsque nos désirs concernant l'archevêque de Gaza seront satisfaits », Dosithée, qui avait succédé à Nectaire, accorda dans une lettre au tsar, arrivée le 4 janvier 1670, l'absolution demandée ainsi que le rétablissement de Ligaridès dans son ancienne dignité. Mais, en même temps, il envoyait à ce dernier, dans une lettre privée, une bordée d'injures. Ce n'était pas de bon augure pour l'avenir. De fait, au mois d'avril de l'année suivante, Ligaridès était de nouveau interdit par son patriarche. Voir le texte de cette condamnation dans Legrand, *op cit.*, t. IV, p. 58, 59. Le tsar ne voulut pas abaisser une seconde fois sa dignité et pria Doucas, prince de Valachie, d'intercéder en faveur de son favori. Ce fut en vain. Païsios demanda alors, le 4 mai, au tsar, l'autorisation d'aller en Palestine, dans l'intention d'obtenir son absolution. Il le pria en outre de lui donner des icones et un vêtement patriarcal dont il se proposait de faire cadeau dans ce même but. La permission de partir ne fut accordée que le 13 février 1673. Païsios se mit en route mais, arrivé à Kiev, n'alla pas plus loin, sans doute à cause de mauvaises nouvelles qui lui vinrent d'Orient. Il veut retourner à Moscou, mais le tsar, qui a cessé d'avoir confiance en lui, ordonne de ne pas le laisser sortir de Kiev. En août 1675, un oukase enjoint de le ramener dans la capitale. Une audience même lui est refusée. Ligaridès expiait ses années de faveur. A la mort d'Alexis Mikhaïlovitch, les choses n'allèrent pas mieux car un fort mouvement d'antipathie se manifesta contre les Grecs en général dans les premières années du successeur Théodore. Ligaridès rendit pourtant à ce dernier un service appréciable en obtenant pour lui du pape en 1676 le titre de tsar qui avait été refusé à Alexis. Cette même année, il prie le souverain de le laisser partir pour son diocèse, mais Païsios n'alla pas plus loin que Kiev, où il mourut en 1678. Dans les dernières années de sa vie, il écrivit en latin deux ouvrages contre les catholiques, l'un sur la procession du Saint-Esprit, l'autre sur la primauté du pape. Le séjour de Ligaridès en Russie eut quelque bons résultats que nous signalons d'après un document de la Propagande de 1674 : « Il y corrigea beaucoup d'abus et particulièrement celui de rebaptiser ceux qui s'unissaient à l'Église moscovite, et réduisit à peu de choses les différences d'avec les catholiques, parce que, sur la procession du Saint-Esprit, ils se rapprochent beaucoup d'eux; et bien qu'ils ne confessent pas le purgatoire comme font les catholiques, ils accordent cependant qu'il y a un troisième lieu de purification entre cette vie et le paradis; par suite, à cause de ces opinions très reçues par le peuple, il fut accusé auprès du Grand-Duc d'être catholique, bien qu'il se montrât schismatique, et à présent, il est disgracié. » Legrand, *op. cit.*, t. IV, p. 61. Ligaridès, séparé de l'Église romaine, garda toujours l'empreinte de sa première éducation et, consulté comme un oracle par l'Église russe, dut se servir pour leur répondre de la science acquise au centre même de la catholicité.

II. Ouvrages. — 1° Il édita, en 1637, à l'imprimerie de la Propagande, en latin et en grec l'ouvrage de Pierre Arcudius, *De purgatorio igne adversus Barlaam*, avec une dédicace à Urbain VIII, où il appelle celui-ci, les écrivains grecs se plaisent à le relever, ἐπίγειον θεόν. En outre, deux pièces de vers en l'honneur de ce même pape et de plus un éloge d'Arcudius en vers. Le tout comprend 8 pages non chiffrées au début, 411 pages chiffrées et 3 pages non chiffrées de *corrigenda*. — 2° Ἑρμηνεία τῆς ἱερᾶς λειτουργίας (inédite), donnée au Collège grec de Rome en 1841. Zaviras, Νέα Ἑλλάς, p. 513, à la suite de Dosithée, *op. cit.*, p. 1180, dit que cet écrit soutenait les nouveautés de l'Église romaine. Signalé par Sathas, en 1872, sous le n° *303* de la bibliothèque du Métoque du Saint-Sépulcre, à Constantinople ce document n'est plus mentionné dans le catalogue de Papadopoulos-Kérameus (1894). Il existe heureusement au monastère de Vatopédi, avec deux autres traités liturgiques du même auteur, S. Eustratiadès, Ἁγιορειτικὴ βιβλιοθήκη, t. A', n° 432, 21, p. 84. — 3° Quatre avertissements ou exhortations aux luthérocalvinistes de Valachie. Encore inédits, ils se trouvent à la bibliothèque du Métoque susdit, au n° *20*, anciennement *228*. — 4° Χρησμολόγιον Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης παρῳχημένον, ἐνεστὸς καὶ μέλλον, etc., ou *Recueil d'oracles sur le passé, le présent et l'avenir de Constantinople la nouvelle Rome*, ouvrage écrit en 1656 et dédié au tsar Alexis Mikhaïlovitch. Cet ouvrage, inédit, en grec, se trouve dans le *Hierosolymitanus 160*, voir Papadopoulos-Kérameus. Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, t. I, p. 255, et dans le *Codex 23* (anciennement *51*) du Métoque du Saint-Sépulcre à Constantinople, *ibidem*, t. IV, p. 36. Nicolas Spathar le traduisit en slave en y ajoutant des développements de son cru. Legrand, *op. cit.*, t. I, p. 72, 73 et 92, 94. — 5° *Histoire de l'île de Chio*, mentionnée par Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, col. 1657. — 6° Les (30) chapitres ou réponses de l'archevêque de Gaza aux questions qui lui ont été proposées. Cet écrit qui se trouve dans le *Hierosolymitanus 204*, voir Papadopoulos-Kérameus, *op. cit.*, t. I, p. 283-286, a été publié, ainsi que la lettre dédicatoire à Streschnev qui l'accompagne par Chrysostome Papadopoulos dans son ouvrage Οἱ *πατριάρχαι* Ἱεροσολύμων ὡς *πνευματικοὶ χειραγωγοὶ* τῆς Ῥωσσίας *κατὰ τὸν* IZ' *αἰῶνα* p. 102-124. Ces chapitres embrassent des objets assez variés depuis le premier qui blâme Nicon, déjà archevêque, d'avoir reçu l'imposition des mains à son élé-

vation au patriarcat, jusqu'au dernier qui juge injustifiée l'excommunication jetée contre Streschnev qui avait appris à son chien à imiter le geste de bénédiction du patriarche. L'ensemble vise à justifier la condamnation de Nicon par le concile réuni malgré lui et l'ingérence du tsar dans les affaires de l'Église. — 7° *Histoire de la condamnation du patriarche Nicon.* Le texte original grec de cet ouvrage est contenu dans les mss. *469* du Saint-Synode de Moscou et *371* de l'Académie Roumaine, catalogue de C. Litzica, 1909, p. 196, sous le titre : Βιβλίον συνοδικὸν περιέχον τὰ κατὰ Νίκωνος πατριάρχου Μοσχοβίας. Cet écrit a été traduit en anglais et publié dans le t. III de l'ouvrage de William Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, p. 15-311. Ligaridès, en 1668, dédia son travail au tsar qui ne voulut pas l'accepter, à cause sans doute des accusations dont l'auteur était alors l'objet de la part du patriarche de Jérusalem. — 8° Προβλήματα διάφορα τοῦ θεοστέπτου ἡμῶν βασιλέως κυρίου κυροῦ Ἀλεξίου Μιχαηλοβίτζη. C'est une série de 61 questions religieuses de l'empereur suivies des réponses de Païsios. Se trouve dans le manuscrit *623* de l'Académie Roumaine, Litzica, p. 323. — 9° Quatorze instructions sur les fêtes de la sainte Vierge et de Notre-Seigneur, que signale Démétracopoulos. Προσθῆκαι, p. 51, sans en indiquer le ms. Peut-être sont-elles contenues dans le codex *295* de la bibliothèque du Métoque du Saint-Sépulcre à Constantinople où se trouvent 66 instructions, ὧν αἱ πλείους αὐτόγραφοι Παϊσίου τοῦ Λιγαρείδου. Papadopoulos-Kérameus, *op. cit.*, t. IV, p. 268. A signaler également douze instructions religieuses (peut-être les mêmes que celles des Προσθῆκαι) sur divers sujets liturgiques, dont onze sont conservées dans le ms. *1327* de la bibliothèque de l'Université d'Athènes ; voir l'énumération de ces pièces par Dyobouniotès qui en a publié la préface et deux fragments dans Νέα Σιών, 1922, t. XVII, p 374-388. Le catalogue de Sakkelion, 1892, p. 240, ne mentionne que la première de ces instructions sous le titre : Παϊσίου τοῦ Χίου διδαχὴ εἰς τὸν Εὐαγγελισμὸν τῆς Θεοτόκου. Dans ce document, Ligaridès enseigne que la sainte Vierge n'a été délivrée du péché originel qu'à l'âge de douze ou quatorze ans, quand l'archange lui annonça que le Saint-Esprit surviendrait en elle — 10° *Histoire des patriarches de Jérusalem*, composée probablement durant son séjour à Jérusalem en 1651-1652. Dosithée qui s'en est servi, comme il le dit lui-même, nous apprend que cet ouvrage était écrit en vue de défendre la primauté romaine. La chose est fort douteuse, car Ligaridès à cette époque avait en somme déjà quitté l'Église catholique. Ce qui paraît plus vraisemblable, c'est qu'il exposa les faits d'une manière assez objective et utilisa les connaissances qu'il avait acquises dans ses longues années d'études à Rome : cela suffit pour expliquer le jugement de Dosithée. Celui-ci nous dit aussi que l'Histoire de Païsios fut condamnée par Méthode III de Constantinople (1168-1671). Περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, p. 1180. Le ms. utilisé par Dosithée, et qui semble perdu sans retour, comprenait 83 cahiers. On ne trouve signalé nulle part d'exemplaire de cet ouvrage. — 11° Παϊσίου Λιγαρείδου ὁμολογία τῆς πίστεως κατὰ τὴν αὐτοῦ χειροτονίαν εἰς τὴν Γαζαίων Ἐκκλησίαν, publiée par Zerlentis dans le Δέλτιον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος, t. IV, 1902, p. 49-50. — 12° *Écrit du métropolitain de Gaza, sur la créance des Grecs et des Moscovites touchant l'eucharistie.* Cet ouvrage, paru dans *La Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, édition Migne, t. I, col. 1199-1223, fut composé en 1666 à la demande du sieur de Lilienthal, résident de Suède à Moscou. Celui-ci, *ibid.*, col. 1197, avait posé à l'archevêque grec deux questions : la première : *utrum hæc (SS. eucharistia) contineat realiter post verba consecrationis corpus et sanguinem Jesu Christi, per mutationem substantiæ panis ac vini in substantiam corporis et sanguinis Dominici, an vero virtualiter tantum, symbolice ac repræsentative;* la seconde : *num post transsubstantiationem debeatur ei cultus Dei supremus, qui* λατρεία *dicitur.* Païsios négligea totalement cette dernière question et ne traita que la première. Sa réponse fut catégorique : « Nous n'admettons aucunement l'impanation, ouïe et prêchée seulement dans notre siècle de fer, nous n'embrassons point non plus la figure symbolique et la représentation typique, mais tant Grecs que Latins nous confessons unanimement la transsubstantiation réelle... C'est une transsubstantiation très véritable, μεταποίησις, puisque toute la substance du pain est changée en le corps du Seigneur, et toute la substance du vin est transformée dans le sang du Christ, *ita ut neque atomon quidem ullum sive panis sive vini remaneat ibi amplius essentialiter.* » Ce n'est pas seulement un changement comme celui de l'eau en vin qui eut lieu à Cana, où la matière de l'eau demeura : *ast in sacramento eucharistico orthodoxa nostra Ecclesia tenet... totum panem in altari totumque vinum commutari essentialiter, materialiter, necnon et formaliter in Christi corpus et ejus sanguinem; neque manet amplius panis materia, de qua factum est corpus dominicum... neque vinum de quo creetur et formetur sanguis, sed tota illa materia panis et vini quæ fuerat antea ferme annihilatur, transit et mutatur in substantiam carnis et sanguinis Christi Domini realiter.* Dans la suite, l'auteur expose les preuves scripturaires et liturgiques du dogme et réfute plusieurs objections des protestants. Il expose aussi certaines précisions sur l'eucharistie, par exemple, que le saint sacrifice a une valeur propitiatoire, mais non expiatoire, que la consécration des deux espèces est requise pour qu'il y ait véritable sacrifice. Quant aux divergences avec les Latins, il n'en indique qu'une, celle qui concerne la matière du sacrement. Il mentionne à ce sujet l'opinion de certains pour qui la différence d'azyme et de fermenté n'est qu'accidentelle. Il n'est fait aucune allusion à la question des paroles et du moment de la consécration. — 13° *De primatu papæ* et 14° *De processione Spiritus sancti ex Patre.* Ces deux ouvrages contre l'Église catholique ont été écrits en latin à Kiev. Chrysanthe affirme les avoir vus chez le métropolite de cette ville Barlaam Ghiasinski. Περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων de Dosithée, col. 1181. — 15° *Lettres diverses.* Sathas signale deux lettres à Néophyte d'Andrinople, dans sa *Bibliotheca Medii Ævi*, t. III, p. 517-518. P. Zerlentis en a publié une adressée à Jean Caryophyllis dans les Ἐφημερίδες de Caryophyllis, Athènes, 1891, p. 17, 18. Jean Sakkélion en a publié une autre adressée à Cosmas le protosyncelle, dans le Παρνασσός, t. X, p. 482, 483. Augustin Theiner a publié une lettre latine de Ligaridès au P. Scicrecki, dans ses *Monuments historiques relatifs aux règnes d'Alexis Michaïlowitch, Féodor III et Pierre le Grand*, Rome, 1859, p. 61. Au cours de sa notice sur Ligaridès, Legrand a publié de lui quatre lettres grecques et une italienne, *op cit.*, t. I, p. 12-15 et 54-56. De plus, trois lettres de Ligaridès ont été publiées dans l'Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς σύλλογος, t. XVII, p. 82-85, et quatre autres dans Delicanis, Πατριαρχικὰ ἔγγραφα, t. III, p. 73-93 et 183-188. On trouvera la référence de lettres manuscrites dans Νέος Ἑλληνομνήμων, 1907, t. IV, p. 207 et 1911, t. VIII, p. 364. — Mentionnons aussi 16° un Ἰαμβεῖον τοῦ Λιγαρείδους dans le ms *441* de la bibliothèque du Métoque du Saint-Sépulcre, Papadopoulos-Kérameus, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, t. IV, p. 416, et un éloge en vers iambiques de l'ouvrage d'André Stavrinos, *De transsubstantiatione*, contre Corydalée, paru en tête de

cet ouvrage (1640). Le Νέος Ἑλληνομνήμων, 1908, t. v, p. 458, 459, signale en outre plusieurs épigrammes de Ligaridès dans le ms. Barberini n. *279*. Voir également Lampros, *Catalogue of the Greek manuscripts on mount Athos*, n. *2320* et *3770*, et S. Eustratiadès, *loco citato*, nº 432, 16. — A mentionner également 17º un prologue au Nomocanon de Mathieu Blastarès, Lampros, *op cit.* nº *1739*, et Eustratiadès, *op. cit.*, nº 557. Enfin, dans les relations qu'il eut avec Nicolas Heinsius, Ligaridès lui remit « une liste de plusieurs sermons de Photius, demeurés jusqu'alors inconnus des savants. Parmi ces sermons, il s'en trouvait deux de particulièrement remarquables, « que Photius avait prêchés à l'occasion de l'incursion des Russes contre Constantinople ». Legrand, *op. cit.*, t. I, p. 23. Le nº *286* de la Bibliothèque nationale de Paris, supplément grec, à la page 454 porte ce titre : *Photii, CP. patriarchæ, epistolæ et homiliæ, ex notitia Paisii Ligaridis*. Omont, *Inventaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, t. III, p. 243.

A.-P. Vrétos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1854, t. I, p. 213-214; C. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 314-316; A. Démétracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, 1872, p. 161-162; du même, Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις εἰς τὴν ἑλληνικὴν φιλολογίαν Κ. Σάθα, Leipzig, 1871, p. 51; G. I. Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 512-514; S. I. Boutyra, Λεξικὸν ἱστορίας καὶ γεογραφίας, Constantinople, 1881, t. IV, p. 330, 331; Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIᵉ siècle*, Paris, 1896, t. IV, p. 8-61 (la seule notice en français dont nous ayons connaissance); William Palmer, *The Patriarch and the tsar*, t. III, *History of the condamnation of the patriarch Nicon*, Londres, 1873, contient d'abondants renseignements sur Ligaridès, p. XVII-LXIV et 1-14 ainsi que dans les divers suppléments à cette œuvre de notre auteur; N. Kapterev, *Caractère des relations de la Russie avec l'Orient orthodoxe* (en russe) Moscou, 1885; *Relations du patriarche de Jérusalem Dosithée avec le gouvernement russe* (en russe), Moscou, 1891, c. I et II, p. 1-86; *Le patriarche Nicon et le tsar Alexis Michaïlovitch*, 2 vol. (en russe), 1912, t. II, c. I-X, p. 256-547; Lavrosky, *Détails sur la biographie de Païsios Ligaridès, métropolite de Gaza*, dans le *Journal de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, 1889, p. 709 sq; *Travels of Macarius*, ouvrage écrit en arabe par Paul d'Alep et traduit en anglais par F.-C. Belfour, Londres, 1836, t. II, p. 342-344; Chrysostome A. Papadopoulos, Οἱ πατριάρχαι τῶν Ἱεροσολύμων ὡς πνευματικοὶ χειραγωγοὶ τῆς Ῥωσσίας κατὰ τὸν ιζ' αἰῶνα, articles publiés dans la Νέα Σιών en 1906 et 1907, et réunis en une brochure parue à Jérusalem en 1907 sous le même titre. Il y est traité de Ligaridès de la p. 88 à la p. 175; Sakkélion, Παϊσίου μητροπολίτου Γάζης ἐπιστολή, dans le Παρνασσός d'Athènes, 1886, t. X, p. 477-483; Macaire, *Histoire de l'église russe* (en russe) 1ʳᵉ éd. 1883, 2ᵉ éd. 1910 : le t. XII traite au long toute l'affaire Nicon.

V. GRUMEL.

LIKHOUDÈS (LES FRÈRES), théologiens gréco-russes des XVIIᵉ-XVIIIᵉ siècles : JOANNICE (1633-1717); SOPHRONE (1652-Juin 1730). — I. Vie. II. Ouvrages.

I. VIE. — Joannice (Jean, dans le monde) et Sophrone (Spyridon, dans le monde) Likhoudès descendaient d'une ancienne famille aristocratique de Byzance, qui est signalée par les chroniqueurs, dès le milieu du XIᵉ siècle, et qui se réfugia, après la prise de Constantinople par les Turcs, dans l'île de Céphalonie. C'est là que naquirent nos deux théologiens, là qu'ils reçurent leur première éducation, avant d'aller étudier en Italie, d'abord à Venise, puis à Padoue, où ils restèrent neuf ans, et obtinrent le diplôme du doctorat. Ils étaient de retour au pays natal en 1670. Jean se maria, mais, devenu veuf peu après, il embrassa la vie monastique sous le nom de Joannice. Spyridon l'avait précédé au couvent, et avait pris le nom de Sophrone. Ils ne tardèrent pas à être ordonnés prêtres, et s'occupèrent d'enseignement et de prédication jusqu'en 1683. A cette date, ils se trouvaient à Constantinople, et Dosithée, patriarche de Jérusalem, à qui le patriarche de Moscou, Joachim, avait demandé des professeurs grecs pour l'Académie naissante de Moscou, leur proposa d'aller porter en Russie le flambeau de la science hellénique. Ils acceptèrent avec joie cette mission honorable, sans se douter des tribulations qui les attendaient. A partir de ce moment, en effet, leur vie fut des plus agitées. Ils mirent, tout d'abord, près de deux ans pour arriver à destination. Partis de Constantinople le 3 juillet 1683, ils ne furent à Moscou que le 6 mars 1685. Les historiens russes racontent que les jésuites de Pologne firent tout le possible pour les empêcher de pénétrer en Russie. Pendant ces deux années de voyage, ils soutinrent avec les jésuites et d'autres force discussions sur les points controversés entre les deux Églises. La plus célèbre de ces joutes eut lieu le 5 août 1684, en présence de Jean Sobieski. D'après les historiens hétérodoxes, ce furent naturellement nos deux Grecs qui eurent le dessus.

Les débuts de l'Académie moscovite ouverte par les Likhoudès furent des plus humbles. On s'occupa tout d'abord de former des typographes. Les leçons proprement dites ne commencèrent qu'à l'automne de 1687. Les manuels donnés aux élèves avaient été composés ou traduits par les deux professeurs grecs. A cette époque, la controverse entre théologiens de Kiev et théologiens moscovites sur le moment de la transsubstantiation battait son plein. Cf. article ÉPICLÈSE, t. v, col. 261-263. Les frères Likhoudès prirent au débat une part très active, et soutinrent l'opinion de Nicolas Cabasilas et de Marc d'Éphèse contre Medviedev, qui enseignait la doctrine catholique. Nous parlerons plus loin des ouvrages qu'ils composèrent à cette occasion.

En 1688, Joannice fut envoyé en mission diplomatique auprès du gouvernement de Venise. Il s'agissait de négocier une alliance avec la Sérénissime République contre les Turcs. Arrivé à Venise le 22 avril 1689, Joannice y resta jusqu'en 1691. Il était accompagné d'un de ses élèves, le diacre Pierre Artémiev, qui se convertit au catholicisme, et fit, plus tard, un rapport peu favorable sur nos deux Grecs. Entre temps, Sophrone continuait à enseigner à Moscou et s'occupait de polémique antilatine. S'ils eurent quelques protecteurs de marque dans l'entourage du tsar, les Likhoudès ne tardèrent pas à voir se lever contre eux des ennemis puissants. Le plus redoutable de tous fut celui-là même qui les avait envoyés en Moscovie, à savoir Dosithée de Jérusalem, furieux de rencontrer trop peu de reconnaissance en ses anciens protégés. Ses dénonciations, unies aux agissements de certains Moscovites, qui trouvaient ces Grecs insolents et cupides, finirent par rendre intenable la position des deux professeurs à l'Académie. En 1694, à la suite d'un esclandre du fils de Joannice, Nicolas, ils s'enfuirent subrepticement de Moscou. On les rattrapa à Smolensk, et on les ramena à la capitale. Comme leur orthodoxie avait été suspectée, ils ne furent plus professeurs, mais simples employés à l'imprimerie. Cependant, en 1697, un oukase les nomma professeurs de langue italienne. C'est pendant cette période qu'ils composèrent plusieurs discours et panégyriques. En 1698, ils furent compromis dans le procès canonique intenté au diacre Pierre Artémiev. On ne les toléra plus à l'imprimerie, et ils furent internés au monastère de Novospassky. Ils y restèrent jusqu'en 1704, occupant leurs loisirs à écrire des livres de polémique contre les luthériens et les calvinistes et à aider leur élève, Féodor Polycarpov, à rédiger son lexique trilingue (slavo-gréco-latin). En 1704, ils sont accusés de renseigner par lettres le sultan de Constantinople sur les affaires de Russie, et un oukase les exile au monastère d'Ipatiev, à Kostroma. Ils y terminent une grammaire

grecque développée, et y compilent un arsenal polémique contre les protestants. En 1706, un nouvel oukase les relègue dans un monastère de Novgorod, sous la surveillance du métropolite Job. Celui-ci a le bon esprit d'utiliser leur compétence, et leur confie une école, qui devient prospère, Le tsar lui-même leur demande des traductions d'ouvrages latins sur les sciences et l'art militaire. Dès 1707, Sophrone est rappelé à Moscou pour s'occuper de l'imprimerie impériale. Joannice reste à Novgorod jusqu'en 1716, époque où il rejoint son frère, et l'aide à corriger la traduction slavonne de la Bible. En cette même année, les deux frères unissent leur protestation à celle des théologiens moscovites contre l'élévation à l'épiscopat de Théophane Prokopovitch, imbu de doctrines protestantes. L'année suivante, Joannice mourut, et Sophrone fut appelé de nouveau à professer à l'Académie slavo-latine. Il occupa ce poste jusqu'en 1722. En 1723, il fut nommé archimandrite du monastère Solotchina, dans le diocèse de Riazan. Mais les moines reçurent fort mal ce vieillard impotent, et firent si bien qu'ils lui rendirent la vie impossible. Il s'enfuit à Moscou, en 1729, et on l'envoya mourir au monastère de Novospassky (1730).

II. Ouvrages. — Les Likhoudès furent avant tout des polémistes. Ils bataillèrent à la fois contre le catholicisme, contre le protestantisme et contre le Raskol russe.

Contre le catholicisme, ils composèrent deux ouvrages principaux. Le premier a trait à la controverse sur l'épiclèse, et porte, en grec, le titre suivant : Ἄκος ἀντιταττόμενον τοῖς ἰοβόλοις δήγμασι τοῦ ὄφεος πρὸς κοινὴν ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τῶν μὴ ὀρθοφρονούντων ἐν τῇ ἐκτελέσει τοῦ μυστηρίου τῆς Εὐχαριστίας. C'est un dialogue entre le maître et le disciple. Des 21 demandes et réponses qui le constituent, les trois premières regardent les sacrements en général et leur efficacité, les cinq suivantes, l'eucharistie, les IX-XI, les paroles du Seigneur, les XII-XVII, l'étude de la tradition sur la forme de l'eucharistie. Les quatre dernières questions se rapportent au baptême. D'abord écrit en grec entre les années 1685-1687, l'ouvrage fut traduit en slave. Il est resté inédit. Le second écrit antilatin, dû spécialement à la plume de Sophrone, date de 1690. Il est intitulé : *Dialogues entre un professeur grec et un jésuite*, ou encore : *Glaive spirituel* (slave). C'est une série de vingt et un dialogues sur les divergences entre l'Église gréco-russe et l'Église catholique. Le tout a été imprimé dans la Revue de l'Académie ecclésiastique de Kazan, le *Pravolavny Sobeciêdnik* (années 1866-1867).

Contre les protestants, luthériens et calvinistes, les Likhoudès ont laissé : 1° un ouvrage intitulé : *L'hérésie luthérienne* (entre 1698 et 1704), où sont signalées dix-neuf divergences dogmatiques ou rituelles entre l'orthodoxie russe et le luthéranisme. D. Tsviétaev a inséré cet écrit dans ses *Monuments relatifs à l'histoire du protestantisme en Russie*, Moscou, 1888. — 2° Un *Discours sur la prédestination*, prononcé pendant le carême de 1701. — 3° Une longue compilation de 486 feuilles, contre les luthériens et les calvinistes, visant spécialement le *Catéchisme* de Joachim Kameraria, les *Mémoires* de Joachim Perker et la *Métaphysique* de Jean Makkobius. Composée pendant le séjour au monastère d'Ipatiev, cette compilation n'a pas eu et ne méritait guère les honneurs de l'imprimerie. 4° Une *Lettre à Pierre le Grand sur les hérésies de Luther et de Calvin*, publiée dans le *Strannik*, en 1861.

Au seul Sophrone appartient un écrit contre le Raskol russe, qui porte le titre bizarre de : *Collyre contre la terrible maladie de l'ophtalmie capitonique*, 1717. Ouvrage resté manuscrit.

Signalons encore, comme ayant quelque rapport avec la théologie, le farrago littéraire de Joannice, composé à Novgorod, en 1708, sous le titre : *Discours solennel sur la Sagesse de Dieu.* Il y est question à la fois du mystère de l'Incarnation et de l'église Sainte-Sophie de Constantinople.

Nous ne parlerons ni des œuvres oratoires, ni des œuvres didactiques des Likhoudès. Elles ne présentent rien de remarquable, et n'intéressent pas, d'ailleurs, la théologie. Nos deux Grecs rendirent aux Russes plus d'un service pour la correction des livres liturgiques, la traduction slavonne de la Bible, l'édition slave de la *Confession orthodoxe* de Pierre Moghila, publiée à Moscou, en 1696. Leur influence dans le domaine religieux fut incontestable, mais elle ne fut pas heureuse. Elle contribua à entretenir parmi le clergé russe l'esprit polémique byzantin. Alors que les théologiens de Kiev arrivaient à diminuer le nombre des divergences dogmatiques entre l'Église catholique et l'Église orientale par leur enseignement sur la forme de l'eucharistie, sur le purgatoire et sur l'Immaculée conception, les Likhoudès survinrent fort mal à propos pour remettre les Moscovites sur les vieux sentiers de la polémique antilatine de Byzance.

L'ouvrage capital sur la vie et l'activité théologique des frères Likhoudès est la monographie du russe Michel Smentsovsky : *Les frères Likhoudès*, Saint Pétersbourg, 1899. L'auteur a donné un bon résumé de son travail dans le *Dictionnaire biographique russe* publié par la Société impériale d'histoire, art. *Likhoudès*, Saint-Pétersbourg, 1914, t. XII, p. 499-510. Voir aussi les articles du *Dictionnaire encyclopédique* de Brokhaus-Ephron, Saint-Pétersbourg, 1897, t. XVII, p. 857-858, et de la *Grande Encyclopédie*, t. XII, p. 254-255. On trouvera dans la monographie de Smentsovsky un index complet des travaux russes et grecs sur nos deux théologiens jusqu'à 1889. Parmi les sources grecques, il faut signaler l'article de Lascaris dans le t. II de la revue Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς Σύλλογος, 1864, p. 24-44; la notice de C. Sathas dans sa Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 358-371; le travail de Chr. A. Papadopoulos, dans la revue Νέα Σιών, 1907, t. v, p. 4-16, sous le titre : Οἱ πατριάρχαι Ἱεροσολύμων ὡς πνευματικοὶ χειραγωγοὶ τῆς Ῥωσσίας, κατὰ τὸν ιζ' αἰῶνα. La part que les frères Likhoudès prirent à la controverse sur l'épiclèse entre théologiens de Kiev et théologiens moscovites est racontée dans l'ouvrage de G. Mirkovitch : *Sur le moment de la transsubstantiation des saints dons*, Vilna, 1886. Leur polémique contre les protestants est étudiée par Izviekow dans la Revue *Pravoslavnoie Obozrênie*, 1872, t. I, p. 731-770. Leur doctrine et leur influence littéraires à l'Académie naissante de Moscou ont été examinées par Smielovsky et Obraztov dans la *Revue du Ministère de l'Instruction publique* de Pétersbourg, 1845, t. XLV, p. 31-96; 1867, t. CXXXV, p. 735-753. Certains opuscules des Likhoudès et quelques documents les concernant ont été pubiés par Smentzovsky dans un supplément à son étude sous le titre : *Matériaux ecclésiastico-historiques : Compléments à la dissertation sur les frères Likhoudès*, Saint-Pétersbourg, 1899.

M. Jugie.

LIMBES. — Ce mot désigne le séjour des âmes qui, n'ayant pas mérité l'enfer proprement dit, ou bien ne pouvaient, avant la rédemption, entrer dans le ciel, *limbus patrum*, ou bien en sont exclus éternellement par le fait du seul péché originel, non effacé, *limbus puerorum*.

I. Le mot. — Le mot de *limbes* vient du mot *limbus* qui signifie en latin « bordure d'un vêtement, zone ». Ce mot ne se lit ni dans l'Écriture, ni dans les anciens Pères : pour désigner, d'une façon générale, le séjour des âmes, qui ne sont point au ciel, on employait le mot *inferi* ou *infernus*. Voir dans ce sens le symbole romain : *descendit ad inferos.* Plus spécialement, pour désigner le séjour où les âmes des justes jouissaient du repos en attendant le bonheur du ciel, les contemporains de Notre-Seigneur et les anciens Pères employaient l'expression métaphorique de *sein d'Abraham.* Sur le sein d'Abraham désignant les limbes des

patriarches, voir art. Abraham (*Sein d'*), t. i, col. 111.

Il est difficile de préciser à quelle époque le mot de limbes fut employé par les théologiens pour désigner un séjour particulier des âmes. On ne le trouve pas en ce sens dans Pierre Lombard, mais ses commentateurs s'en sont servis. Ainsi, par exemple, Guillaume d'Auvergne, vers 1230, dit : *De vitiis et peccatis*, édit. d'Orléans et Paris, 1674, t. i, p. 278, que les petits enfants ne sont pas dignes du *limbus inferni* où résidaient autrefois les patriarches. Albert le Grand *In IVum Sent.*, dist. XLIV-XLV, édit. de Paris, t. xxx, p. 603, mentionne le *limbus sanctorum Patrum* et le *limbus puerorum;* ailleurs, *In IVum Sent.*, dist. I, a. 20, t. xxix, p. 36, il explique pourquoi le sein d'Abraham s'appelle *limbus Patrum. Limbus*, c'est la bordure d'un vêtement; le sein d'Abraham sera ainsi désigné parce que ce lieu était en bordure de l'enfer. *Limbus est ora vestimenti, sicut locus ille in ora fuit inferni.*

II. Existence des limbes. — Si l'Écriture et la tradition ancienne ne fournissent que peu de lumière sur ce point, par contre la théologie a été amenée à certaines précisions, qu'il convient de relever.

1° *Écriture sainte.* — 1. L'*Écriture* parle du séjour des patriarches, Luc., xvi, 22, 23, voir art. Abraham, mais elle ne fait aucune allusion au sort des enfants morts sans baptême ni à leur séjour. Elle affirme seulement que tous ceux qui ne sont pas renés de l'eau et de l'Esprit sont exclus du royaume de Dieu et de sa vie éternelle. Joa., iii, 4.

En faut-il conclure qu'ils sont condamnés au feu éternel de l'enfer? Saint Augustin, dans la controverse pélagienne, croyait pouvoir tirer cette conclusion des textes évangéliques relatifs au jugement .

Ces textes, en effet, semblent exclure dans la vie future tout lieu mitoyen entre le royaume des cieux et les supplices de l'enfer. Mais, il n'est pas difficile de montrer qu'il s'agit dans ces textes des adultes qui ont pu accepter ou refuser le message évangélique. Le jugement se fondera sur la qualité des œuvres que l'on a faites; c'est dire qu'il n'est point ici question de ceux qui n'ont pu agir moralement, opter entre le bien et le mal. La question du sort des enfants morts sans baptême reste en dehors de la perspective évangélique. Voir Card. Billot dans les *Études*, t. cxliii, p. 18-20. Si l'on veut trouver un principe de solution pour cette question dans l'Écriture, c'est à l'affirmation si souvent répétée de l'éternelle justice divine qu'il faut le demander.

2° La *Tradition* éclaire la portée de ce principe. — Les Pères grecs, qui ont traité de la question des enfants morts sans baptême, favorisent l'idée d'un état à part pour leurs âmes, sans toutefois parler du séjour de ces âmes

Athénagore laisse entendre que les enfants qui n'ont fait aucun mal ni aucun bien ne seront pas jugés. *Legat.*, *P. G.*, t. xi, col. 1001.

Saint Grégoire de Nazianze, ayant à traiter du sort de ceux qui n'ont pu recevoir le baptême, distingue parmi eux trois catégories : ceux qui ont refusé le baptême sont punis pour ce refus et pour leurs autres crimes, ceux qui ne l'ont point reçu, non pas tant par malice que par légèreté, ont à subir une peine, mais moindre, ceux qui ne l'ont pas reçu soit à raison de leur enfance, soit à raison d'un accident, ἢ διὰ νηπιότητα τυχόν, ἤ τινα τελέως ἀκούσιον περιπέτειαν, ne sont, pense-t-il, *par disposition du juste juge ni dans la gloire ni dans les supplices non plus*, ἡγοῦμαι... τοὺς δὲ μήτε δοξασθήσεσθαι μήτε κολασθήσεσθαι παρὰ τοῦ δικαίου κριτοῦ. Celui qui ne mérite pas le supplice n'est pas par le fait digne d'honneur, de même que celui qui est indigne de l'honneur ne mérite pas par le fait même la peine. *Orat.*, xl, *In sanctum baptisma*, n. 23, *P. G.*, t. xxxvi, col. 389. C'est dire que la justice divine postule pour une certaine catégorie d'âmes un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer.

De même Grégoire de Nysse, dans son traité *De infantibus qui præmature moriuntur*, écrit que les âmes de ces enfants n'ont point de maladie dès le principe, qu'elles n'ont pas besoin de la santé qui vient de la purification μὴ δεόμενον τῆς ἐκ τοῦ καθαρθῆναι ὑγιείας, et qu'elles commenceront à jouir dans la mesure de leur pouvoir, de la connaissance et de la participation de Dieu, vie naturelle de l'âme, jusqu'à ce que, par l'usage progressif de leur liberté, elles deviennent capables de connaître Dieu davantage et d'en être participantes dans une plus large mesure. D'après Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. ii, p. 142, *P. G.*, t. xlvi, col. 177-180.

L'opinion que Grégoire de Nysse émet ici est loin d'être nette en ce qui concerne la distinction du naturel et du surnaturel; on n'y voit point affirmée la privation des biens surnaturels du fait de la faute originelle. Retenons tout au moins ceci : qu'il ne met point en enfer les petits enfants, privés de baptême, que pour lui, ils ne sont pas diminués dans leur nature et qu'ils sont appelés à s'épanouir dans une connaissance de Dieu en rapport avec cette nature. — Une doctrine semblable se retrouve chez d'autres Pères grecs au ve et vie siècles et même au xiie siècle. Voir art. Baptême (*Sort des enfants morts sans*), t. ii, col. 367.

La question des limbes ne semble pas avoir préoccupé les premiers Pères latins. — Tertullien fait allusion au sein d'Abraham que l'on appellera plus tard limbes des Pères : *De idololatria*, c. xiii, *P. L.*, t. i, col. 680. Il le place comme l'enfer dans les régions inférieures : *Sic et Lazarus apud inferos in sinu Abrahæ refrigerium consecutus.*

L'Ambrosiaster déclare qu'on va dans la géhenne, non pas à cause du péché d'Adam, mais à cause des fautes personnelles commises à l'occasion de ce péché. *In Rom.*, v, 12 : *Est et alia mors quæ secunda dicitur in gehenna, quam non peccato Adæ patimur sed ejus occasione propriis peccatis acquiritur. P. L.*, t. xvii, col. 92 D. On établissait donc une différence très nette entre les peines dues aux péchés personnels, et celles qui étaient la conséquence du péché originel.

Saint Augustin n'est-il pas d'accord, avant la controverse pélagienne, avec les Pères grecs et l'Ambrosiaster pour admettre au nom de la justice un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer? *Non enim metuendum est ne vita esse potuerit media quædam inter recte factum atque peccatum et sententia judicis media esse non possit inter præmium atque supplicium.* Il s'agit là, d'après le contexte des enfants morts sans baptême. *De libero arbitrio* (antérieur à l'épiscopat), l. III, c. xxiii, n. 66, *P. L.*, t. xxxii, col. 1304.

En face des pélagiens qui distinguaient arbitrairement entre le royaume des cieux et la vie éternelle, et assignaient aux enfants morts sans baptême la vie éternelle, saint Augustin fut amené à changer d'opinion. Ayant été amené à concevoir le péché originel comme une corruption positive, il dut admettre pour les enfants morts sans baptême une peine positive, et rejeta dès lors l'idée d'un état ou d'un lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer. En conséquence, il condamna les enfants morts sans baptême au feu éternel de l'enfer. Voir textes cités art. Baptême, col. 368. Il a toujours senti cependant qu'au nom de la justice il fallait faire une distinction entre le sort des adultes damnés et celui des enfants; aussi a-t-il toujours confessé son incertitude sur l'intensité de la peine de ces derniers et l'a déclarée *mitissima*. Voir art. Baptême, col. 368.

Le concile de Carthage de 418, approuvé par le pape Zosime semble avoir fait écho à ces pensées sévères de saint Augustin, en condamnant ceux qui accordent

aux enfants morts sans baptême un lieu de salut et de repos même en dehors du royaume des cieux.

Can. 3. Item placuit ut si quis dicit, ideo dixisse Dominum : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*, et intelligatur, quia in regno cœlorum erit aliquis medius aut ullus alicubi locus, ubi beati vivant parvuli, qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regnum cœlorum, quod est vita æterna, intrare non possunt, A. S. Nam cum Dominus dicat : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non intrabit in regnum cœlorum*, quis catholicus dubitet participem fore diaboli eum, qui cohæres esse non meruit Christi? Qui enim dextra caret, sinistram procul dubio partem incurret. Denzinger-B., *Enchirid.*, n. 102 *bis*, en note.	Quiconque prétend que les paroles du Seigneur : « *Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père*, doivent s'entendre en ce sens qu'il existe dans le royaume des cieux ou ailleurs un lieu intermédiaire où les enfants qui ont quitté cette vie sans le baptême vivraient heureux, alors que sans le baptême ils ne peuvent entrer dans le royaume des cieux, qui est (proprement) la vie éternelle, qu'il soit anathème. Car le Seigneur a dit : *Quiconque ne renaît de l'eau et de l'Esprit n'entrera point dans le royaume des cieux*. Dès lors quel catholique hésiterait à proclamer camarade du démon, celui qui n'a point mérité d'être cohéritier du Christ. Celui qui ne sera pas à la droite de celui-ci, sera inévitablement à sa gauche.

On ne peut douter de l'authenticité de ce texte. Voir Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II *a*, p. 191, n. 1. Saint Augustin n'affirme-t-il pas que les nouveaux hérétiques pélagiens ont été avec raison condamnés par les conciles catholiques et le Saint-Siège sur ce point : *Novellos hæreticos pelagianos justissime conciliorum catholicorum et Sedis apostolicæ damnavit auctoritas, eo quod ausi fuerint non baptizatis parvulis dare quietis et salutis locum, etiam præter regnum cœlorum. De anima et ejus orig.*, l. II, c. XII, n. 17, *P. L.*, t. XLIV, col. 505. Quelle est la portée doctrinale précise de cette condamnation? D'après le texte même du canon et d'après le commentaire qu'en fait saint Augustin dans le texte cité, le concile vise l'*existence d'un lieu intermédiaire tel que le rêvent les pélagiens*. L'affirmation pélagienne impliquait équivalemment la négation de la coulpe, tout au moins celle de la peine due au péché originel chez les enfants. *Quod ausi non fuissent, nisi negarent eos habere peccatum originale, quod opus esset absolvi per baptismi sacramentum. Iste autem* (Vincentius Victor) *sicut catholicus dicit parvulos originali obstrictos esse peccato, et tamen eos ab hujusmodi vinculo sine lavacro absolvit, et post mortem in paradisum misericors mittit; post resurrectionem vero etiam in regnum cœlorum misericordior introducit.* S. Augustin, *ibid.* Elle impliquait l'entrée temporaire pour les enfants dans le paradis du bon larron, en attendant le royaume des cieux et la résurrection. *Non solum non eunt in* DAMNATIONEM *parvuli, etsi nullum eos christianæ fidei lavacrum a vinculo originalis peccati absolvat, verum etiam felicitate paradisi post mortem interim perfruuntur, post resurrectionem vero etiam regni cœlorum felicitatem possidebunt. Hæc iste contra catholicam fundatissimam fidem numquid dicere auderit. Ibid.*, col. 506. Ne pas exclure du ciel les enfants morts sans baptême, affirmer que le baptême n'est pas nécessaire pour arriver au royaume des cieux, voilà ce qui va contre la foi, ce que saint Augustin et le concile condamnent quand ils rejettent l'affirmation pélagienne sur un lieu intermédiaire entre l'enfer et le ciel.

Le concile approuvé par le pape Zosime établit, il est vrai, une association entre le démon et les enfants morts sans baptême : *quis catholicus dubitet participem fore diaboli eum qui cohæres esse non meruit Christi? Qui enim dextra caret, sinistram procul dubio partem incurret.* Il les place à gauche. En cela, il est sans doute l'écho de saint Augustin, et, selon la vraisemblance historique, se représente l'état des enfants morts sans baptême sous le même aspect que le docteur d'Hippone. Mais il ne parle ni de tourments, ni de flammes, ni de douleurs. A tout prendre, ce texte peut se concilier avec l'affirmation de l'existence des limbes. Celui qui croit à cette existence reconnaît que l'enfant est exclu de l'héritage du Christ, par le fait qu'il n'est point à droite parmi les élus du Christ, et qu'il reste à gauche d'une certaine façon sous l'empire du démon.

Plus consciente de la distinction profonde qui existe entre la nature du péché originel et celle des péchés personnels, la tradition postérieure distinguera mieux entre les sorts différents faits à ceux qui sont exclus du royaume des cieux en conséquence du péché de nature, et ceux qui en sont chassés pour leurs péchés personnels. Conformément à l'idée commune dont témoignent saint Augustin et le concile de Carthage, elle continuera à affirmer que les enfants ne sont exempts ni de coulpe ni de peine, elle les exclura pour l'éternité du ciel; en ce sens privatif, elle les associera au malheur des damnés; ce faisant, elle ne rééditera jamais, comme on l'en accuse, la fable pélagienne. Mais au nom de la justice, elle assignera aux enfants en dehors du royaume des cieux un sort spécial en rapport avec les conséquences du péché originel.

L'opinion de saint Augustin n'est d'ailleurs qu'une conséquence logique d'une conception confuse de la nature de ce péché. Cette opinion fera sentir son influence dans l'Église latine aussi longtemps que la réflexion théologique n'arrivera point à une notion plus nette de la nature du péché originel. Elle régnera pendant sept siècles. Cependant, même pendant cette période, il faut citer chez des augustiniens l'affirmation de certains principes d'où, logiquement, on devait déduire un jour l'existence d'un état et d'un lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer, pour ceux qui meurent avec le seul péché originel.

Saint Grégoire le Grand affirme clairement comme saint Augustin la condamnation des enfants au feu éternel de l'enfer : *Perpetua quippe tormenta percipiunt et qui nihil ex propria voluntate peccaverunt. Moralium*, l. IX, c. XXI, *P. L.*, t. LXXV, col. 877. En dehors de l'enfer des damnés, il ne connaît que l'*infernus superior* pour les justes de l'ancienne Loi : *Nec tamen ita justorum animas infernum dicimus descendisse, ut in locis pœnalibus tenerentur. Sed esse superiora inferna loca, esse alia inferiora credenda sunt ut et in superioribus justi requiescerent, et in inferioribus injusti cruciarentur. Moralium*, l. XII, c. IX, col. 993. En cela, il est simplement l'écho de la tradition augustinienne. Mais voici le principe de justice qui implique l'affirmation des limbes comme sanction du seul péché originel : le péché originel n'a pas les mêmes conséquences que le péché actuel. Saint Grégoire applique ce principe aux justes de l'Ancienne Loi. Ils étaient retenus dans l'*infernus superior* en raison de la faute originelle, mais n'y souffraient pas de supplices parce qu'ils n'avaient pas de fautes personnelles. *Sancti adhuc ab inferni locis liberari non poterant, quia necdum venerat qui illuc sine culpa descenderet, ut eos qui ibi tenebantur ex culpa liberaret. Et quia in ipsis quoque inferni locis justorum animæ sine tormento tenebantur, ut et* PRO ORIGINALI CULPA *adhuc illuc descenderent, et tamen* EX PROPRIIS ACTIBUS *supplicium non haberent, quasi in tenebris lectulum stravisse est in inferno sibi requiem præparasse. Moralium*, l. XIII, c. XLIV, col. 1038. Les enfants ne sont-ils pas dans le même cas que les patriarches? ils ont le péché originel sans faute actuelle. Il est logique d'en conclure qu'il y aura pour eux le même lieu intermédiaire que pour les justes. Saint Grégoire pose le principe, mais ne tire pas la conséquence.

3° *Les théologiens* se chargeraient par la suite de tirer les conséquences que renfermaient les principes posés.

Saint Anselme, en plaçant l'essence du péché originel dans la privation de la justice primitive, posait dès l'abord un principe fécond d'où l'on devait logiquement déduire un jour la conception purement privative des conséquences de la faute originelle.

Le grand théologien ne semble point pourtant avoir tiré lui-même la conclusion de ses principes. Sur le problème du sort des enfants morts sans baptême, il reste augustinien et ne connaît point les limbes. *In hoc tamen similis et personalis et originalis peccati damnatio quia nullus admittitur ad regnum Dei, nisi per mortem Christi... quamvis non omnes pariter in inferno torqueri mereantur. Nam post diem judicii nullus erit angelus aut homo nisi aut in regno Dei, aut in inferno. De concept. virg.*, c. XXIII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 457.

La logique de la conception anselmienne du péché originel et sans doute la lecture des ouvrages du grand archevêque, amenèrent Abélard à déduire les conséquences qui dérivent naturellement des principes posés : « La peine des enfants, morts sans baptême, dit-il, nous est présentée par saint Augustin dans l'*Enchiridion* comme très douce. J'estime que cette peine ne consiste pas en autre chose, qu'en ce qu'ils souffrent les ténèbres ; c'est-à-dire en ce qu'ils sont privés de la vision de la majesté divine, sans aucun espoir de récupérer cette vision. C'est, si je ne me trompe, ce tourment de la conscience que le bienheureux Augustin a désigné sous le nom de feu perpétuel. » *Expositio in Ep. ad Romanos*, II, 5, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 870. Abélard fausse la pensée de saint Augustin en interprétant au sens métaphorique ce que le docteur d'Hippone avait entendu au sens littéral, mais il reste qu'il conduit à ses conséquences légitimes la notion anselmienne du péché originel plus conforme aux exigences de la justice divine, en continuité d'ailleurs avec la tradition des pères grecs.

Par l'école d'Abélard, la doctrine dérivée de saint Anselme se répandit peu à peu. Pierre Lombard s'en fait l'écho dans les sentences, l. II, dist. XXXIII, n. 5. « Les petits enfants ne souffriront d'autre peine, en fait de feu matériel ou de ver de la conscience, que d'être privés pour toujours de la vision de Dieu. »

Dans une phrase d'une lettre écrite à l'archevêque d'Arles, *Epist.*, IX, 5, qui a été insérée au *Corpus Juris, Decretales Greg.* IX, l. III, tit. XLII, c. 3, Innocent III déclare que le péché actuel est puni par les tourments de l'enfer et que la peine de la faute originelle c'est la privation de la vision de Dieu. *Pœna originalis peccati est carentia visionis Dei.* La distinction des peines du péché originel et du péché actuel, entrevue déjà par Grégoire le Grand, postulée par la conception de saint Anselme, proposée par Abélard, si nettement affirmée par l'autorité d'Innocent III impliquait la distinction des états et, partant, des lieux des âmes coupables seul péché originel, ou de péchés actuels. — Guillaume d'Auvergne, dans la première moitié du XIIIe siècle tira cette conséquence : *Collocati sunt.. in loco qui nec sit pœnæ actualis, nec gloriæ. De Universo*, Ia IIæ, t. I, p. 684.

Le même, dans le texte cité plus haut, déclare que les petits enfants ne sont pas dignes des limbes des patriarches. Albert le Grand, lui aussi, enseignera l'existence du *limbus puerorum*, voir col. 761

Saint Thomas, en conformité avec la conception privative du péché originel, et en partant du principe de justice nettement perçu que la peine du péché doit être exactement proportionnée à sa nature, a affirmé pour les enfants morts sans baptême l'existence d'un *état* et d'un *lieu* spécial dans lequel ces enfants vivront sans doute privés de la vie éternelle, séparés de Dieu quant à l'union qui procure la gloire, mais unis à lui par la participation aux biens naturels. *In IIum Sent.*, dist. XXXIII, q. XI, a. 2, et dist. XLV, q. I, a. 2; *De malo*, V, 2. L'opinion de saint Thomas devint celle des générations suivantes et Lessius, en l'exposant, pouvait se donner à bon droit comme l'interprète de ses contemporains et le continuateur des scolastiques, *De perfectionibus moribusque divinis*, l. XIII, c. XXII, n° 145, p. 433, édit. Roh. 1861.

On objecte à cette doctrine la profession de foi qui fut proposée par le pape Clément IV en 1267 à la signature de Michel Paléologue, acceptée ensuite par celui-ci au IIe concile œcuménique de Lyon et textuellement reproduite au concile de Florence en 1439 :

Illorum animas qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere pœnis tamen disparibus puniendas. Denzinger-B., *Enchiridion*, n. 464.	Les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel ou avec le seul péché originel descendent sans retard en enfer, pour y être punies de peines qui seront d'ailleurs inégales.

Cette profession de foi, d'après Petau, *De Deo*, l. IX, c. XI, *Opera*, t. II, p. 117, ferait de l'enfer des damnés avec ses flammes le séjour commun aussi bien de ceux qui meurent en état de péché mortel, que de ceux qui meurent en état de péché originel. De cette profession de foi, Petau conclut : *Horum autem pœnæ sunt combustio ignis, ut Augustinus... Ut igitur quamvis eorum qui in lethali culpa pereunt dissimile sit in eadem concrematione supplicium, una est tamen cruciantium pœna flammarum, ita parvuli inæquali quidem flammarum cruciatu torquentur, sed torquentur tamen. Nam disparitas pœnarum earum naturam et qualitatem non tollit.* On le voit, Petau, impressionné par la tradition augustinienne, commente à la lumière du docteur d'Hippone le concile de Florence et conclut qu'il n'y a aux yeux du concile qu'une différence de degrés entre la peine des damnés et celle des enfants privés du baptême. L'exégèse que fait Petau des textes augustiniens est juste, mais n'a-t-il pas tort d'interpréter à leur lumière un document du XIIIe siècle. Pour saisir la pensée de Clément IV et des conciles de Lyon et de Florence, il faut éclairer cette pensée à la lumière de celle de l'époque. Le pape se représentait sans doute le sort des enfants morts sans baptême comme on se le représentait de son temps. En 1267, la théorie de saint Thomas était à peine connue à Rome ; mais, quoi qu'il en soit, la croyance générale depuis longtemps ne plaçait plus les enfants dans les flammes ; la croyance commune était celle de Pierre Lombard, d'Innocent III, d'Alexandre de Halès qui, en distinguant nettement la peine du péché originel et celle du péché actuel, excluait les enfants de la vision béatifique, mais les regardait comme exempts du feu de l'enfer. C'est la croyance sans doute enregistrée dans le formulaire de 1267. Conformément à cette pensée, le pape et le concile de Lyon, à plus forte raison le concile de Florence, par les mots *disparibus pœnis*, indiquent une différence d'espèce, non de degrés, entre les peines subies par les enfants et les adultes coupables.

En employant l'expression *in infernum descendere*, le concile laisse sans réponse précise la question de la localisation de ceux qui meurent avec le seul péché originel.

Il n'affirme nullement la communauté complète de leur séjour avec les damnés. Le mot *infernus* a pour lui la signification large qu'il a pour les théologiens de l'époque : celle d'un lieu opposé au ciel qui se trouve dans une situation inférieure à nous et où descendent tous ceux qui sont exclus soit temporairement (limbes des patriarches) soit éternellement du ciel.

D'ailleurs, les préoccupations du pape et du concile ne vont pas à la question des limbes ; les documents

cités veulent surtout insister sur le caractère immédiat (*mox*) de la sanction après la mort. Ne leur demandons pas ce qu'ils ne veulent point nous dire : ils ne nous disent rien sur l'existence et la localisation des limbes *ut sic*; ils sont seulement par leur expression *disparibus pœnis* l'écho de la doctrine traditionnelle qui distingue entre la peine due au péché originel, et celle due au péché actuel.

Bellarmin, en s'appuyant sur la tradition augustinienne et celle des premiers scolastiques, crut devoir attribuer aux enfants morts sans baptême une certaine souffrance; il les place dans le séjour ténébreux des limbes, à l'abri des flammes sans doute, mais voués à une peine sentie, du fait de la privation de la vision béatifique. *De amissione gratiæ*, l. VI, c. II, *Opera*, Paris, Vivès, 1873, t. v, p. 458 : *Locus eorum est carcer inferni, locus horridus ac tenebricosus in quo qui degent sine dubio beati esse non poterunt;* et c. VI, p. 470 : *Dicimus igitur parvulos sine baptismo decedentes dolorem animi habituros quod intelligent se beatitudine privatos, a consortio piorum fratrum et parentum alienos in carcere inferni detrusos et in tenebris perpetuis vitam acturos.* Voir aussi c. IV-V. Solution intermédiaire qui ne peut se réclamer de saint Augustin, qui sans doute fait écho à la pensée des premiers scolastiques, mais qui s'oppose à celle de saint Thomas et par le fait à la conception purement privative de la nature et des conséquences du péché originel!

La solution de Bellarmin put bien rallier quelques augustiniens comme Estius et Bossuet. Le grand évêque controversiste n'arriva point à faire prévaloir sa manière de voir auprès d'Innocent XII. Le livre du cardinal Sfondrate : *Nodus prædestinationis solutus*, Cologne 1698, favorable à la solution thomiste, ne fut point condamné à Rome, malgré les pressantes instances de Bossuet.

De même les *Vindiicæ augustinianæ* du cardinal Noris ne trouvèrent que peu d'écho parmi les théologiens. Voir c. III, § 5, dans *P. L.*, t. XLVII, col. 630. — Ricci, évêque schismatique de Pistoie, en traitant dans son fameux synode de fable pélagienne la croyance aux limbes donna occasion à Pie VI d'exprimer nettement la pensée de l'Église sur le sort de ceux qui meurent avec le seul péché originel. Le pape déclare « fausse, téméraire, injurieuse aux écoles catholiques la proposition selon laquelle doit être rejeté comme une fable pélagienne l'endroit des enfers, appelé vulgairement limbes des enfants, dans lequel les âmes de ceux qui meurent avec le seul péché originel sont punies de la peine du dam sans la peine du feu, comme si écarter de ces âmes la peine du feu, c'était remettre en honneur la fable pélagienne d'après laquelle il y aurait un lieu et un état intermédiaire exempts de faute et de peine entre le royaume des cieux et la damnation éternelle. » Denzinger-B., n. 1526. De ce texte, il faut conclure que l'existence des limbes des enfants, tels que les fidèles les conçoivent, c'est-à-dire d'un état exempt de la peine du feu, mais laissant les âmes soumises à la faute originelle et à la peine du dam, n'est point une fable pélagienne, mais une croyance orthodoxe. Aussi, dans le schéma de la *Constitution dogmatique sur la doctrine catholique*, qui devait être soumise au concile du Vatican, est-il dit que ceux qui meurent avec le seul péché originel seront privés pour toujours de la vision béatifique, tandis que ceux qui meurent avec un péché actuel grave souffriront en outre les tourments de l'enfer : *Omnis igitur qui in actuali peccato mortali funguntur, a regno Dei exclusi cruciatus gehennæ in qua nulla est redemptio in æternum sustinebunt; etiam qui cum solo originali peccato mortem obeant, beata Dei visione carebunt. Acta et decreta Concilii Vaticani* dans la *Collectio Lacensis*, t. VII, p. 565, voir BAPTÊME, col. 372.

C'était vouloir consacrer le principe dogmatique d'où découle logiquement l'existence des limbes. Ainsi l'Église, en analysant de plus en plus, par le travail de réflexion de ses Pères et de ses théologiens, l'idée de justice divine, a de mieux en mieux distingué entre la nature et les conséquences du péché originel et celles du péché actuel. L'exigence d'un état intermédiaire entre la béatitude éternelle, et l'enfer au sens strict, comme postulat de la justice divine avait été reconnue explicitement par quelques Pères grecs, entrevue par saint Augustin avant la controverse pélagienne. Cette exigence a pu être méconnue pendant un certain temps sous l'influence d'une conception confuse et trop pessimiste de la nature et des conséquences du péché originel; ce fut un progrès des théologiens scolastiques d'avoir su remettre en évidence par leurs analyses ces exigences de l'idée traditionnelle de justice divine.

Innocent III, en consacrant par son autorité le résultat des analyses théologiques, a posé le principe doctrinal solide d'où découle logiquement la croyance catholique à l'existence des limbes.

III. NATURE DES LIMBES. — L'idée de limbes éveille en nous la pensée d'un état et d'un lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer. En quoi consiste cet état? de ce lieu quels sont les habitants?

1° *État des âmes qui sont aux limbes.* — Les documents du magistère ecclésiastique nous obligent à reconnaître à cet état un caractère pénal. Innocent III parle de *pœna originalis peccati :* le concile de Lyon emploie l'expression : *pœnis disparibus puniendas*, et Pie VI, *pœna damni puniuntur.* La peine du péché originel consiste essentiellement dans la privation de la vision béatifique. En quoi consiste psychologiquement cette privation de la vision béatifique, les documents cités ne nous le disent point.

Les théologiens ont proposé deux solutions à cette question : l'une, au premier abord, plus conforme, semble-t-il, à la lettre du concile de Florence, c'est celle des anciens scolastiques reprise par Bellarmin, qui admet dans l'âme des enfants morts sans baptême une certaine souffrance, une certaine tristesse; l'autre, celle de saint Thomas et de l'ensemble des théologiens contemporains, plus conforme à l'ensemble de l'enseignement ordinaire sur le caractère purement privatif du péché originel : elle admet que ceux qui meurent avec le seul péché originel jouissent corps et âmes d'un réel bonheur. Voir art. BAPTÊME, col. 373-376.

On peut faire à la thèse thomiste une objection : « Comment concevoir une peine qui ne serait pas afflictive? N'est-ce point joindre deux notions de tous points contradictoires? » Le cardinal Billot, en se faisant l'heureux interprète de saint Thomas, y répond dans les *Études*, t. CLXIII, 5 avril 1920, p. 30 sq. « S'il est essentiel à la peine ainsi entendue qu'elle soit une réelle privation, contraire à l'inclination naturelle de la volonté du sujet puni, il n'est pas nécessaire qu'elle soit toujours connue de lui et par là même sentie. Mais c'est assez que ce soit le retranchement d'un bien qui lui causerait du regret, s'il savait qu'on la lui retranche. » Voir *loc. cit.*, p. 31 et saint Thomas, *De malo*, q. I, a. 4.

La stricte justice même demande que la peine du péché originel ne soit pas sentie. Il n'est pas convenable, en effet, que pour une faute dérivée de la volonté de nature, et non de la conscience personnelle, il y ait un retentissement pénal *senti* dans la conscience propre de chaque individu. *Quia cum in pueris non est peccatum actuale quod est proprie peccatum personale, non debetur eis ut detrimentum aliquid patiantur in naturalibus bonis. De malo*, q. V, a. 3. Il y a, cependant, d'une façon objective, privation et peine grave. Le péché originel prive ceux qui en sont souillés de biens qui dépassent les exigences de leur nature : il a comme peine de

laisser la nature à ses propres ressources. Même restant dans l'inconscient, la privation de la vision béatifique est une peine grave. Saint Thomas l'explique ainsi : « Premièrement du côté du bien qu'elle retranche, et de cette manière, la privation de la vision de Dieu est de toutes la plus grave. Secondement, du côté de celui qui est privé, et de cette façon elle sera d'autant plus grande que le bien dont elle prive est plus propre et plus surnaturel à celui qui en est privé. C'est ainsi que nous disions qu'un homme est plus gravement puni par la privation de son patrimoine qui lui est dû, que si on l'empêchait de parvenir à la royauté, qui ne l'est pas. Et c'est sous ce dernier rapport que la privation de la vision de Dieu (quand elle est seule, comme dans les enfants, et non accompagnée d'afflictions, comme dans les adultes damnés) est de toutes les peines la plus légère, la vision de l'essence étant un bien entièrement surnaturel. » *De malo*, q. v, a. 1, ad. 3um.

La perte de la béatitude est une peine objectivement immense quoique non sentie. « C'est pourquoi, en parlant du sort réservé aux enfants morts sans baptême, nous ne prononçons pas le mot de béatitude. Non pas que leur condition, prise intrinsèquement et considérée en soi, diffère le moins du monde de la béatitude qui eût été l'apanage de l'état de pure nature, puisque, dit saint Thomas, s'ils sont séparés de Dieu quant à l'admission de la gloire, ils ne le sont pas quant à la participation des biens naturels. Mais, c'est que, dans l'ordre présent, nous sommes élevés à la fin surnaturelle... et que, d'autre part, la béatitude est par définition un état de perfection... *omnium bonorum aggregatione perfectus*. Or, les enfants morts sans baptême sont en état de coulpe, ils sont frappés de déchéance, ils ont manqué la fin à laquelle les destinait l'ordre actuel de la Providence. Le mot de béatitude a donc une portée qui ne trouve pas en eux son application, et c'est la raison pour laquelle nous nous contentons de dire... qu'ils possèdent sans douleur les biens qu'ils ont par nature, *sed hoc quod per naturam habent, absque dolore possident*. » Card. Billot, *loc. cit.*, p. 32. Telle est la doctrine thomiste très cohérente sur l'état des âmes qui sont aux limbes. Elle reste une opinion théologique, celle du maître de l'École : elle possède aussi une valeur intrinsèque qui lui vient de la connexion logique avec l'enseignement traditionnel sur le caractère purement privatif du péché originel ; en fait, elle est reçue communément par l'ensemble des théologiens.

2° *L'état de ceux qui meurent avec le seul péché originel est-il éternel?* — L'exclusion du ciel pour ces âmes est-elle définitive? La tradition est unanime pour l'affirmer; le nier serait aller contre la doctrine toujours reçue de la nécessité du baptême *saltem in voto* comme moyen de salut, contre les décisions d'Innocent III et du concile de Florence qui excluent l'idée d'une peine temporaire pour ceux qui vont aux limbes. Aussi faut-il écarter l'opinion de Minges : *Compendium theologiæ dogmaticæ specialis*, Ratisbonne, 1922, t. II, p. 141-144. D'après ce théologien, il serait peut-être possible que les enfants morts sans baptême arrivent un jour à la béatitude éternelle, si des hommes justes offraient ici-bas leurs mérites et ceux du Christ pour eux. *Forsitan possibile sit eos salvos fieri si homines justi viatores pro eis merita et pretiosum sanguinem Jesu Christi Deo offerunt*. Il s'agit donc ici de la justification possible de ceux qui sont aux limbes. *Forsitan per principia catholica etiam licet adscribere eis etiam beatitudinem cœlestem si alii justi pro eis dicto modo interpellant*, *loc. cit.*, p. 143. La raison, c'est qu'il faut ouvrir les portes du ciel aussi largement que le dogme catholique le permet. L'auteur en appelle à la tendance de l'Église à se faire une idée de plus en plus miséricordieuse du sort des enfants morts sans baptême pour espérer encore de nouveaux adoucissements. *Forsitan etiam parvulis in limbo detentis aperiat cœlum, a quo theologi usque adhuc eos passim excludunt*. *Ibid.*

Reconnaître l'évolution de l'enseignement ecclésiastique dans le sens de la distinction mieux comprise entre la peine du péché originel et celle du péché actuel, ce n'est pas nier la continuité de cet enseignement *in eadem sententia, in eodem sensu*. Or, ce qui fait cette continuité, c'est l'idée d'exclusion définitive du ciel par le fait du péché originel, affirmer, comme le veut le Dr Minges, la possibilité d'une admission à la béatitude céleste des âmes qui sont aux limbes, c'est briser cette continuité; c'est méconnaître l'homogénéité de l'évolution de la doctrine catholique sur ce point; c'est émettre une opinion qui ressemble fort à l'opinion que saint Augustin a condamnée dans le *De anima et ejus origine*. Voir les passages cités plus haut.

3° *Lieu*. Les documents du magistère ordinaire sont encore moins riches de renseignements sur le *lieu* des limbes que sur l'*état* des âmes qui s'y trouvent. Les conciles de Florence et de Lyon se contentent de dire que les âmes qui meurent avec le péché originel ou le péché mortel descendent *in infernum*. Le pape Pie VI, dans la bulle *Auctorem fidei*, est un peu plus explicite; il repousse comme injurieuse aux écoles catholiques la doctrine qui rejette comme une fable pélagienne *locum illum inferorum quem limbi puerorum nomine fideles passim designant*. Denz.-Bannw., n. 1526.

Dans la perspective de la théologie scolastique, ce lieu des limbes fait partie de l'*infernus* : au-dessus de nous le ciel des élus, au-dessous, dans les profondeurs de la terre, l'enfer au sens de régions inférieures.

Les Pères et les théologiens n'ont pris conscience de la distinction des lieux au sein de l'enfer qu'après avoir pris conscience de la distinction des états des âmes qui y habitent. L'antiquité distinguait deux zones dans l'enfer : la zone inférieure, celle des damnés, et la zone supérieure, celle qui avait été le séjour des justes jusqu'à la venue du Christ. Dès que les scolastiques distinguèrent nettement la différence des états entre les enfants morts sans baptême et les damnés, ils essayèrent de se représenter les séjours différents attribués à ces âmes. C'est ainsi qu'Albert le Grand place le *limbus puerorum* au-dessus du *limbus patrum*, mais dans une région supérieure à l'enfer des damnés. *Opera*, édition citée, t. XXX, col. 503.

Saint Thomas, en partant du principe de la proportionnalité du lieu à la peine et à la faute des âmes qui l'habitent, établit la probabilité d'un lieu distinct pour le séjour de ceux qui meurent avec le seul péché originel. *Sicut actuali peccato debetur pœna temporalis in purgatorio, ita et originali peccato debebatur pœna temporalis in limbo patrum, et æterna in limbo puerorum. Si ergo infernus et purgatorium non sunt idem, videtur quod nec limbus puerorum et limbus patrum sunt idem*. *In IVum Sent.*, Dist. XLV, q. I, a. 2.

En quoi consiste la distinction entre le *limbus patrum* et le *limbus puerorum?* Ces deux réceptacles diffèrent selon la qualité de la récompense et de la peine qu'on y reçoit. *Limbus patrum et limbus puerorum absque dubio differunt secundum qualitatem præmii et pœnæ : pueris enim non adest spes beatæ vitæ quæ patribus in limbo aderat in quibus etiam lumen fidei et gratiæ refulgebat*. Quant à la situation du lieu, elle est probablement la même : *sed quantum ad situm loci, probabiliter creditur utrorumque idem locus fuisse; nisi quod requies beatorum adhuc erat in superiori loco quam limbus puerorum sicut de limbo et inferno dictum est*. *Ibid.*, a. 2, sol. 2. — Ainsi, le *limbus puerorum* est un lieu contigu d'une part à l'enfer des damnés qui est en dessous, et au *limbus patrum* qui se trouve au dessus de lui. Avec beaucoup de prudence, saint Thomas ne donne cette géographie de l'au-delà que comme probable; en fait, il ne faut jamais oublier que de cette

géographie nous n'avons ni révélation ni connaissance expérimentale; les théologiens sur ce point ne peuvent apporter que des déductions fondées, d'une part, sur l'idée mystérieuse de la localisation des âmes séparées et, d'autre part, sur le principe de proportionnalité qu'on suppose exister entre la peine et le lieu. Aussi l'ensemble des théologiens contemporains sont-ils de plus en plus réservés sur cette question.

4° *Habitants des limbes.* — Ce sont tous ceux, quels qu'ils soient, qui meurent avec le seul péché originel. Cela ressort des documents du magistère cités plus haut qui mettent toujours dans une catégorie à part ceux qui meurent *avec le seul péché originel.* Quels sont-ils? Ce sont tout d'abord, selon l'enseignement traditionnel, les enfants morts sans baptême, ce sont aussi, selon l'avis commun des théologiens, les *amentes* ou *insensati*, non baptisés, ces pauvres créatures humaines en qui, d'une façon anormale, soit par hérédité, soit par maladie, la raison a été complètement et perpétuellement obscurcie, et qui, au point de vue intellectuel et moral, sont assimilables aux enfants.

Faut-il y joindre les adultes demeurés infidèles matériellement plutôt que formellement, adultes quant à l'âge, quant au développement physique et même quant à un suffisant discernement des choses temporelles et humaines, mais non quant à la raison supérieure et au *dictamen* de la conscience? — Le cardinal Billot le pense et le démontre, voir *Études*, 20 août, 5 et 20 décembre 1920, 5 mai et 20 novembre 1921, 5 septembre 1922. S'il existe, pense-t-il, des adultes d'âge, ne le devenant jamais de raison et de conscience, des hommes vivant dans l'ignorance invincible de Dieu, mis par conséquent dans l'incapacité absolue d'opter entre le bien et le mal, sans qu'il y ait de leur faute, simplement à raison des circonstances qui les ont empêchés d'arriver à l'éveil moral et religieux suffisant pour être adultes au sens complet du mot, ces adultes matériels, qui seront restés au spirituel en un état de perpétuelle enfance, seront incapables de péchés personnels, mourront avec le seul péché originel, par conséquent, devront, en stricte justice, partager le sort des êtres humains qui n'ont mérité ni le ciel, ni l'enfer.

Mais y a-t-il eu, y a-t-il en fait dans notre humanité une catégorie d'êtres de ce genre qui, excusés de tout péché personnel, ne sont point passibles des peines de l'enfer et vont aux limbes? Là est toute la question et il semble que les principes de la théologie doivent la faire trancher par la négative. Tout en faisant la part plus large que ne la fait le docte cardinal aux possibilités psychologiques de l'individu pour réagir sur son milieu et arriver avec l'aide de la grâce à la connaissance de Dieu, on reconnaîtra pourtant, avec le P. Harent, art. INFIDÈLES, t. VII, col. 1928, que « le système des *limbes* par assimilation des adultes païens aux enfants est vrai en ceci que, chez beaucoup de païens, l'éveil moral ou éveil de la raison supérieure est fort retardé par les circonstances extérieures, en sorte qu'un bon nombre meurent à divers âges sans y être arrivés. » Avec ce dernier auteur on appliquera, si on le juge bon, ce principe surtout aux populations très inférieures soit de la préhistoire, soit même de l'époque actuelle.

En vertu du principe traditionnel, fondé sur le dogme de l'universalisation du salut : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, il faut rejeter l'opinion des théologiens qui faisaient descendre aux limbes des enfants les infidèles vertueux. Les limbes ne sont pas le ciel naturel où sont récompensés les œuvres naturellement bonnes des infidèles. Dieu ne manque à aucune âme capable de vie morale et lui rend possible l'option entre le ciel et l'enfer. Voir art. INFIDÈLES, col. 1894.

En dehors des ouvrages signalés à l'art. BAPTÊME (*Sort des enfants morts sans*), voir Cardinal Billot, *Études*, 20 octobre 1919, 20 janvier, 5 avril, 20 août, 5-20 décembre 1920, 5 mai et 20 novembre 1921, 5 septembre 1922; Dr Stockum, *Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder*, Fribourg-en-B., 1923; Turmel, *Histoire du dogme du péché originel*, Mâcon, 1904, parue d'abord dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1900 à 1904.

A. GAUDEL.

LIN (Saint), successeur immédiat de saint Pierre sur le siège de Rome. — Une tradition très ancienne, puisqu'elle se trouve déjà dans saint Irénée, *Cont. hæres.*, III, III, *P. G.*, t. VII, col. 849, place Lin en tête de la liste des papes, désigné qu'il a été par les apôtres Pierre et Paul : Θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακαρίοι ἀπόστολοι τὴν Ἐκκλησίαν, Λίνῳ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν. Eusèbe qui cite ce passage d'Irénée, *H. E.*, V, VI, note aussi « qu'après le martyre de Paul et de Pierre, Lin, le premier, obtint la charge épiscopale de l'Église des Romains ». *H. E.*, III, II, *P. G.*, t. XX, col. 216. Toutes les listes épiscopales romaines, à commencer par le catalogue libérien, s'accordent sur ce même point, sauf d'insignifiantes exceptions ; le chiffre de douze ans d'épiscopat qu'elles accordent aussi à peu près toutes à Lin peut également être ancien et remonter aux calculs de Jules Africain. Quant aux dates consulaires fournies par le catalogue libérien et qui passeront dans les rédactions successives du *Liber Pontificalis*, elles méritent plus difficilement créance. Lin aurait siégé du consulat de Saturninus et Scipion (56) jusqu'à celui de Capiton et de Rufus (67). Ces dates ont pu être imaginées au moment où, sous l'influence des *Clémentines*, on a voulu considérer saint Clément comme le premier successeur de Pierre. Pour concilier cette donnée avec la vieille tradition qui mettait Lin en tête de la liste épiscopale romaine, on eut l'idée de faire de Lin et de Clet deux coadjuteurs ordonnés par saint Pierre pour faire de son vivant les fonctions ecclésiastiques, tandis que l'apôtre se réservait la prédication. Voir *Liber Pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 118, et cf. Rufin, *Præfat. ad Recognitiones*, *P. G.*, t. I, col. 1207. C'est en ce sens qu'il faut interpréter ces mots de la notice de Lin : *Hic ex præcepto beati Petri constituit ut mulier in ecclesia velato capite introiret. Lib. Pont.*, p. 121. « Lin, dit Duchesne, agit comme vicaire de saint Pierre, et du vivant de l'apôtre. »

Irénée, et Eusèbe à sa suite, assimilent Lin au Λῖνος dont saint Paul envoie les salutations à Timothée, II Tim., IV, 21; est-ce conjecture, est-ce tradition ? On ne sait d'ailleurs absolument rien sur l'épiscopat de Lin. Fut-il martyr ? ni Irénée, ni Eusèbe ne le disent, et il est vraisemblable que la première édition du *Liber Pontificalis* ne le disait pas davantage; c'est plus tard que s'est introduite la mention *martyrio coronatur*. La *Depositio martyrum* qui se trouve dans le *Chronographe de 354* ne le signale pas, ni non plus le *Martyrologe hiéronymien*. — Le nom de Lin se lit en tête d'un des remaniements latin des *Actes de Paul* et des *Actes de Pierre*. Il n'y a aucun fond à faire sur cette attribution.

Liber Pontificalis, édit. Duchesne, p. LX et LXI, 2, 3, 14-41, 52-53, 121. Sur la chronologie des premiers papes, J.-B. Lightfoot, *The apostolic Fathers*, 1re partie, *S. Clément*, Londres, 1890, t. I, p. 201-345; Harnack, *Die Chronologie*, t. I, Leipzig, 1897, p. 70-202. — Sur le Pseudo-Linus, voir L. Vouaux, *Les Actes de Paul*, Paris, 1913, p. 22, 23 et *Les Actes de Pierre*, Paris, 1922, p. 134-140; cf. aussi l'art. *Linus* du *Dictionary of christian biography*, t. III, p. 726-729.

É. AMANN.

LINDANUS (VAN DER LINDEN), **Guillaume-Damase**, controversiste catholique, évêque de Ruremonde, puis de Gand (1525-1588).

I. Vie. — Né à Dordrecht d'une famille riche, il étudia les humanités à Louvain, puis, désireux de se perfectionner dans la connaissance de l'hébreu et du grec, il vint à Paris, où il fut au Collège royal (Collège de France), l'élève de Mercier et de Turnèbe. De retour à Louvain, il reprit les études de théologie, fut promu licencié en 1552, après avoir reçu la prêtrise. Nommé professeur à l'Université de Dillingen tout récemment créée, il y enseigna l'Écriture sainte, mais, au bout de trois ans, il rentra à Louvain, où il prit le bonnet de docteur en 1556. L'évêque d'Utrecht ne tarda pas à l'appeler auprès de lui et le nomma vicaire général à Leeuwarden, tandis que le roi d'Espagne, Philippe II, l'appelait au conseil ecclésiastique des Pays-Bas et lui confiait les fonctions d'inquisiteur de la foi. Peu de temps après, le souverain le désignait pour le siège épiscopal de Ruremonde qu'il venait de fonder, et Van der Linden était sacré à Bruxelles en avril 1562. Très activement mêlé au mouvement de la contre-réforme dans les Pays-Bas, le nouvel évêque fut aussitôt en butte, de la part des protestants, aux plus rudes persécutions, et ne put guère résider dans sa ville épiscopale. On le trouve à Rome en 1578, où il se lie d'amitié avec Baronius; la même année, il est en Espagne; à Rome une seconde fois en 1584 et pour un assez long séjour. Finalement, en 1588, il fut nommé à l'évêché de Gand, laissé vacant depuis 1575 par la mort de Corneille Jansénius. Il n'y fit qu'une courte apparition, et mourut au bout de trois mois, 3 novembre 1588.

II. Œuvres. — Van der Linden est l'un des écrivains ecclésiastiques les plus féconds et l'un des plus habiles controversistes du XVIe siècle. L'énumération de ses œuvres dans la *Biographie nationale de Belgique* ne comprend pas moins de soixante numéros. Si l'on veut mettre un peu d'ordre dans cette abondante littérature, on pourra distinguer les catégories suivantes :

1° *Travaux scripturaires.* — 1. *Questions d'introduction.* — *a*) *De optimo genere interpretandi Scripturas libri III, sive undenam solida Scripturarum sacrarum veritas sensusque germanus ac verus nunc temporis sit petendus, an ex hebraica quam dicunt veritate, num fontibus græcis hauriendus, an vulgata potius editione latina quærendus, uti in concilio Tridentino dudum definiebatur*, Cologne, 1558; justification du décret de Trente sur la Vulgate, mais où l'élève de Mercier et de Turnèbe se révèle par de très fines remarques sur les imperfections du texte latin. — *b*) *Cur necessaria sit sacrorum Bibliorum castigatio, ad Gregorium XIII;* inédit, revient sur l'idée que la correction de la Vulgate s'impose. — *c*) *Hebraicæ quæstiones ;* même sujet. — *d*) *De victoria Christi contra Judæos et judaisantes Bibliorum interpretes.* — 2 *Commentaires.* — Ils sont fort nombreux, et combinent d'une manière heureuse la critique textuelle et l'explication mystique : *a*) *Paraphrasis et castigationes in psalmum* CXVIII *cum isagoge et oratione parascevastica in eumdem.* — *b*) *Psalterium vetus a sexcentis mendis repurgatum et de Græco atque Hebræo fonte illustratum*, Anvers, 1567, 1568. — *c*) *Paraphrasis in psalmos triginta priores*, Anvers, 1573, dédié à Philippe II. — *d*) *Paraphrasis in psalmos ad laudes antelucanas decantari solitos*, Anvers, 1573. — *e*) *Paraphrasis in septem psalmos pænitentiales*. Cologne, 1610. — *f*) *Paraphrasis in psalmum LXVII*, Exsurgat Deus. — *g*) *Paraphrasis in Cantico Canticorum cum annotationibus variarum lectionum et trium linguarum.* — *h*) *Mysticus Aquilo sive declaratio vaticinii Jeremiæ prophetæ* : ab aquilone pandetur omne malum (Jerem., I, 14), Cologne 1580; cet écrit touche davantage à la polémique, et réfute les fausses interprétations de l'Écriture sur lesquelles s'appuyaient les novateurs.

2° *Controverse.* — C'est en ce genre surtout que s'est exercé Lindanus, et il l'a fait en général avec un grand souci d'exactitude et avec une modération relative qui, à cette époque, a bien son prix. On peut ranger ses écrits de controverse sous les rubriques suivantes.

1. *Les fondements de la foi.* — *a*) *Panoplia evangelica sive de verbo evangelico libri V*, Cologne, 1560, souvent réédité; c'est l'œuvre capitale de Lindanus, dont le sous-titre décrit exactement l'objet : « où l'on montre par les écrits des prophètes et des apôtres le véritable caractère de la parole évangélique, où l'on explique les Pères, où l'on traite de la parole de Dieu écrite et non écrite, des traditions vraiment apostoliques, qu'il faut recevoir bien que non écrites avec la même foi, où ce verbe de Dieu non écrit, mais transmis, est défendu contre les traits empoisonnés des ennemis de l'Église de Jésus-Christ. » Ce livre suscita de nombreuses répliques de la part des protestants, spécialement de Martin Chemnitz. Vander Linden avait d'abord songé à intercaler dans sa *Panoplie* des réponses de détail aux critiques ainsi faites. Puis, se ravisant, il publia séparément sa réponse sous le titre : — *b*) *Stromatum libri III pro variis sacros. concilii Tridentini decretis ac potissimum de suscipiendis una cum divina Scriptura etiam apostolicis traditionibus*, Cologne, 1575 — *c*) *Diatriba analytica de vera Jesu Christi apud Romanos Ecclesia contra Wittenbergenses*, Cologne, 1572, elle est partiellement reproduite dans Rocaberti, *Bibliotheca maxima pontificia*, t. XX, p. 463-477.

2. *Discussions des formulaires protestants.* — Van der Linden suivit de très près l'évolution qui se manifesta de bonne heure au sein du protestantisme, et qui amena des contaminations entre les différents formulaires de foi; il est, si l'on peut dire, un des premiers historiens des « variations » : *a*) *Apologeticum ad Germanos pro religionis catholicæ pace atque solida Ecclesiarum in vero Christi Jesu evangelio concordia*, Anvers, 1568, appel à l'union entre chrétiens, où l'auteur s'efforce de montrer qu'il serait possible de trouver un terrain d'accord entre catholiques et protestants; la seconde partie aurait dû être une pressante exhortation aux évêques d'Allemagne à prendre en main la cause de la réforme de l'Église, ce qui serait le vrai moyen de ramener la nation à l'unité de foi. Mais, remarquant deux ans plus tard les infiltrations calvinistes dans les nouvelles formules dogmatiques qui se succèdent durant les années suivantes, il remanie son apologétique et lui donne sa forme définitive : *Apologeticon libri III ad Germanos pro concordia cum catholica Ecclesia contra novam protestantium confessionem Augustanam ex lutherana calvinizantem*, Anvers, 1570, t. II, 1578. — *b*) D'inspiration analogue est la *Réfutation de la Confession d'Anvers*, en flamand, 1566 et l'*Apologie* de ce même ouvrage, aussi en flamand, 1566 — *c*) Mais l'ouvrage capital en ce genre de Lindanus est la *Concordia discors, sive quærimonia catholicæ Christi Jesu Ecclesiæ ad illustrissimos S. Romani imperii principes, et alios ad unum omnes, nomine semi-christianæ confessionis suæ Augustanæ temere gloriantes, qua liquido ipsis demonstrat simulatam ac vere personatam ipsorum Concordiam anno 1580 initam, non solum viros facere antichristianos, sed et minime solidis immo asystatis adeoque pugnantibus niti fundamentis; inserta est censuræ doctissimi viri Jeremiæ patriarchæ Constantinopolitani de Confessione Augustana epitome, qui illam gravissimorum plus minus XXXIII errorum catholicæ fidei concorditer condemnat*, Cologne, 1583. Le livre a été composé après l'apparition de la *Formule de Concorde* publiée par les luthériens en 1580, et où l'on s'efforçait de concilier les tendances diverses des écoles évangéliques. Van der Linden n'a pas de peine à montrer ce que vaut ce replâtrage. Quant à la condamnation portée contre la Confession d'Augsbourg par le patriarche de Constantinople, Jérémie II,

voir t. VIII, col. 886 sq., l'évêque de Ruremonde en a bien saisi l'importance. Signalons enfin le catalogue qu'il donne à la fin de son livre des divers remaniements et apologies de la susdite confession. Encore déclare-t-il que son dénombrement est incomplet, la bibliothèque, où il en avait rassemblé la collection, ayant été pillée par Guillaume de Nassau. — *d*) Dans le même genre rentrent enfin des travaux d'ordre plutôt historique : *Tabulæ grassantium passim hæreseon anascevasticæ atque analyticæ*, Anvers, 1558, 1562, Cologne, 1578; *Acta colloquiorum religionis per Germaniam conciliandæ causa habitorum potissimum anno 1530, Augustæ, 1540, Ratisbonæ, 1557, Wormatiæ*, inédit; *Discours en forme de dialogue ou histoire tragique en laquelle est vraiment dépeinte et décrite la source, origine, cause et progrès des troubles, mus par Luther, Calvin et leurs conjurés et partisans contre l'Eglise catholique*, Paris, 1566, et aussi en flamand. Bruges, 1567.

3. *Controverses sur des points de détail.* — *a*) *Responsio pro vero ac vivo Christi corpore in sancta eucharistia adversus J. Campani blasphemias*, Cologne, 1575. — *b*) *De apostolico virginitatis voto atque evangelico sacerdotum cœlibatu libri V*, Cologne, 1577, 1580. — *c*) *Contra carnivoras*, 1580, justification des préceptes ecclésiastiques relatifs à l'abstinence. — *d*) *Missa apostolica, seu Liturgia S. Petri apostoli cum annotationibus et apologia pro eadem*, Anvers, 1588, Paris, 1525; ce traité est reproduit dans la *Bibliotheca Patrum*, t. II, p. 14 sq. — *e*) *Pro decreto concilii Tridentini de purgatorio, contra IVum tomum Examinis Chemnitii in idem Concilium Tridentinum*, inédit. — *f*) *Epistola apologetica pro concilio Tridentino, qua respondetur præfationibus Chemnitii, in suos Examinis IIIum et IVum tomos*, inédit. — *g*) *Romanum pontificem vere ac merito appellari universalem episcopum Ecclesiæ Christi*, inédit. — *h*) *Christomachia calvinistica qua nunc Satanas christianos conatur semi-Turcas facere*, Cologne, 1584. — *i*) *Decuriæ locorum ab hæreticis nostri sæculi in Patribus qui edendis aut pervertendis depravatorum*, inédit. — *j*) Un dernier ouvrage est d'inspiration plus sereine et plus strictement historique : *Tabulæ naufragii Nicæni ubi aurea ss. canonum et actorum Nicænorum fragmenta ex variis veterum Patrum scriptis repræsentantur*, inédit.

3° *Œuvres pastorales.* — Sans parler des sermons publiés soit en flamand, soit en latin, parmi lesquels une *Oratio synodica habita in synodo Ruræmondensi, de officio pastorum*, d'un catéchisme édité lui aussi dans l'une et l'autre langue, d'opuscules de piété destinés, soit aux étudiants de Dillingen, soit aux fidèles, soit aux clercs, de tracts de propagande, généralement en flamand, il faut signaler : 1. *Des traités de spiritualité : De sapientia Christi ad Sophiam Lindanam, sanctimonialem Jesu Christi sponsam*, Anvers, 1567; *Speculum sacerdotale, sive meditationes quibus se sacerdotes quotidiano præparent sacrificio*, Cologne, 1575. — 2. *Des dialogues* sur les questions religieuses qui sont peut-être la partie la plus curieuse de l'œuvre de Van der Linden, les uns plutôt combatifs, les autres consacrés à l'exposition tranquille de tel point de la vie religieuse : *Dubitantius, dialogus de origine sectarum hujus sæculi*, Cologne, 1571 ; *Ruewardus, dialogus de animi tranquillitate, quo sectarii omnes ex suismet principiis ad catholicam revocantur Ecclesiam*, Cologne, 1567; traduction allemande à Cologne 1563; plusieurs éditions latines postérieures; *Eusebius sive de fugienda impænitentia et de ingredienda serio angusta vitæ evangelicæ via, ad clericos Ecclesiæ catholicæ; Theophilus sive de officio pii viri, contra Cassandrum.* — 3. Enfin il faut signaler un recueil de lettres qui semble être resté inédit : *Epistolarum libri tres, politicarum, theologicarum et miscellanearum.*

Lindanus a aussi édité les œuvres de Ruard Tapper (voir ce mot).

Une *biographie* presque contemporaine de Lindanus a été rédigée par le chartreux Arnold Havens dans le *Commentarius de erectione novorum in Belgio episcopatuum*, Cologne, 1609. — Notices littéraires dans : Aubert Le Mire (Miræus), *Elogia Belgica sive illustrium Belgii scriptorum vitæ*, Anvers, 1609, p. 11, 12; A. Possevin, *Apparatus sacer*, Cologne, 1608 t. I, p. 705, 706; Valère André, *Bibliotheca Belgica*, Louvain, 1643, p. 323-327; Ellies du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, 2e édit., Amsterdam, 1710, t. XVI, p. 137, 138, où l'on trouvera une analyse complète de la *Panoplia*; Foppens, *Bibliotheca Belgica*, Bruxelles, 1739, t. I, p. 410-413; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 187-189; E. Varenberghe, art. *Lindanus* dans *Biographie nationale de Belgique*, t. XII, Bruxelles, 1892, col. 212-216.

É. Amann.

LINEK Mathias, jésuite, né à Prague en 1722, consacra près de quarante ans de sa vie à l'étude et à l'enseignement de la philosophie et de la théologie. Il mourut à Prague en 1784 avec la réputation d'un remarquable professeur et d'un théologien de science profonde et sûre. Il a laissé de nombreux travaux qui intéressent surtout l'enseignement : *Commentationes theologicæ de legibus*, Prague, 1764; *De Verbi divini incarnatione*, Prague, 1765; *De sacramentis*, Prague, 1766; *De Pænitentia, ibid.*, 1767; *De Deo uno et trino, ibid.*, 1768; *De præcipuis operibus divinis, ibid.*, 1769; *De gratia, ibid.*, 1770.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1843 sq; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V *a*, col. 264.

P. Bernard.

LINGEN Burchard, jésuite hollandais, né à Zwolle en 1661, enseigna longtemps la philosophie et la théologie à Trèves et à Cologne, où il mourut en 1713. Son *Cursus philosophicus*, Cologne, 1705, qui eut plusieurs éditions, essentiellement scolastique, traite également toutes les questions philosophiques agitées au XVIIIe siècle.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 1845; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 642.

P. Bernard.

LINGES SACRÉS. — On entend par linges sacrés proprement dits, le corporal, la pale et le purificatoire. Ce sont les linges dont on fait usage au saint sacrifice et qui ont avec les saintes espèces un contact plus immédiat. I. Origine. — II. Discipline actuelle.

I. Origine. — Selon toute vraisemblance, le premier corporal fut la nappe qui couvrait la table où Jésus-Christ célébra la Cène. Les plus anciens autels où le sacrifice eucharistique fut ensuite offert portaient aussi un linge étendu sur lequel les dons divins étaient déposés : quoique durant la période primitive toute description détaillée, toute mention formelle nous manquent, on ne peut guère en douter. Le *Liber pontificalis*, dans la notice qu'il lui consacre, attribue au pape Sylvestre († 335) un décret d'après lequel le sacrifice de l'autel devra être offert non sur la soie ou la pourpre, mais sur le lin, en souvenir du blanc linceul qui servit à ensevelir le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Si elle ne donne pas de renseignements sur le temps de Sylvestre, cette notice témoigne au moins de l'usage du temps où elle fut rédigée. Une lettre de saint Isidore de Péluse au comte Dorothée mentionne également le corporal, qu'il rapproche du suaire du Christ. *Epist.*, I, 123, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 93. L'*expositio brevis* de l'ancienne liturgie gallicane de Saint-Germain de Paris signale, en outre, que le corporal où l'oblation était déposée était de pur lin comme les linges qui enveloppèrent le corps du Seigneur au milieu des aromates. *P. L.*, t. LXXII, col. 93. Un texte intéressant est celui de saint Optat de Milève, vers 375 : *Quis fidelium nescit in peragendis mysteriis ipsa ligna linteamine cooperiri ? De schismate donat.*,

VI, I, *P. L.*, t. XI, col. 1067 B. Il ne semble pas que le corporal se distingue alors de la nappe et qu'il ait déjà les dimensions très réduites qu'on lui voit de nos jours. Voir dom Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. III, col. 2986, 2987.

Le corporal, bien que désigné parfois nommément, n'est pas distingué davantage des linges de l'autel, *linteamina altaris*, dans les divers *Ordines* romains de la fin du VIIIe ou du commencement du IXe siècle. Nous lisons dans un *Ordo* du ms. de Saint-Amand : *expanditur corporale super altare a diaconibus.* D'après le sacramentaire gélasien, c'est durant les cérémonies de la dédicace des églises, pratiquée selon le rite romain ou le rite gallican, que l'évêque bénissait, en même temps que les vases sacrés et par une prière spéciale, les linges de l'autel. Nous lisons, dans le sacramentaire d'Angoulême : *Post hæc benedicit lenteamina vel vasa templi :* de même dans le sacramentaire de Drogon, évêque de Metz : *Inde benedictio linteaminum et aliorum indumentorum necnon et vasorum sacro ministerio usui apta* (sic). Voir Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1889, p. 392 et 398; Appendice. 1°, 2°, 3°.

II. Discipline actuelle. — Depuis un temps immémorial, les linges sacrés sont l'objet d'une réglementation liturgique minutieuse. Elle se rapporte à la matière dont on les confectionne, à la bénédiction spéciale qu'ils requièrent, aux cas où il sont d'un usage obligatoire, au respect qu'on leur doit et à l'état de propreté dans lequel on est tenu de les maintenir.

1° *Matière.* — Le *corporal*, tel que le prescrit la rubrique, *Rit. serv.*, I, n. 1, et destiné à recevoir le corps de Notre-Seigneur ou les vases sacrés qui le renferment, doit être de lin (ni le chanvre ni le coton ne sont autorisés), complètement blanc, et non tissu de soie ou d'or au milieu. La prescription s'explique par la raison mystique du blanc linceul qui enveloppait le corps du Sauveur. Le corporal est ourlé tout autour. On tolère pourtant une dentelle qui lui sert de bordure. Il est de forme carrée et mesure à peu près 50 centimètres de côté. On peut y mettre une petite croix à deux doigts du bord sur le devant. D'ordinaire et pour plus de commodité, les corporaux sont empesés de façon à être bien consistants — La *pale*, qui était primitivement une réduction du corporal, ou même une portion du corporal que l'on ramenait sur le calice, sert à couvrir le calice qui contient le Précieux Sang. Elle doit être de toile de lin. Elle représente un simple carré de toile double, empesée et consistante, et mesure habituellement de 15 à 20 centimètres de côté. On obtient encore plus de consistance et de tenue en introduisant entre les deux pièces dont la pale se compose, un mince carton. Quoiqu'une grande simplicité soit préférable, on a pris l'habitude chez nous de couvrir la partie supérieure de la pale de fines broderies d'or ou de soie. La Congrégation des Rites tolère ces ornements pourvu qu'ils n'aient rien de funèbre. — Le *purificatoire* est ainsi nommé parce qu'il sert à essuyer le calice où le prêtre a communié sous l'espèce du vin, après les deux ablutions prescrites. Il se fait de toile plus forte que le corporal, ou de lin ou de chanvre fin, *ex pura et candida tela*, dit le rituel romain. Il mesure à peu près 50 centimètres de long; on se borne à l'ourler et à marquer au milieu une petite croix rouge ou bleue.

2° *Bénédiction.* — Une bénédiction est prescrite pour le corporal et la pale; elle est réservée à l'évêque ou au prêtre que l'évêque a délégué. La bénédiction du purificatoire n'est pas de précepte; il est mieux pourtant de le bénir, en même temps que la nappe d'autel ou séparément, mais en usant des mêmes oraisons que pour la nappe et en substituant au terme *altare* le mot *calix*.

3° *Nécessité.* — Pour la célébration de la messe, un corporal et une pale régulièrement bénits et un purificatoire sont exigés. Les théologiens observent communément qu'un prêtre commettrait une faute mortelle s'il célébrait sans un corporal régulièrement bénit; ils n'exceptent que le cas d'urgente et grave nécessité. Le péché serait moins grave, et il faudrait pour en excuser une raison moins considérable, si la pale ou le purificatoire manquaient; car ni l'une ni l'autre n'ont avec les saintes espèces un contact immédiat. Comme le corporal est destiné à recevoir le corps de Notre-Seigneur ou les vases sacrés qui le renferment, on ne peut se dispenser de mettre dans le tabernacle un corporal pour supporter le ciboire contenant les saintes espèces, ni de placer un corporal sous l'ostensoir exposé à l'adoration des fidèles. Et cette règle est préceptive et non pas seulement directive et *ad libitum.* S. C. Rit., 27 février 1847.

4° *Respect et état de propreté et de conservation.* — Tel est le respect dû aux linges sacrés qui ont servi au saint sacrifice, que personne, en dehors des clercs et des personnes qui en ont la charge, n'est autorisé à les toucher, si au préalable ils n'ont été passés à l'eau. *Codex*, can. 1306, § 1. Le Code défend également de confier à des laïques, même religieux, pour qu'ils les lavent, les corporaux, les pales et les purificatoires qui ont été employés à la célébration de la messe, s'ils n'ont été purifiés d'abord pas un clerc dans les ordres majeurs; l'eau de cette première lotion devra être jetée dans la piscine ou, à son défaut, dans le feu. *Ibid.*, 1306, §. 2. — Il est nécessaire de veiller à ce que les linges sacrés soient conservés propres et en bon état. On ne pourrait excuser d'une faute grave un prêtre assez négligent pour employer au saint sacrifice un corporal et une pale malpropres, tels qu'on aurait honte de s'en servir à une table commune. La nécessité seule, comme serait le devoir de célébrer un jour d'obligation, autoriserait un prêtre, surtout un prêtre de passage, à en user. Ce qui est vrai de linges sacrés malpropres, l'est aussi de linges sacrés usagés, troués. Si un corporal, en particulier, l'était au point de ne pouvoir plus recevoir la sainte hostie et le calice, ou au point de laisser échapper les parcelles consacrées, il perdrait sa bénédiction.

On consultera utilement les manuels de théologie au chapitre des rites à observer dans la célébration de la messe, ainsi que les manuels de liturgie.

A. Thouvenin.

LIPSE Juste, humaniste et publiciste flamand (1547-1606). — I. Vie. — Ce personnage qui occupe une place fort considérable dans l'histoire de l'humanisme n'a touché qu'accidentellement à des questions d'ordre théologique. On ne trouvera donc ici ni une étude détaillée de sa vie, ni une liste complète de ses ouvrages, ni une appréciation de son rôle littéraire et de son influence, mais seulement ce qui est indispensable pour comprendre la querelle théologico-politique à laquelle il fut mêlé.

Né à Overyssche, près de Bruxelles, le 18 octobre 1547, d'une famille catholique, il a fait ses humanités chez les jésuites de Cologne, et a même manifesté l'intention d'entrer dans la Compagnie. Rentré en Belgique, il se livre avec ardeur à l'étude de la philologie latine, obtient par un écrit qu'il compose à dix-neuf ans la protection du cardinal de Granvelle qu'il accompagne à Rome de 1567 à 1570. Louvain, où il retourne, ne lui ayant pas offert les avantages qu'il espérait, il se rend à Vienne, où la fortune ne lui sourit pas mieux, puis à Iéna où il entre en 1572 comme professeur de lettres latines à l'Université. Cet établissement étant strictement confessionnel, Lipse n'a pu y pénétrer qu'en donnant des gages au luthéranisme. Il a sans doute professé extérieurement le protes-

tantisme. Est-il allé plus loin ? a-t-il attaqué ouvertement le catholicisme ? Cela est au moins douteux, et l'authenticité des discours publiés sous son nom par des ennemis ne paraît pas absolument prouvée. Iéna, d'ailleurs, ne retint pas longtemps Juste Lipse. En 1575, après s'être marié à Cologne, il rentre en Brabant; en 1576, il enseigne l'histoire à Louvain; mais en janvier 1578, après les succès du duc d'Albe, il juge plus prudent, étant donnés les soupçons que laissait son séjour à Iéna, de passer à Leyde, où le 8 avril 1578 il est nommé professeur de littérature latine.

En ce pays, dans cette université calviniste, il s'accommode de la religion reformée. Mais peut-être sembla-t-il un peu tiède aux ministres qui avaient dans les Provinces-Unies, une assez considérable influence. Le bruit qui se fit autour de son livre intitulé : *Politicorum libri sex*, paru en 1583, où il touchait, c'était la première fois, à la question religieuse, n'était pas fait pour lui rendre agréable le séjour de la Hollande. Peut-être aussi son esprit était-il troublé par des scrupules d'ordre religieux. En 1591, simulant un voyage d'études, il se rend à Mayence et se réconcilie, dans le collège des jésuites de cette ville, avec l'Église catholique. Il n'y a pas, ce semble, à mettre en doute la sincérité de sa conversion. Cette démarche lui permit d'ailleurs de rentrer à Louvain où il est nommé, en septembre 1592, professeur d'histoire. Mais il va sans dire que certains membres de cette université profondément catholique suspectaient plus ou moins la sincérité du nouveau converti. Cette circonstance l'amena à donner du *Politicorum* et du *De una religione* une nouvelle édition. De même, quand parut à Zurich en 1600 un de ses principaux discours d'Iéna, le *De duplici concordia*, resté jusqu'alors inédit, et que Melchior Goldast eut la malice de publier, Lipse se trouva-t-il quelque temps dans l'embarras. Ses ouvrages sur deux pèlerinages de la sainte Vierge situés dans les environs de Louvain, celui de Halle (Hainaut) et celui de Montaigu (Brabant), s'ils n'ont pas été directement inspirés par le désir de couper court à toute polémique sur la sincérité de son catholicisme, témoignent au moins des sentiments de piété très profonds que nourissait l'auteur à l'endroit de la Mère de Dieu. Ils sont de 1604 et de 1605; Juste Lipse, mourait le 24 mars de l'année suivante, assisté dans sa dernière agonie par le jésuite Lessius.

II. Œuvres. — L'œuvre considérable de Lipse (elle comporte 4 vol. in-f°) est principalement d'ordre philologique. Outre plusieurs éditions critiques d'auteurs latins, il a donné de nombreux et volumineux traités sur les institutions tant publiques que privées des Romains (Il n'a pas touché à la philologie grecque dont il savait mal la langue). A ce genre de travaux se rattache un traité qui, en son temps, eut quelque intérêt pour les ecclésiastiques : *De cruce libri tres ad sacram profanamque historiam utiles*, qui parut en 1593, *Œuvres complètes*, édit. d'Anvers, 1637, t. III, p. 637, étude de détail sur le supplice de la croix dans l'antiquité. — Très versé dans l'étude de Sénèque, Lipse avait composé, dès 1583, un *De constantia libri duo, qui alloquium præcipue continent in publicis malis*, *Œuvres*, t. IV, p. 365-420, où il adaptait au langage chrétien les principes du philosophe romain. La raison nous enseigne que les calamités publiques envoyées par la Providence doivent être subies avec *constance*, comme nécessaires et inéluctables, personne ne pouvant s'échapper au *Fatum*, c'est-à-dire au décret de Dieu, cf. l. I, c. XIV-XV, XVII-XXII; mais comme Dieu agit avec le concours des volontés humaines, nous devons nous opposer de toutes nos forces aux malheurs de la patrie. Beaucoup plus tard et presque à la veille de sa mort, Juste Lipse composera *Manuductionis ad stoicam philosophiam libri III, L. Annæo Senecæ aliisque scriptoribus illustrandis*, publiés en 1604, *Œuvres*, t. IV, p. 421-621 comme préface à une édition de Sénèque qui parut en 1605. Cet ouvrage considérable a certainement beaucoup contribué au regain de faveur dont jouira au début du XVIIe siècle la philosophie antique. Mais ces études de pure érudition ne touchent que très indirectement au domaine théologique.

Au contraire, un traité de politique achevé en 1589 aborde directement le problème de la tolérance religieuse qui avait, à ce moment tant de raisons de se poser, *Politicorum sive civilis doctrinæ libri sex qui ad principatum maxime spectant*, Anvers, 1589, Francfort, 1591. (Il est important de noter les éditions car, à partir de 1593, l'auteur a modifié quelques propositions importantes. Je suis ici l'édition de 1591). — C'est une sorte de manuel du prince où chaque point de doctrine est appuyé par des citations d'auteurs anciens surtout de philosophes et d'historiens latins, mais au besoin de Pères de l'Église. Il n'y a pas à insister sur les trois premiers livres, qui traitent des vertus nécessaires aux chefs d'État, des diverses formes de gouvernement, du choix des conseillers et des administrateurs, ni sur les deux derniers particulièrement consacrés à la question militaire. C'est au début du l. IV qu'est posé, à propos de la prudence nécessaire au prince, le problème de la tolérance religieuse.

Fidèle à l'idéal de son époque, idéal que poursuivaient également catholiques et protestants, l'auteur commence par poser le principe que le premier devoir du souverain est de promouvoir le bien de la religion; non qu'il faille attribuer au prince un droit absolu sur les choses saintes, mais plutôt un devoir de surveillance, *non principi liberum in sacra jus, absit, sed inspectio quædam ; idque tuendi magis quam cognoscendi causa*, c. II, p. 94. Et la religion que le prince doit protéger, c'est la religion traditionnelle, au dire même de Cicéron : *tenenda ex ritu veteri*, p. 96. L'autorité devra tout faire pour maintenir l'unité religieuse : *Ergo firmiter hæc nostra sententia est : unam religionem in uno regno servari*, c. III. Mais si l'unité est troublée, faudra-t-il en toute circonstance punir les dissidents, et tous les dissidents ? Ce n'est point ici, fait remarquer Lipse, question de pure curiosité, dans l'état présent de l'Europe, où les troubles religieux ont semé partout la désolation, où des milliers d'hommes ont péri *per speciem pietatis*. Sans se dissimuler la gravité du problème qu'il aborde, Lipse prétend essayer une solution. Il distinguera ceux qui pèchent contre la religion en public, et ceux qui le font en particulier; en public, *qui et ipsi male de Deo receptisque sacris sentiunt et alios ad sentiendum per turbas impellunt ;* en particulier, *qui pariter male sentiunt sed sibi*. Pour les premiers, pour les fauteurs de trouble, pas de pitié, et pour prendre une expression familière aux médecins il ne faut reculer ni devant le fer, ni devant le feu, *clementiæ non hic locus*, et, comme dit Cicéron, *ure, seca ut membrorum potius aliquid quam totum corpus intereat*, p. 31. Mais peut-être le désordre est-il devenu tel qu'on ne puisse en punir les auteurs sans l'augmenter ? Alors il faut prendre conseil des circonstances, *tempora paulisper inspicere*, et sans doute user de tolérance afin de ne pas irriter le mal par des remèdes inconsidérés. Quant aux dissidents tranquilles, il ne semble pas qu'il faille les punir. *Hicne talis etiam puniendus ? Non videtur*. Peut-être non plus ne faut-il pas trop les rechercher : *Fortasse nec nimis inquirendus*. Les procédés d'inquisition ne servent qu'à engendrer l'hypocrisie. Et il y a à l'égard de ces pauvres gens une voie plus sûre :

Docendi ac ducendi. Parcourez par la pensée les contrées de l'Europe; vous verrez que ces jugements rigoureux que l'on a exercés ont plutôt ravagé que corrigé les cités, p. 99.

On voudra bien ne pas oublier qu'au moment où il écrit ces pages, Lipse est professeur à l'université calviniste de Leyde; mais il parle dans l'abstrait, sans se préoccuper de catholicisme, ni de protestantisme, et il semble bien qu'il faille toujours mettre à l'arrière-plan de son argumentation le fameux axiome, *Cujus regio, ejus religio,* qui a semblé inspirer longtemps sa conduite pratique. Les principes qu'il expose sont valables en terres catholiques comme en terres protestantes.

Pourtant ces paroles, qui, dans l'ensemble sont sages, ne seraient du goût ni de tous les catholiques, ni de tous les protestants. Parmi ces derniers, plusieurs qui avaient souffert pour leurs croyances, s'étaient faits les apôtres de la tolérance absolue. C'était le cas d'un certain Dirck Coornhert, qui riposta aux propositions de Lipse par un opuscule flamand, où, sous forme de dialogue, il plaidait la cause de la liberté de conscience la plus grande : *Proces vant Ketterdoden ende dwang der conscientien*, Gouda, 1590. Comment, disait-il, les protestants pourraient-ils réclamer dans les États entièrement protestants des dispositions pénales pour le maintien de l'unité religieuse, et considérer d'autre part comme martyrs les victimes du duc d'Albe ? Sans doute Lipse ajoute qu'il faut maintenir l'unité religieuse quand la religion est bonne; mais il lui faudrait préciser quelle est la bonne religion.

Cette mise en demeure ne laissait pas de mettre Lipse dans un grand embarras. Dès ce moment, sans doute, il songeait à rentrer dans le catholicisme; pourtant, s'il se déclarait ouvertement pour celui-ci, sa position à Leyde devenait intenable. Il se tira d'affaire en publiant un livre qui restait, comme le premier, dans le domaine de la théorie : *Adversus Dialogistam liber de una religione, in quo tria capita libri IV Politicorum explicantur,* Francfort, 1591. (Je citerai d'après cette édition ; il y a quelques différences notables dans l'édition des œuvres complètes). Reprenant mot par mot les attaques de son adversaire, Lipse ne fait guère en somme que rééditer, mais avec plus d'ampleur, les pensées développées dans la *Politique* ; et cette fois les arguments ne sont pas empruntés aux seuls auteurs anciens; les lois des empereurs chrétiens, la législation conciliaire, les citations patristiques viennent tour à tour appuyer le thèse de l'auteur. Qu'on ne prenne pas à la rigueur, dit-il, des termes comme ceux que j'ai employés. *Ure, seca,* ai-je écrit, mais qui connaît la phraséologie médicale ne manquera pas de voir ici une image, non un conseil à appliquer à la lettre. Quant à la question précise : « Quelle est la religion que doit maintenir le prince ? » Lipse s'en tirait prudemment : Il ne peut s'agir, à coup sûr, que de la religion chrétienne : *Nulla religio alia nisi unius Dei tenenda est, quæ est hæc? Christiana. Unde petimus ? e libris sacris. Et tenenda ex ritu veteri. Loc. cit.*, p. 46. Et que le *dialogiste* ne se hâte pas de triompher de ces derniers mots, comme si l'auteur de la *Politique* avait voulu par là incriminer les modifications religieuses apportées par la Réforme. Solennellement, Lipse s'adresse aux États généraux de Hollande à qui le livre est dédié et les adjure de bien comprendre ce qu'il a dit : *Retinere antiqua*, oui sans doute, mais avec cette restriction : *si proba.* Et il ajoute : « Je ne condamne donc point tout changement, il peut y avoir des abus à corriger. Qui le fera ? Ce ne seront point les particuliers, ni même le prince, sinon de l'avis de ceux que leur vie et leur doctrine rend aptes à le faire. C'est à quoi serviraient bien les conciles : *concilia huic rei utiliter reperta et crebrius quam nunc olim usurpata ; quorum proprie hoc munus, videre si quid in doctrina aut disciplina Ecclesiæ labat et revocare ac reducere ad veteres suos purosque fontes.*

Les États de Hollande lurent ici l'approbation de la Réforme et des divers synodes protestants. A ce moment, au contraire, Lipse pensait déjà aux décrets de Trente. Sa défense contre Coornhert est en somme plus habile que loyale. Ajoutons que le professeur de Leyde ne négligea pas des moyens plus efficaces pour se débarasser d'une opposition gênante, et ne craignit pas de faire appel au bras séculier pour arrêter la diffusion de la réplique de son adversaire.

La conversion de Lipse au catholicisme devait l'amener à modifier quelque peu ses deux ouvrages. Si Coornhert avait attaqué la doctrine de l'auteur comme dure et cruelle, certains milieux catholiques, au contraire, ne la jugeaient pas assez rigoureuse. Lipse apprit au début de 1593 que la *Politique* avait été mise à l'Index; le catalogue n'était pas encore imprimé (il ne fut promulgué que le 17 mai 1593); Lipse écrivit aussitôt à ses amis de Rome, en particulier à Baronius et à Bellarmin, pour conjurer le danger, offrant de modifier, suivant les indications que l'on voudrait bien lui donner les passages fautifs. Sur l'avis de Bellarmin il retoucha donc le c. III du livre IV de la *Politique* (L'édition approuvée en 1593 ne parut qu'en 1596). Les allusions plus ou moins claires aux procédés inquisitoriaux disparurent; sans abandonner complètement sa modération première à l'endroit des dissidents tranquilles, Lipse n'osait pas s'inscrire en faux contre le droit du prince à les châtier, et rappelait un mot de saint Prosper sur les avantages que peut avoir la crainte. Il concluait : *Sed quid tempora, quid etiam pietas poscat, princeps videto, idque de piorum sententia. Tu, o benigne et miserator Deus* (*nam voto et suspirio locum hunc claudo*) *divisa hæc junge et effice, ut multitudinis credentium sit cor unum et anima una.* Voir le texte dans *Œuvres*, t. IV, p. 48.

En même temps, Lipse retouchait le *De una religione,* qui fut approuvé par Henri de Cuyck, chancelier de l'Académie, le 24 août 1593, avec cette remarque : « Tout ce que l'auteur a écrit de la religion unique doit s'entendre, d'après son propre aveu et d'après la suite même de la discussion, de l'Église orthodoxe catholique et romaine. » Afin de catholiciser ce livre rédigé par le professeur de l'Université calviniste de Leyde, il convenait de modifier quelque peu les affirmations relatives à la vraie et bonne religion. Ainsi fut fait: on lut dorénavant dans la discussion avec Coornherdt ce qui suit : *Nulla religio alia nisi unius Dei tenenda est. Quæ hæc est ? Christiana. Unde petimus ? E libris sacris, idque pro Ecclesiæ atholicæ sensu*, ce que confirmait un texte de Lactance, d'ailleurs fort bien choisi. Et cette petite addition permettait de donner au développement suivant : *Et tenenda ex ritu veteri* un sens pleinement catholique, bien que l'apostrophe aux États généraux n'en ait pas disparu.

On n'indiquera ici que les ouvrages indispensables pour une première orientation. Les biographies anciennes de Lipse, toutes faites du point de vue strictement catholique, sont rassemblées en tête du t. I des Œuvres : *Justi Lipsi V. C., opera omnia postremum ab ipso aucta et recensita*, édit. d'Anvers, 1637, 4. vol. in-f°. — Monographie complète avec une assez copieuse bibliographie par L. Rœrsch, dans *Biographie nationale de Belgique*, t. XII, Bruxelles, 1892, col. 239-289, qui vise à une impartialité de bon aloi; voir aussi C. Halm, dans *Allegemeine Deutsche Biographie*, t. XVIII, Leipzig, 1883, p. 741-745. — Du même : *Ueber die Aechtheit der dem Justus Lipsius zugeschriebenen Reden*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Munich, 1882, fasc. 2.

p. 1-38 où est étudiée la question de l'authenticité des *Justi Lipsii orationes VIII Jenæ potissimum habitæ*, publiées après la mort de Lipse, Darmstadt, 1606. Cette question a quelque intérêt pour la sincérité de Lipse; en particulier, il est important de savoir si le IIe de ces discours est authentique; Lipse y déclame avec véhémence contre l'Église catholique, et ajoute que c'est au contact des vices romains que, par réaction, il est arrivé à la pure lumière de l'Évangile qu'il a vu briller à Iéna : *in illa sentina vitiorum et colluvie omnium scelerum primam lucem Evangelii, Deo bene juvante hausi, et aspectu tot flagitiorum didici quid esset vera virtus. Loc. cit.*, p. 30. C. Halm semble se prononcer pour l'authenticité de tous ces discours. Il y a là un petit problème qui ne nous paraît pas résolu. — Mgr Räss, *Die Convertiten seit der Reformation*, t. III, Fribourg-en-B., 1866, p. 159 sq. ne semble pas avoir senti toute la complexité du cas de Juste Lipse : on dira la même chose de l'art. du *Kirchenlexikon*, t. VII, col. 2085 sq.

É. AMANN.

LISCUTIN Alexandre, jésuite autrichien, né à Judenburg (Styrie) en1635, célèbre par le zèle qu'il déploya pendant le siège de Vienne par les Turcs. Il mourut à Leoben en 1708, après une vie consacrée à l'apostolat et à la publication de traités spirituels. Il reste de lui un intéressant ouvrage d'apologétique : *Messias digito demonstratus*, Klagenfurt, 1707, qui atteste une profonde connaissance de la littérature rabbinique.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col 1864; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 712.

P. BERNARD.

L'ISLE (Joseph de), bénédictin de la congrégation de Saint-Vanne (1690 ?-1766). — Né à Brainville (Haute-Marne), il suivit d'abord la carrière des armes, puis entra dans la congrégation de Saint-Vanne; ayant fait profession à Moyenmoutier, en 1711, il enseigna dans ce monastère puis dans celui de Saint-Maurice en Valais; il mourut à Saint-Mihiel le 24 janvier 1766. — Dom de l'Isle est surtout historien; le théologien retiendra de son œuvre : 1. *Traité dogmatique et historique touchant l'obligation de faire l'aumône, où on résout les difficultés qui se rencontrent sur cette matière*, in-8°, Neufchâteau, 1736. — 2. *Histoire du jeûne*, in-12, Paris, 1741.

Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, col. 588, 589; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XIII, col. 477, au mot *Delisle*; Michaud, *Biographie universelle*, t. X, p. 336, au mot *Delisle*.

É. AMANN.

LISSOIR Remacle, théologien et publiciste français (1730-1806). — Né à Bouillon (Luxembourg belge), qui appartenait alors à la France, le 12 février 1730, Remacle Lissoir, que l'on avait d'abord destiné au barreau, entra à l'âge de dix-huit ans chez les prémontrés de l'abbaye de la Valdieu, au diocèse de Reims, où il fit profession en 1749; il fut successivement maître des novices, prieur, enfin abbé (12 février 1766), il fut même nommé visiteur de l'ordre. C'est en cette qualité qu'il fut chargé, en 1782, de reviser les livres liturgiques des prémontrés, qu'il fit paraître à Nancy, 1786-1787; il avait composé lui-même le nouvel office de la fête de saint Norbert et de la translation de ses reliques. A la veille de la Révolution, Lissoir se jeta dans la politique, fut envoyé en 1787 aux assemblées provinciales de Metz et de Sedan; en 1790, il est élu membre du directoire du département des Ardennes, et l'année suivante député suppléant à la Législative. Il prêta le serment à la Constitution civile du clergé et fut élu à la cure de Charleville, dont il se démit le 10 octobre 1793. Emprisonné pendant la Terreur, il fut rendu à la liberté après le 9 thermidor, vint dans la capitale où il collabora au *Journal de Paris*. Représentant du presbytère des Ardennes aux deux conciles constitutionnels de 1797 et de 1801, il s'y fit remarquer par son zèle pour les « libertés de l'Église gallicane », mais, après la signature du Concordat, il rentra dans l'Église romaine et accepta le poste modeste d'aumônier adjoint à l'Hôtel des Invalides; c'est là qu'il mourut le 12 mai 1806.

Lissoir était profondément imbu des principes fébroniens : il s'efforça de répandre ceux-ci dans une adaptation française de l'œuvre considérable de Jean de Hontheim ; c'est ainsi qu'il fit paraître à Bouillon en 1766 : *De l'état de l'Église et de la puissance légitime du pontife romain*, 2 vol. in-12, anonyme. Le titre est la traduction exacte de celui de Fébronius : *De statu Ecclesiæ et legitima potestate romani pontificis;* il y aurait intérêt à comparer le travail français avec le *Justinus Febronius abbreviatus et emendatus* i. e. *De statu Ecclesiæ tractatus... ab auctore ipso in hoc compendium redactus* que Hontheim fit paraître en 1777 à Cologne et Francfort. L'ouvrage de Lissoir fut censuré par la Sorbonne, comme celui de Hontheim avait été réprouvé par l'Assemblée du clergé de 1775. — Les biographies signalent divers articles de Lissoir dans les journaux et revues de l'époque. — Le bénédictin Théodore Lissoir, auteur d'une *Table géographique du Martyrologe romain*, Paris, 1777, est le frère de celui-ci.

Quérard, *La France littéraire*, t. V, 1833, p. 324; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXI, col. 353; *Biographie nationale de Belgique*, t. XII, Bruxelles, 1892, p. 294, 295; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V *a*, col. 792. Voir aussi l'art. FÉBRONIUS de ce dictionnaire, t. V, col. 1215 et la bibliographie qui y est donnée.

É. AMANN.

LITINOS Jean, appelé aussi Agapios, mais à tort, par certains auteurs, né à Zante (Grèce) vers 1750, élève d'Antoine Katéphoros avec Eugène Boulgaris, Joasaph Cormélios, Nicéphore Théotokis, etc., devint prêtre et recteur de l'église Notre-Dame Hodéghétria à Zante. Ses connaissances linguistiques le firent nommer professeur de grec et d'hébreu à l'académie de Padoue, puis par le Sénat de Venise, censeur officiel des livres grecs, « charge qui n'avait jamais été confiée par les Latins à un Grec », remarquent les biographes. Il mourut à Venise vers 1805-1806. On a de lui un certain nombre d'ouvrages, dont le premier seul porte le nom de l'auteur à son frontispice, les autres, quoique anonymes, lui sont attribués par de sûrs témoignages contemporains.

1. Ἀσφαλὴς ὁδηγία τῆς κατὰ Χριστὸν ἠθικῆς ζωῆς, πόνημα Ἰωάννου Λιτίνου (= *Guide de la vie morale selon le Christ, œuvre de Jean Litinos*), Padoue, 1774, in-8°, 406 pages, qu'un biographe, Anastase d'Ampélakia, appelle μία Χριστιανικὴ θεολογία, « une théologie chrétienne ». — 2. Σύνταγμα γραφικῆς θεολογίας ἐν ᾧ ἐμπεδοῦται δι' ἰσχυρῶν ἐλέγχων ἡ ἀλήθεια τῆς χριστιανικῆς θρησκείας, φιλοπονηθὲν παρὰ *** (= *Manuel de théologie scripturaire où est confirmée par de forts arguments la vérité de la foi chrétienne, composé par* ***), Venise 1795. Nicolas Logadès, Παράλληλον φιλοσοφίας καὶ χριστιανισμοῦ, Constantinople, 1830, p. 78, en note, cite et recommande cet ouvrage comme de Jean Litinos, mais sous ce titre : Σύνταγμα θεολογικῆς παιδείας τοῦ μακαρίτου Ἰωάννου Λιτίνου (= *Manuel d'enseignement théologique par feu Jean Litinos*), Venise, 1795. — 3. Ἐγχειρίδιον μεταφυσικο-διαλεκτικὸν ἢ ἐπιτομὴ ἀκριβεστάτη τοῦ δείγματος (et non pas δόγματος comme portent par erreur le Catalogue de Vrétos, Athènes, 1857, t. II, p. 100, n. 264, et après lui la *Bibliographie ionienne* de Legrand-Pernot, n. 533, t. I, p. 165) τοῦ κυρίου Λωκκίου περιβοήτου φιλοσόφου περὶ τῆς ἀνθρωπίνης διανοίας μεταφρασθεῖσα ἐκ τῆς ἀγγλικῆς διαλέκτου, Venise, 1796, in-8°, XVI-316 pages. Que cet ouvrage soit de Jean Litinos, on en a le témoignage dans Ἐπιστολὴ ἀπολο-

γητικὴ ἑνὸς μαρκίωνος Φραγκίσκου Ἀλβεργάτου Καπακέλλου, Venise, 1802, p. 111; cf. A.-P. Vrétos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1857, t. II, p. 100, n. 264. Ce *Manuel métaphysico-dialectique* est un résumé « très exact » de l'*Essai sur l'entendement humain* du célèbre philosophe anglais Locke. — 4. Λόγοι δεκαεπτὰ παιδείας, φυσικῆς θρησκείας καὶ χριστιανικῆς ὑψηλῆς θεολογίας ἀνάμεστοι (= *Dix-sept discours d'enseignements, sur la religion naturelle et la haute théologie chrétienne*), Venise, 1796. L'attribution à Litinos est affirmée par l'éditeur lui-même, Nicolas Glykys, dans son catalogue de librairie de 1805, p. 14. — 5. Ἡ βίβλος τῶν ἱερῶν ὕμνων κοινῶς λεγομένων ψαλμῶν νεωστὶ μεταφρασθεῖσα ἐκ τῆς ἑβραΐδος εἰς τὴν τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων διάλεκτον. Εἰς αὐτὴν προσετέθησαν αἱ ὑποθέσεις ἑκάστου ψαλμοῦ, ἔτι δὲ καὶ ὀλίγαι τινές σημειώσεις (= *Le Livre des hymnes saintes communément appelées Psaumes, nouvellement traduit de l'hébreu dans le dialecte des Grecs modernes. On y a ajouté les sujets de chaque psaume, et aussi quelques annotations*), Venise, 1804. Andronic Démétracopoulos dit tenir du savant Jean Beloudès l'assurance que ce recueil est de Jean Litinos

Anastase d'Ampélakia, Ἱστορικοκριτικὴ ἀπολογία, Trieste, 1812 ; N. Katramès, Φιλολογικὰ ἀνάλεκτα Ζακύνθου, Zante, 1880, p. 379-381; A.-P. Vrétos, Νεοελληνικὴ φιλολογία ἤτοι κατάλογος.., Athènes, t. I, 1854, p. 94, n. 265, t. II, 1857, p. 100, n. 264; K. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 618; A. Démétracopulos, Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις εἰς τὴν Νεοελληνικὴν φιλολογίαν Κ. Σάθα, Leipzig, 1871, p. 109, 110, importantes additions aux renseignements de Sathas; Zaviras-Krémos, Νέα Ἑλλὰς ἢ ἑλληνικὸν θέατρον, Athènes, 1872, p. 328-329; E. Legrand et H. Pernot, *Bibliographie ionienne, description raisonnée des ouvrages publiés par les Grecs des Sept Iles ou concernant ces Iles, du XVe siècle à l'année 1900*, Paris, 1910, n. 434 et 533, t. I, p. 136, 161-165.

S. SALAVILLE.

LITTA (Laurent de), cardinal italien (1756-1820). — Né à Milan d'une famille noble, le 23 février 1756, il fit ses études au Collège Clémentin à Rome, entra de bonne heure dans la prélature et fut nommé par Pie VI, le 23 février 1793, archevêque titulaire de Thèbes; bientôt après il partait pour la Pologne en qualité de nonce apostolique auprès du roi Stanislas-Auguste. Il arriva à son poste juste au moment où éclatait le soulèvement de mars 1794 contre les Russes qui, depuis le deuxième partage (juillet 1793), occupaient militairement le reste du royaume. Sans trop se compromettre dans les troubles, Litta essaya de jouer un rôle pacificateur et fut assez heureux pour sauver la vie, par une intervention personnelle auprès de Kosciuszko, à l'évêque de Chelm condamné comme russophile par le conseil de guerre polonais. Après l'écrasement définitif de la Pologne, le troisième partage et l'abdication de Stanislas (janvier 1795), sa mission de nonce apostolique prenait fin; Litta séjourna néanmoins quelque temps encore dans le pays, essayant, mais vainement, de sauver de la ruine dont les menaçait Catherine II les Églises catholiques, soit latines, soit uniates du territoire russe. A l'avènement de Paul Ier, il fut nommé par Pie VI ambassadeur extraodinaire du Saint-Siège pour assister aux fêtes du couronnement, janvier 1797, et il sut profiter de la faveur que lui témoignait le monarque pour travailler avec succès aux intérêts des communautés catholiques. Il fut l'agent le plus actif de la restauration des évêchés tant latins qu'uniates et des couvents basiliens de l'empire Russe soumis à Rome. Litta se trouva à Venise au moment du conclave de 1800, où fut élu Pie VII. Le nouveau pape, qui l'avait en grande estime, le nomma d'abord trésorier général des États de l'Église et le fit bientôt cardinal-prêtre du titre de Sainte-Pudentienne, le 23 septembre 1801. Conseiller très écouté de Pie VII, il partagea à partir de 1808 les épreuves de son maître. Lors de la dispersion du Sacré-Collège, il fut d'abord conduit à Milan, puis transporté à Paris, comme tous les cardinaux de curie valides. Lors du mariage de Napoléon avec Marie-Louise (1810), il fut des « cardinaux noirs » qui, pour avoir refusé de paraître à la cérémonie, furent privés de leurs insignes et de leur dotation. Relégué à Saint-Quentin, il y resta jusqu'à l'issue de la campagne de Russie, fin 1812; amené à Fontainebleau, il encouragea Pie VII dans sa résistance aux volontés de Napoléon, auxquelles le pape avait un instant cédé en signant le concordat de Fontainebleau. Au printemps de 1814 il rentrait à Rome, qu'il dut encore quitter avec le pape au moment de l'équipée de Murat. En 1814, il avait été nommé par Pie VII cardinal-évêque de Sabine, et préfet de la Propagande; en 1818, il était promu à la dignité de cardinal-vicaire. C'est en parcourant son diocèse de Sabine qu'il fut pris d'un accès de fièvre qui, en quelques jours, le conduisit au tombeau, 1er mai 1820.

Homme d'État beaucoup plus que théologien, le cardinal Litta a cependant contribué pour une part à faire revivre en France des idées plus saines sur les droits du Saint-Siège. Dans les loisirs de son exil à Saint-Quentin, et plus tard lors des négociations de Fontainebleau, il fut amené à réfléchir sur les objections qu'il convenait d'opposer aux « quatre articles ». Il composa donc sous forme de lettres une réfutation de ceux-ci où la modération du style s'allie à une rare vigueur de dialectique. Cet opuscule parut d'abord sous le titre suivant : *Lettres diverses et intéressantes sur les quatre articles dits du clergé de France par un professeur en théologie ex-jésuite, accompagnées d'une dissertation de Muzarelli*, Paris, 1809. (En fait l'édition est antidatée, et il faut lire Lyon, 1818). Il parut aussi une édition avec un titre un peu différent et sous la marque Bruxelles, 1818 (en réalité vient aussi de Lyon); Lamennais, en 1826, fit imprimer à nouveau l'ouvrage aux bureaux du *Mémorial catholique*, sous le titre : *Lettres sur les Quatre articles dits du Clergé de France par le cardinal Litta*, nouvelle édit., avec des notes et en tête une courte biographie du cardinal; autre édit. à Avignon, 1828, avec des notes de M. Robineau de Borsbeck.

Tout en critiquant avec beaucoup de verve le gallicanisme, l'auteur sait maintenir la doctrine ultramontaine en de sages limites. Voici comment il expose, lettre VI, son point de vue sur les droits respectifs du pape et des évêques : « Par rapport à l'autorité ecclésiastique, je ne pense pas que le pape seul tienne immédiatement son autorité de Dieu; je ne pense pas non plus que les évêques soient de simples vicaires du pape; je crois que le Saint-Esprit les a établis pour gouverner l'Église, mais que cependant ils sont subordonnés au pape, comme successeur de saint Pierre et chef de l'Église. Je ne pense pas non plus qu'il n'y ait que le pape qui ait le droit de décider les questions de foi. Je crois que les évêques sont juges de la foi et cela en plusieurs manières. Enfin, je ne suis pas d'avis non plus qu'il n'y ait que le pape qui puisse faire des lois ecclésiastiques; je crois que les évêques aussi peuvent faire toutes les lois qui n'excèdent pas leur compétence. » Édit. de 1826, p. 41-43. Pour ce qui est de la discussion du premier des quatre articles, après avoir rappelé les opinions en présence, indépendance absolue des deux puissances spirituelle et temporelle d'une part, théorie du pouvoir indirect de l'autre. Litta ajoute avec beaucoup de finesse : « Vous voulez savoir ce que j'en pense : Je voudrais bien sincèrement qu'on abandonnât ces questions qui ne sont pas nécessaires et qui ne sont d'aucune utilité et édification. Mais j'observe que la première opinion n'a

jamais été ni prohibée, ni condamnée. On prétendait trouver une autorité contraire dans la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII, mais on a reconnu qu'il n'a rien décidé ni défini là-dessus. D'ailleurs, il est certain que plusieurs docteurs et plusieurs écoles l'ont enseignée et qu'elle n'a jamais été notée d'aucune manière : ainsi on ne peut pas dire qu'elle soit condamnée. Mais on pourrait encore moins condamner ou désapprouver l'autre opinion, qui a été suivie par un grand nombre de docteurs et d'écoles célèbres, comme nous verrons bientôt. » Lettre vii, p. 47-48. Cela ne veut pas dire que Litta fasse bon marché de la théorie du pouvoir indirect, car les trois lettres suivantes sont consacrées à en montrer le bien-fondé. — On pourrait multiplier les citations qui montreraient chez ce théologien, qui était aussi un homme d'État, une très grande largeur d'idées. Ce qui précède fera comprendre l'heureuse influence qu'a pu exercer en faveur des doctrines romaines l'opuscule du cardinal.

Quérard, *La France littéraire*, t. v, 1833, p. 325; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. vii, 1834, p. 486; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxi, 1862, p. 367; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. viii, 1893, col. 13-19, insiste surtout sur l'action religieuse de Litta, nonce apostolique en Russie; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. v *a*, col. 635, 636.

É. Amann.

LITURGIE. — I. Préliminaires. II. Originalité de la liturgie chrétienne (col. 790). III. Le point de vue apologétique (col. 791). IV. Histoire, division des liturgies, évolution, classification (col. 794). V. Les livres liturgiques, leur autorité (col. 799). VI. Le cadre liturgique (col. 818). VII. Gestes et attitudes, éléments, formules, actes et rites (col. 821). VIII. Le magistère de l'Église sur la liturgie (col. 837). IX. Les hérétiques et les altérations de la liturgie (col. 840).

I. Préliminaires. — L'article *Liturgie*, dans un dictionnaire comme celui-ci, ne peut donner ni une histoire générale de la liturgie, ni une synthèse détaillée de cette science. Il doit se borner à montrer la place de la liturgie dans la théologie générale, et à fournir au théologien les indications qui lui sont nécessaires pour parler avec compétence de la liturgie; lui permettre, au moyen de références, d'approfondir telle ou telle question, enfin de donner à l'argument liturgique toute sa portée théologique.

1° *Définitions.* — La *Liturgie*, dans son acception actuelle qui n'est pas fort ancienne, peut se définir *le culte public et officiel que l'Église chrétienne rend à Dieu.* D'après cette définition, sont exclues du domaine de la liturgie proprement dite toutes les prières privées, quelle que soit leur popularité, toutes les dévotions qui n'ont pas l'approbation officielle, ou qui n'ont pas une place dans le culte public. Ces documents, du reste souvent curieux, peuvent servir à écrire l'histoire si intéressante de la dévotion privée, mais ils sont hors de notre domaine.

Il faut ajouter que des prières de dévotion privée peuvent prendre un caractère officiel, comme ce fut le cas pour les prières de l'offertoire et de la communion à la messe.

Le mot hébreu *aboda*, traduit dans les Septante par λειτουργία, signifie le service du temple (de λεῖτος = λέως, λαός, peuple, et ἔργω, arch. = faire). Il est employé sous ses diverses formes dans le Nouveau Testament λειτουργεῖν, λειτουργός, λειτουργία, avec le sens de service divin, service du temple, dévotion au service de Dieu. Le Christ est appelé τῶν ἁγίων λειτουργός, Hebr., viii, 2, 6, le grand prêtre céleste. Cf. aussi Luc., i, 23; Hebr., ix, 21; Phil., ii, 17; Rom., xv, 16, etc.

Depuis le xvie siècle, le mot est employé couramment au sens actuel; Pamélius intitule son ouvrage *Liturgia latinorum*, Muratori écrit sa *Liturgia romana*, Mabillon sa dissertation *De liturgia gallicana*, etc. Chez les orientaux, le mot désigne la messe, qui est le service divin par excellence.

Notre définition s'accorde à peu près avec celle de Bergier : le culte rendu publiquement à la divinité, *Dict. de théol.* au mot *Liturgie*, et avec celle de Zaccaria, *Omnis Dei cultus Ecclesiæ auctoritate constitutus. Onomasticon*, t. i, p. 141. Dom Guéranger la définit d'une façon plus détaillée : l'ensemble des symboles, des chants et des actes au moyen desquels l'Église exprime et manifeste sa religion envers Dieu, *Institutions liturgiques*, t. i, p. 1, cf. aussi pour la définition de la liturgie, Thalhofer-Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, Fribourg-en-B., 1912, t. i, p. 4 sq.

2° *Signification générale.* — La liturgie de l'Église comprend des gestes, des paroles, des attitudes, des actes et des rites qui tous ont une portée théologique. Il est certain par exemple que les génuflexions et les prostrations sont un signe de l'adoration que l'on rend à Dieu, un et trine, ou au sacrement de l'eucharistie, ou même, dans une certaine mesure, à la croix. Une génuflexion devant les saints, ou même devant la sainte Vierge, serait considérée comme un acte d'idolâtrie. La génuflexion au saint chrême le jour du jeudi saint, la génuflexion au prélat dans l'office pontifical, et telles autres exceptions que l'on pourrait citer, s'expliquent par les circonstances spéciales et n'appartiennent pas du reste à l'usage de la liturgie ancienne. L'emploi de l'encens, d'ordinaire, a la même signification; le signe de la croix est un acte de foi en la sainte Trinité, en la divinité du Fils, en la vérité de la rédemption. Les lustrations d'eau bénite, l'usage des cierges, de l'eau, du sel, des cendres, des rameaux et, en général, de toutes les substances matérielles, ont leur symbolisme et expriment une croyance déterminée. La dédicace des églises, le service pour les morts, le sacre des rois, la consécration des vierges, sont des rites qui ont aussi un sens dogmatique.

Mais évidemment, dans l'Église chrétienne, ce sont surtout les paroles employées avec ces gestes et ces rites qui doivent attirer l'attention des théologiens. La liturgie s'exprime par les prières les plus variées, acclamations, doxologies, exorcismes, exhortations, lectures, chants, litanies, supplications, qui ont été recueillies dans les livres, lesquels forment une bibliothèque des plus riches. Le théologien y trouvera des arguments nombreux pour étayer les dogmes chrétiens, étudier la pratique et la discipline de l'Église aux différents siècles, découvrir la méthode ascétique et mystique que révèle l'application de la liturgie.

3° *La liturgie lieu théologique.* — C'est pourquoi la liturgie a été considérée de tout temps comme un lieu théologique et, si l'on peut s'étonner d'une chose, c'est que l'on n'en ait pas mieux saisi l'importance, car il faut bien dire que la place qui lui est faite dans la plupart des traités des lieux théologiques est des plus modeste. Si nous ne pouvons ici traiter la question avec toute l'étendue qu'elle demanderait, puisque l'espace nous est strictement limité, nous essaierons cependant de donner les indications essentielles qui mettront sur la voie de plus longs développements. Les lieux théologiques se réduisent en dernière analyse à l'Écriture et à la Tradition. La liturgie est une des manières dont s'exprime cette tradition, nous dirons la manière principale. On a quelque fois taxé d'exagération l'opinion bien connue de Bossuet : Le principal instrument de la tradition de l'Église est renfermé dans ses prières. Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, traité I, l. VI, n. 1. Lire aussi ses *Explications de quelques difficultés sur les prières de la messe*, sa controverse avec Jurieu sur la communion sous les deux espèces, etc. Mais cette phrase nous paraît rigou-

reusement exacte. La liturgie doit venir tout de suite après l'Écriture, et avant les Pères, car son témoignage, qu'on le considère au point de vue de l'antiquité, de l'universalité, de la dignité, l'emporte sur tous les autres. Ce témoignage n'aura évidemment pas toujours le même poids. Toutes les liturgies n'ont pas la même valeur. Il faut distinguer entre ce que l'on pourrait appeler la liturgie universelle ou liturgie essentielle (les pratiques et les formules qui se retrouvent substantiellement dans toutes les liturgies) et les liturgies locales qui comportent des différences accidentelles. La liturgie romaine et les liturgies approuvées par Rome ont aussi une valeur toute spéciale, et de même les liturgies qui, durant de longs siècles, ont été celles d'églises orthodoxes. Nous reviendrons plus en détail sur ces questions dans les § IV, V, VIII.

Les *Principia theologiæ liturgicæ* de Gerbert, Saint-Blaise, 1759, font partie d'une théologie générale, *Principia theologiæ exegeticæ*, *Principia theologiæ mysticæ*, *Principia theologiæ canonicæ*, etc., qui est tombée dans un oubli mérité car elle est d'un caractère superficiel et ne contient aucune vue originale. Ses *Principia theologiæ liturgicæ* ne font pas exception. Ce n'est pas une théologie liturgique, mais plutôt un simple manuel de liturgie. La section la plus développée est celle sur le culte des saints, des images et des reliques, dirigée contre les protestants. Ce livre est composé d'une série de propositions appuyées sur des textes anciens (Pères ou conciles). C'est la partie intéressante et utile de cette œuvre.

Grég. Kœhler a composé un ouvrage, *Principia theologiæ liturgicæ ex selectissimis auctoribus*, in-12, Mayence, 1788, dont le titre est décevant aussi, car c'est comme celui de Gerbert une sorte de manuel de liturgie d'un caractère assez sommaire et où la théologie liturgique ne tient que bien peu de place. La dissertation de Ant. Zaccaria, *De usu librorum liturgicorum in rebus theologicis*, édité dans sa *Bibliotheca ritualis*, Rome, 1776-1781, et réédité dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, Paris, 1838, t. v, p. 207-310, répond beaucoup mieux à son titre et, sans être un livre définitif sur le sujet, contient d'utiles renseignements.

Avant eux et d'une façon plus détaillée, un théologien complètement oublié aujourd'hui, François Carrière, avait publié son ouvrage : *Fidei catholicæ digestum singula ejus dogmata et ritus Ecclesiæ juxta S.S. Patrum et conciliorum doctrinam exacte declarans*, Lyon, 1657, 2 vol., in-fol., où la question liturgique dans ses rapports avec le dogme est savamment traitée. Le t. II, qui est une sorte de commentaire de la profession de foi de Pie IV, défend contre les protestants les pratiques chrétiennes comme le signe de la croix, l'eau bénite, les rogations, les jeûnes, les fêtes, les hymnes, les heures canoniales, les cérémonies, les sacrements et les sacramentaux, le culte des saints et celui des images, les indulgences. Son livre est devenu rare, mais il mérite d'être étudié.

J.-B. Gener n'est guère moins oublié que Carrière, et c'est dommage, car il puise largement dans la liturgie pour ses démonstrations. Dans sa *Theologia dogmatico-scholastica... sacræ antiquitatis monumentis illustrata*, 6 vol. in-fol., Rome, 1767, il expose d'abord chacun des dogmes à la manière des théologiens scolastiques, puis il illustre sa thèse par des arguments tirés *e re lapidaria*, *e re liturgica*, *e re nummaria*, *e re sigillari*, etc. Son ouvrage témoigne d'un grand travail; il devrait être mis à profit aujourd'hui par tous ceux qui s'intéressent à la liturgie et par les théologiens qui croient que l'on pourrait faire un usage plus fréquent de la liturgie pour la démonstration du dogme chrétien.

Il faut dire, d'une façon générale, que les théologiens du XVIIe siècle et du XVIIIe ont mieux compris l'importance de la liturgie dans les questions théologiques, comme le prouvent les ouvrages d'Allatius, d'Assémani, d'Arnauld, de Martène, de Grancolas, de Trombelli, de Thiers, de Lamy, de Mabillon, de Zaccaria, et de tant d'autres dont on trouvera les noms à la bibliographie ou dans le courant de cet article.

Les théologiens modernes dans leurs traités des lieux théologiques ne font qu'effleurer la question ou la résumer en quelques lignes, comme Franzelin, Pesch, Van Noort, Lambrecht, pour n'en citer que quelques-uns. Seuls le P. Perrone, et mieux encore le P. Berthier, dans son *Tractatus de locis theologicis*, 1900, p. 429-440, nous paraissent avoir donné à la liturgie comme lieu théologique l'importance qu lui revient. Le P. Perrone, dans ses *Prælectiones theologicæ, ed. post secundam romanam diligenter emendata*, édit. Migne, Paris, 1842, t. II, col. 1238-1241, nous dit en des termes équivalents à ceux de Bossuet : *Maximi faciendam esse auctoritatem sacræ liturgiæ eamque habendam uti testem omni exceptione majorem traditionis et Ecclesiæ fidei, is solum inficias iverit, qui non adverterit in illa Ecclesiarum omnium exhiberi vocem ac testimonium episcoporum, presbyterorum et plebis ipsius suffragia, leges, ritus, effata, dogmata*, col. 1238. Il montre ensuite que la plupart des dogmes chrétiens sont proclamés dans la liturgie.

Parmi les théologiens modernes qui se sont aussi occupés de la question liturgique dans ses rapports avec le dogme, nous citerons encore une thèse assez originale, qui devrait être reprise et complétée, de P. Schoulza, devant l'Université de Lille, *Theses Insulenses*, n. 14 : *Liturgia catholica catholicæ fidei magistra*, in-8° de VII-184 p., Lille, 1901. Elle n'est pas dans le commerce. Plus récemment, Menghini et Callevaert apportent une utile contribution, le premier dans *Elementa juris liturgici seu prolegomena in sacram liturgiam*, Rome, 1907; le second, dans ses *Liturgicæ institutiones. Tractatus primus de S. Liturgia universim*, Bruges, 1919.

En dehors de ces théologiens qui ont traité directement de la question liturgique, il en est d'autres qui ont compris la portée de l'argument liturgique et ont puisé largement à ces sources pour l'exposition de leurs thèses, entre autres, le cardinal Van Rossum, Mgr Batiffol, les Pères de La Taille, d'Herbigny, Lebreton, d'Alès, Galtier, dont les ouvrages seront cités aussi au cours de cet article.

II. ORIGINALITÉ DE LA LITURGIE CHRÉTIENNE; EMPRUNTS AU JUDAISME, AU PAGANISME. — 1° *Liturgie chrétienne et culte juif.* — Une première question se présente. Dans quelle mesure la liturgie chrétienne est-elle originale ? Elle a fait des emprunts à la religion de Moïse, au service de la synagogue et même au service du temple. Cela est indiscutable. Mgr Duchesne a dit : « La liturgie chrétienne procède, pour une très large part, de la liturgie juive et n'en est même que la continuation. » *Origines du culte chrétien*, p. 46. Il n'existe pas, je crois, de travail d'ensemble pour fixer exactement le nombre et la nature de ces emprunts, mais l'assertion de Mgr Duchesne demeure vraie dans une large mesure. Usage de l'encens, des cierges, lustrations, acclamations *(Amen, Alleluia, Hosanna)*, forme des prières (collectes, anaphores, préfaces, etc.), tout cela était en usage dans l'Ancien Testament. Les deux fêtes capitales, la Pâque et la Pentecôte, sont aussi devenues un des pivots du calendrier chrétien. Cf. nos *Origines liturgiques*, Paris, 1906, p. 48 sq.

Mais il y a un fait beaucoup plus considérable. Tous les livres de l'Ancien Testament sont entrés d'un coup dans la bibliothèque de la liturgie chrétienne. Tous sont lus durant le service, et les psaumes et les cantiques de l'Ancien Testament constituent l'essence même de la prière chrétienne. Si bien qu'à l'origine une Bible eût pu suffire à peu près, sans le secours d'aucun autre livre, pour le service divin. Qui ne voit l'importance d'un pareil fait ? C'est toute la théologie de l'Ancien Testament qui devient du même coup la base de la liturgie chrétienne.

De ce côté rien d'anormal ni d'inquiétant pour le théologien. Il sait que l'Église a succédé à la Synagogue, qu'elle est l'héritière de tous ses livres; que le peuple juif, rejeté pour son infidélité, a été remplacé par le peuple chrétien qui est devenu le peuple de Dieu. L'Église ne cesse de le répéter dans ses prières. *Plebs tua, populus tuus, familia tua, gens tua*, ces termes qui font partie de la plus ancienne terminologie liturgique, ont pour but d'insister sur ce fait de la substitution de la race chrétienne à la race juive. Le baptême fait du baptisé un fils d'Abraham, plus que cela, un enfant de Dieu. Ce thème revient sous bien des formes dans la liturgie antique et le choix de certaines lectures n'a pas d'autre origine.

Bien loin d'embarrasser le théologien, ce fait, qui

est à la base même du christianisme, est l'accomplissement du plan divin; il est une preuve de la continuité des desseins de Dieu. L'Église trouve dans l'Ancien Testament ses assises les plus solides; elle a toujours condamné les erreurs de Marcion et de tous ceux qui, à son exemple, voulaient la délester, comme d'un poids mort, des traditions mosaïques. La liturgie sur ce point, comme nous le verrons dans un paragraphe particulier, à propos des lectures de l'office, offre à la méditation du théologien un magnifique sujet.

Cela posé, il faut ajouter tout de suite que, malgré ces emprunts, la liturgie chrétienne conserve un caractère d'originalité bien accentué. Si les premiers disciples continuent d'aller au Temple pour un temps, ils célèbrent dans les maisons particulières un service dont le principal élément est la fraction du pain et qui va prendre de merveilleux développements; s'ils continuent à chanter les psaumes de David, ils admettent dans leurs réunions le chant de cantiques ou d'hymnes inspirés par l'Esprit de Dieu, d'exhortations, de prières d'où sortira toute l'hymnologie et l'euchologie chrétiennes. Ils adressent leurs prières au Père, mais par l'intermédiaire du Fils. Bien plus, ils prient directement le Fils, et on a vu avec raison dans ce fait une preuve de la divinité du Christ et de son égalité avec le Père. Voir J. Lebreton, *La prière dans l'Eglise primitive*, dans *Recherches de science religieuse*, février 1924, p. 5-32, et avril de la même année, p. 97-133, où il conteste quelques-unes des conclusions de von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig, 1901; cf. aussi sa discussion sur les ouvrages de Klawek, *loc. cit.*, mai-août 1924, p. 336. Avant eux, J.-W. Suringar, *De publicis veterum Christianorum precibus*, Leyde, 1833, réédité dans Volbeding, *Thesaurus commentationum*, Leipzig, 1846.

2° *Liturgie chrétienne et mystères païens.* — La question des rapports entre la liturgie chrétienne et les mystères païens est beaucoup plus compliquée. Une école de critiques, qui a fait en ces dernières années beaucoup de bruit, veut que saint Paul, saint Jean et les autres apôtres aient puisé quelques-unes de leurs principales conceptions sur le Logos, le Verbe de Dieu, le Christ pasteur, rédempteur, nourriture des fidèles, leur lumière et leur vie, dans les mystères païens. D'autres veulent qu'une partie de la liturgie vienne des gnostiques, et signalent dans le cours des siècles l'emprunt aux religions païennes de rites divers pour le baptême, l'eucharistie, pour tous les sacrements ou les sacramentaux en général, lustrations, purifications, bénédictions, encensements, onctions, etc. Selon Bousset et les historiens de son école, le culte du Christ est né du paganisme et du culte des héros. Voir plus loin, *Le point de vue apologétique*.

Cette question est trop importante et trop complexe pour être abordée ici de biais. Elle a été traitée partiellement dans quelques articles, voir notamment Baptême, Eucharistie, Extrême-onction. Elle le sera plus à fond dans un travail sur les rapports du Paganisme et du Christianisme. Nous nous contenterons donc ici de renvoyer à quelques articles où l'on trouvera une bibliographie plus complète. Cf. nos *Origines liturgiques*, *loc. cit.*, p. 47 sq.; notre article *Culte chrétien*, dans le *Dictionnaire apologétique*; nos articles, *Idolâtrie dans l'Église. Les origines du culte chrétien, le paganisme dans la liturgie*, dans *Revue d'apologétique*, 1er oct. 1907, p. 36-46; 15 nov. 1906, p. 209-223; 1er déc., p. 278-287.

III. Le point de vue apologétique. — Nous n'avons pas à traiter ici la question apologétique qui n'appartient pas, strictement parlant, à la théologie. Cependant, comme ce point de vue préoccupe singulièrement aujourd'hui tous ceux qui s'intéressent à la théologie, nous devons présenter, au moins sous une forme résumée, les divers aspects de la question.

1° *Les principales accusations* portées par nos adversaires contre le culte chrétien sont celles-ci : On accuse la liturgie, surtout la liturgie telle qu'elle existe aujourd'hui, de n'être pas contenue dans l'Évangile. C'est en vain, nous dit-on, qu'on y chercherait un vestige de nos rites dont la plupart sont d'origine postérieure. La liturgie n'est donc pas spécifiquement chrétienne.

On ajoute que le culte chrétien s'est laissé contaminer d'abord par les gnostiques auxquels il faudrait attribuer une partie de nos pratiques, puis, plus tard, par les mystères de l'hellénisme ou par les superstitions païennes, et même la magie. La mythologie elle-même, au IIIe et surtout au IVe siècle, entre dans l'Église, « jusqu'au fétichisme le plus naïf ».

Enfin, la liturgie attache une telle importance aux cérémonies extérieures que ces rites étouffent la piété intérieure et la véritable vie religieuse.

Telles sont les principales objections que l'on peut trouver dans les ouvrages de Renan, d'Auguste Sabatier, de Harnack, de William James, pour ne citer que les principaux.

Déjà Vigilance s'était élevé contre de nombreuses pratiques liturgiques, parce qu'elles n'étaient pas dans l'Écriture sainte. Saint Jérôme, qui est peut-être le premier apologiste de la liturgie, répondit à ses arguments. Voir t. VIII, col. 916.

Renan, *Origines du christianisme*, t. VI, p. 154-156 et *alibi passim*; Auguste Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Paris, 1897, p. 234 sq.; Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Berlin, 1900, trad. française : *L'essence du christianisme*, Paris, 1902, p. 155, 175, etc.; W. James, *L'expérience religieuse*, *passim*. Quelques-unes de ces objections sont reprises et présentées, mais sous une forme plus bienveillante, il faut le reconnaître, par Friedrich Heiler, *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*, Munich, 1923, et *Das Gebet*, Munich, 1921, qui admire franchement l'esprit et la forme des livres de la liturgie romaine. Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten u. N. Testaments*, 1913.

2° La première tâche de l'apologiste serait donc d'abord de *répondre à ces accusations.* — Nous avons dit dans notre § II que cette question est trop importante et trop compliquée pour être traitée en passant. Pour ce qui concerne les influences gnostiques et païennes, nous renvoyons à nos *Origines liturgiques*, Paris, 1906, p. 56 sq., et à différents articles cités dans le paragraphe précédent. Dans notre article *Culte chrétien*, du *Dictionnaire apologétique*, nous croyons avoir démontré que la thèse des influences gnostiques sur le culte chrétien n'est appuyée sur aucune preuve sérieuse; nous avons dit que, si certaines superstitions ont pu se glisser dans le culte, elles sont le fait d'un paganisme toujours latent dans les foules converties, et que l'Église l'a du reste combattu par ses décrets et précisément souvent par l'institution de fêtes liturgiques.

Nous avons, pensons-nous, répondu aux adversaires qui relèvent dans la liturgie des pratiques de superstition, d'idolâtrie ou de magie. Il est possible que l'on découvre des sources et des fontaines païennes devenues chrétiennes, des *saints successeurs des dieux*, etc. Tout cela est curieux, intéressant pour l'histoire du folk-lore, mais ne touche pas à la question de principe. Ce sont des coutumes locales que l'on doit condamner, et qui n'ont jamais, que je sache, été approuvées par l'autorité compétente. Au surplus un bon nombre d'entre elles ont été relevées et condamnées par les théologiens catholiques comme Lebrun, *Histoire critique des pratiques superstitieuses qui ont séduit les*

peuples, etc., 2e édit., Amsterdam, 1733-1736, 4 vol.; J.-B. Thiers, *Traité des superstitions qui regardent tous les sacrements, selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles et les sentiments des Pères*, etc., 4e édit., Avignon, 1777, 4 vol.

Nous avons montré de plus que le culte a ses origines les plus profondes dans l'Évangile, que le Christ lui-même n'a pas condamné les pratiques du culte extérieur, qu'il s'est soumis aux diverses prescriptions du culte juif; il reçoit le baptême de Jean, il impose les mains aux malades, il bénit les pains en rendant grâces, il chasse les démons par des exorcismes, etc. Nous avons montré aussi que les pratiques essentielles de la liturgie sont d'origine apostolique et dans quel sens il faut entendre l'évolution des rites. Nous ne reprendrons pas ici cette démonstration.

En somme, toute la question ici est celle de la tradition. La liturgie tout entière repose sur la tradition, elle en est l'expression et le témoignage. Si l'on rejette l'existence de la tradition, on est amené logiquement à rejeter la liturgie, comme dénuée d'autorité. Existe-t-il en dehors de l'Écriture une tradition qui remonte au Christ et aux apôtres ? Toute la règle de foi est-elle contenue dans l'Écriture, ou bien y a-t-il des règles et des traditions que le Christ et les apôtres ont instituées et que l'Église se fait un devoir de suivre ? Cette question sera traitée à fond au mot TRADITION. Mais, dès à présent, nous pouvons dire que la thèse protestante est indéfendable surtout aujourd'hui. Il serait plus facile de prouver que l'Écriture n'est qu'une des formes par lesquelles s'est exprimée la tradition, que de nier l'existence d'une tradition. Ici, le théologien est sur un terrain solide, la liturgie lui fournit des armes. Il y a des institutions comme celle du dimanche, des rites de la messe et du baptême, et d'autres sacrements, que la plupart des protestants admettent avec nous, dont l'existence se trouve confirmée par le témoignage de toutes les liturgies, et qui ne reposent que sur une tradition liturgique. Saint Basile disait déjà de son temps : *Ex asservatis in Ecclesia dogmatibus et prædicationibus alia quidem habemus e doctrina scripto prodita, alia vero nobis in mysterio tradita recepimus ex traditione apostolorum, quorum utraque vim eamdem habent ad pietatem, nec iis quisquam contradicet.... Invocationis verba cum conficitur panis eucharistiæ et poculum benedictionis, quis sanctorum in scripto nobis reliquit ?... Benedicimus autem et aquam baptismatis et oleum unctionis, immo ipsum etiam qui baptismum accipit; ex quibus scriptis? De Spiritu sancto*, c. XXVII, n. 66, *P. G.*, t. XXXII, col. 188. Ce texte admirable, qui est à méditer tout entier, s'appuie, on le voit, surtout sur l'argument liturgique.

3° Mais il ne suffirait pas de répondre à ces objections. Il faudrait encore étudier la liturgie dans ses rites, dans ses formules, dans ses fêtes, pour montrer l'*efficacité du culte chrétien sur la formation de l'âme* et sa sanctification; la pureté de la piété qu'elle inspire; enfin la beauté de ses différentes manifestations. Tous ces sujets ont été traités avec plus ou moins de succès par les apologistes chrétiens. Il est inutile de rappeler ici l'influence qu'a exercée au commencement du XIXe siècle le *Génie du christianisme* de Chateaubriand qui s'est efforcé presque uniquement de célébrer la beauté et les harmonies du culte chrétien. Nous avons nous même traité ce sujet de l'esthétique de la liturgie dans les *Origines liturgiques*, *loc. cit.*, p. 3 sq.

Pour l'importance de la liturgie dans la vie chrétienne, il nous suffira de renvoyer à l'*Année liturgique* de dom Guéranger et à la dissertation de dom Festugière, *La liturgie catholique, Essai de synthèse*, Maredsous, 1913. Nous ne croyons pas utile de nous arrêter davantage ici sur cet aspect apologétique de la liturgie. Du reste, quelques-unes des questions soulevées ci-dessus se représenteront au cours de cet article.

IV. HISTOIRE, ÉVOLUTION LITURGIQUE, CLASSIFICATION. — Une autre question qui se pose dès le début, c'est celle de l'histoire et de la classification des liturgies. Les familles liturgiques sont fort nombreuses. On entend parler de liturgie romaine, liturgie gallicane, liturgies celtiques, liturgie mozarabe, liturgies byzantine, syriaque, copte, éthiopienne, etc. De telle sorte que le théologien, qui aborde ce sujet pour la première fois, se trouve débordé et comme submergé au milieu d'une telle accumulation de matériaux. Il faudrait quelques phares sur ces rivages pour diriger son esquif.

Cette division des liturgies est la conséquence des tendances nationales et séparatistes qui se firent jour du IVe au VIe siècle. La liturgie chrétienne est une à l'origine, et l'on peut même dire qu'elle reste une malgré ces divisions. Mais quelques distinctions sont nécessaires et voici la classification que nous proposons.

1° Avant le IVe siècle, on peut dire que les distinctions liturgiques ne se sont pas encore affirmées et la division en familles liturgiques n'existe pas.

2° Du IVe au VIIIe siècle, les différences liturgiques s'accentuent et les liturgies s'organisent d'après les différences nationales et surtout d'après les circonscriptions ecclésiastiques.

3° Du IXe au XIe siècle, l'Orient demeure dans un état à peu près stationnaire, tandis qu'en Occident s'affirme, sous l'influence de Rome, une tendance à l'unification.

4° Du XIe au XVIe siècle, la prépondérance de la liturgie romaine s'est établie, tout en laissant une large place aux divergences locales.

5° Du XVIe au XXe siècle, l'unité romaine, établie dans l'Église, est combattue par quelques tendances séparatistes. Création de liturgies nouvelles et sans traditions chez les protestants, les hérétiques, les schismatiques et les gallicans.

Il ne faut voir ici que les grandes lignes d'une classification commode et, si quelques faits ne rentrent pas dans ce cadre, c'est le plus pratique et, croyons-nous, celui qui répond le mieux à la réalité.

Nous devons maintenant reprendre cette division par le détail pour en donner les caractères généraux.

1° *Avant le IVe siècle.* — On dit généralement qu'avant le IVe siècle l'unité liturgique a régné, et que la liturgie, durant cette période, se caractérise par la simplicité des rites. C'est vrai en général, mais il faut s'entendre sur la portée de ces termes. Il est exact que les divisions en familles liturgiques n'existent pas encore, mais cela ne veut pas dire que la liturgie fût partout uniforme. Jamais, en un sens, il n'y eut plus de variété, car jamais il n'y eut plus de liberté dans la forme de la prière. C'est la période de l'*improvisation.* Saint Paul nous a décrit l'aspect de ces premières communautés chrétiennes où le prophète, le didascale, le glossolale, prennent successivement la parole. La *Didachè* nous dit qu'il faut laisser au prophète la liberté d'improviser. Saint Justin, Tertullien et plusieurs autres écrivains anciens nous parlent en termes analogues de cette liberté d'improvisation. On improvise non seulement des hymnes et des cantiques, mais encore l'anaphore ou prière eucharistique et les autres prières. Si l'on compare la rédaction des anaphores et autres prières antiques qui nous ont été conservées dans Clément de Rome, la *Didachè*, saint Hippolyte, Sérapion, les *Clémentines*, les Actes de Thomas, etc., on trouve les plus grandes divergences dans la forme. On peut dire que chaque Église, à peu près, organise son service liturgique comme bon lui semble.

Il n'en est pas moins vrai que la liturgie présente dès ce moment, autant qu'on peut s'en rendre compte,

à peu près dans toutes les Églises, des caractères identiques. Le sacrement de baptême, la confirmation, le rite de la pénitence, celui de l'eucharistie, les synaxes, les formes mêmes de prières ont partout des traits de ressemblance frappants. C'est ce que nous verrons plus en détail dans les paragraphes suivants.

De plus, la tendance à l'unité s'affirme déjà et le magistère de l'Église, notamment de celle de Rome sur la liturgie, se traduit par des faits nombreux. Le *Liber pontificalis* pour les premiers siècles est rempli des prescriptions des papes concernant la liturgie, et, quoique l'on soit autorisé à faire souvent les plus expresses réserves sur l'authenticité absolue de ces décrets, il est certain que quelques-uns au moins pourraient être confirmés par des témoignages anciens. Voir l'article *Le Liber pontificalis et la messe romaine*, où l'abbé P. Lejay a étudié la valeur de ces témoignages, *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 1897, t. II, p. 182-185.

Il est hors de doute, par exemple, que dans la controverse de la Pâque, les papes, notamment Victor, sont intervenus pour imposer la pratique de célébrer cette fête au dimanche qui suit le 14e jour de la lune de mars. Le *Liber pontificalis* attribue au pape Sixte (119-128) la coutume de chanter le *Sanctus* après la préface; le *Sanctus* se trouve en effet à cette place dans la plupart des liturgies. Dans la rebaptisation, les papes condamnèrent la manière de voir des Africains et défendirent de réitérer le baptême, même donné par les hérétiques. Ce magistère s'affirmera par de nombreux textes à partir du IVe siècle. Voir le § VIII.

Un autre caractère de la liturgie de ces premiers siècles est la simplicité. Les rites du baptême, de la confirmation, de l'ordination, décrits dans les Actes des apôtres, sont des plus sommaires. Mais bientôt les rites s'ajoutent aux rites pour mettre en relief toute la portée du sacrement. Les exorcismes ont pour but de faire comprendre au fidèle qu'il est arraché à la puissance du démon; on lui fait apprendre le *Pater* et le symbole; on lui livre les évangiles; l'*apertio aurium*, les onctions, des exercices divers, le préparent au baptême. Mêmes développements pour l'eucharistie et les autres sacrements. L'anaphore d'Hippolyte présente la prière eucharistique réduite à sa plus simple expression. Les liturgies postérieures développeront tous ces éléments. Les synaxes ont, elles aussi, ce caractère de simplicité; c'est à partir du IVe siècle que se multiplieront ces réunions, qu'elles prendront toute leur solennité. La prière liturgique est tout entière, pour le moment, dans la vigile et la synaxe eucharistique.

Les formules liturgiques, dès ce moment en usage, lectures, chants, anaphores, litanies, hymnes et collectes, se développeront aussi. Les processions, les heures canoniales, les grandes démonstrations religieuses, la célébration publique les fêtes, les pèlerinages, qui sont aussi un des éléments importants de l'histoire liturgique, datent, en grande partie, du IVe siècle.

2° *Du IVe au VIIIe siècle.* — 1. *Caractères généraux.* — La paix rendue à l'Église par Constantin fut donc le signal d'un développement extraordinaire dans la plupart des institutions chrétiennes. Malgré les périodes assez longues de paix, on peut dire que, dans la plupart des provinces, le christianisme, étant une religion prohibée et toujours exposée aux retours violents d'une persécution, fut obligé de supprimer d'ordinaire les manifestations extérieures du culte. Il n'en fut plus de même à partir de la paix de l'Église, qui se présenta plutôt comme un triomphe pour la religion persécutée la veille. La plus grande solennité fut donnée aux cérémonies du culte. Pèlerinages, processions, dédicaces d'églises purent s'étaler tout à leur aise. Les conciles réuniront des centaines d'évêques. On se rend compte par la *Peregrinatio Etheriæ* à Jérusalem, au IVe siècle, de la liberté dont jouissait le culte chrétien dans une grande ville. Un peu plus tard, au Ve et au VIe siècles, Rome elle-même présentait les mêmes spectacles.

Le christianisme devint sous Constantin la religion officielle; cette profession officielle du christianisme et l'entrée dans l'Église de foules nombreuses allaient amener de grands changements dans la discipline. Il fallait que l'Église, par la pompe extérieure, ne restât pas inférieure au culte païen qui se célébrait, on le sait, dans des temples magnifiques au milieu du déploiement d'un luxe inouï. De plus, le danger de contamination qu'on avait redouté dans les premiers siècles n'existant plus, l'Église ne se fit pas faute d'emprunter pour le clergé les vêtements consulaires, de pratiquer des lustrations, des encensements, des processions, des fêtes, qui ont fait croire, à un examen superficiel, que la liturgie chrétienne procédait des liturgies païennes. Mais ces emprunts, quand emprunt il y a, ne portent que sur quelques détails. La liturgie est constituée dans son essence avant le IVe siècle, et, comme nous l'avons dit plus haut, elle a son originalité.

Un autre élément, à partir du IVe siècle, contribua au développement de la liturgie, ce sont les hérésies. Plusieurs rites, nous le verrons, ont pour but de réfuter telle ou telle erreur, de prémunir les fidèles et de les fortifier dans la profession de tel article de foi nié par les hérétiques.

Les doxologies, depuis le IVe siècle, deviennent plus précises, elles mentionnent désormais presque sans exception les trois personnes de la Trinité sur un pied d'égalité pour affirmer la foi orthodoxe contre les ariens; Mgr Duchesne croit que l'insertion attribuée par le *Liber pontificalis* à saint Léon (440-461), *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*, est dirigée contre les manichéens; cf. *Revue d'hist. et de littérature religieuses*, t. II, p. 183. Le *Deus in adjutorium* au commencement des offices vise probablement les pélagiens ou les semi-pélagiens. Les oraisons des messes au temps pascal et au temps après la Pentecôte dans le missel romain condamnent une à une toutes les erreurs des semi-pélagiens, même des semi-pélagiens mitigés, si bien qu'elles semblent mettre en formules liturgiques les décrets des conciles gaulois du Ve siècle. La récitation de plus en plus fréquente des symboles de foi, symbole des apôtres, symbole de Nicée-Constantinople, symbole de saint Athanase, sont la réaction de la liturgie contre les erreurs diverses des ariens, des macédoniens, des nestoriens, des eutychiens. Voir § IX.

L'affaiblissement de l'idée d'un empire romain, les invasions barbares, la naissance des nationalités du IVe au VIe siècle eurent leur retentissement aussi dans la liturgie. C'est à ce moment que l'Orient se sépare de l'Occident, qu'une division s'établit entre ces deux parties de l'empire et, quoique les relations fussent encore fréquentes et que tout lien politique ne fût pas rompu, cependant les tendances divergentes s'affirment de plus en plus et les différences que l'on remarque entre la théologie orientale et la théologie occidentale se manifestent aussi dans la liturgie. Constantinople, Jérusalem, Antioche, Alexandrie forment des circonscriptions ecclésiastiques qui tendent en toutes choses à se singulariser. Les mêmes effets se produisent à Milan, en Espagne, en Gaule, en Angleterre; seule l'Afrique, qui forme pourtant avec Carthage comme centre, une circonscription ecclésiastique très puissante, reste fidèlement attachée à Rome et il semble que la liturgie de cette province soit à peu près la même que celle de Rome.

2. *Classification.* — Voici le schéma que l'on peut

donner pour la classification liturgique durant cette période :

Une première grande division : liturgies orientales; liturgies latines ou occidentales.

Les liturgies orientales forment deux groupes principaux, les liturgies qui descendent de celle d'Antioche; les liturgies qui descendent de celle d'Alexandrie (pour le détail, voir plus loin col. 817-818).

Les *liturgies latines* se divisent en liturgie romaine, liturgie gallicane, liturgie mozarabe, liturgie ambrosienne, liturgies celtiques.

Nous n'insisterons pas pour justifier cette division. Nous nous contenterons de remarquer qu'elle est adoptée à peu près par tous, même par ceux qui croient à l'origine orientale des liturgies gallicane, ambrosienne, mozarabe et celtiques. Il serait plus logique pour ces derniers de placer ces liturgies dans la classe des liturgies orientales et de mettre à part la liturgie romaine.

Pour nous, notre classification est logique et nous pouvons dire réaliste, elle a la portée d'un tableau généalogique parce que, sans nier les infiltrations orientales dans les liturgies latines, y compris la liturgie romaine, infiltrations qui dans la question d'origine ne prouvent rien, nous croyons que les liturgies latines forment un groupe étroitement apparenté dont la place centrale est occupée par la liturgie romaine. Cette parenté est démontrée pour nous par l'analogie du vocabulaire, des rites principaux, des formules, du lectionnaire et de quelques autres particularités que nous avons relevées ailleurs. Du reste, ces considérations sont sans importance pour le théologien car, en dehors des anglicans qui autrefois y cherchèrent un moyen d'attaquer les privilèges de l'Église romaine, on a vu des hommes comme dom Guéranger et Dulac défendre l'origine orientale des liturgies mozarabe et gallicane. La question doit donc rester dans le domaine historique. Nous aurons à y revenir du reste.

3° *Du IXe au XIe siècle.* — Nous pouvons pour cette période laisser de côté l'Orient où peu de changements liturgiques se produisent, pour étudier les destinées des liturgies occidentales. La tendance à l'unité qui s'était manifestée plus d'une fois dans la période précédente s'accentue encore. Sous l'influence de Pépin le Bref et surtout de Charlemagne, la liturgie romaine s'établit en France, et supplante les liturgies gallicanes. La liturgie ambrosienne est réduite à une aire de plus en plus restreinte, et subit largement l'influence de Rome. Les liturgies celtiques perdent aussi du terrain, et, sur la fin de cette période, sous Alexandre II et saint Grégoire VII, vient le tour de la liturgie mozarabe. Quant aux pays anglo-saxons, évangélisés par des moines romains envoyés par saint Grégoire Ier, ils suivent naturellement la liturgie romaine et refoulent les usages celtiques vers le pays de Galles et la Cornouaille.

4° *Du XIe au XVIe siècle.* — La liturgie romaine domine à peu près exclusivement sur l'Occident, sauf une petite enclave où est encore tolérée la liturgie ambrosienne .Mais les Églises particulières conservent une grande liberté, et c'est pendant cette période que les usages locaux présentent la plus grande variété. Hymnes, proses, drames liturgiques, *Kyrie* et autres chants farcis, fêtes locales, cérémonies de tout genre prennent le plus grand développement et l'étude de ces créations donne à l'histoire de la liturgie locale, dans cette seconde partie du Moyen Age, un grand intérêt. En France, en particulier, le mélange des anciennes coutumes gallicanes et des usages locaux est tel que l'on peut appeler, sans exagération, notre liturgie une liturgie romano-française. Rome adopta plus tard plusieurs de ces usages et ce serait une question intéressante, mais en dehors de notre cadre, d'étudier ce que la liturgie romaine doit à la France.

5° *Du XVIe au XXe siècle.* — La liturgie romaine est définitivement établie dans toute l'Église latine. Les usages locaux tendent à disparaître. Le concile de Trente a vu la nécessité de corriger les livres de la liturgie romaine et c'est durant cette période, spécialement sous les papes saint Pie V, Grégoire XIII, Clément VIII, Paul V, Urbain VIII, que le missel, le bréviaire, le rituel, le martyrologe, le pontifical et le cérémonial des évêques seront édités par Rome dans leur forme définitive. Quelques efforts seront faits en France et en d'autres pays pour rompre cette unité et créer des liturgies nouvelles, mais ils aboutiront à un échec lamentable. Seuls, les pays protestants inventeront des liturgies qui font litière de toutes les traditions du passé et qui vraiment ne méritent plus de garder une place dans le domaine de la liturgie chrétienne.

Ce résumé historique répond encore à la question de l'évolution dans la liturgie.

On a vu, par l'exposé qui précède, que la liturgie n'est pas restée immuable comme le dogme. Des changements, et des changements considérables se sont produits au cours des âges. La liturgie romaine aujourd'hui n'est pas ce qu'elle était au ve siècle, dans le gélasien primitif, moins encore au temps où Hippolyte rédigeait son ἀποστολικὴ παράδοσις. Les divergences entre la liturgie romaine et les liturgies gallicane ou mozarabe ne sont pas moins grandes; elles sont plus considérables encore si on les compare aux liturgies orientales.

Pour comprendre et expliquer ces différences et ces changements au point de vue théologique, il faut distinguer soigneusement en liturgie les caractères essentiels des caractères accidentels.

La comparaison des liturgies n'a pas encore été poussée assez à fond pour que les solutions paraissent pleinement claires et qu'il ne reste pas des difficultés à éclaircir. Cependant, dès maintenant, on peut dégager dans toutes les liturgies un ensemble de traits généraux qui se retrouvent dans toutes; ceux-ci peuvent être considérés comme essentiels et à peu près immuables. Tels sont, par exemple, l'existence de la messe, son caractère sacrificiel, sa valeur propitiatoire; l'existence des sacrements et leurs rites essentiels, les diverses formes de la prière, la distinction entre les ministres du culte et le peuple chrétien, etc.

C'est le point de vue développé par certains théologiens ou liturgistes que nous avons cités, col. 789. Nous pouvons dire que ces caractères se révéleront mieux par une étude plus approfondie et plus méthodique des liturgies. Ainsi, les travaux de dom Cagin et ses tableaux de comparaison sur les diverses anaphores font éclater aux yeux des analogies souvent inattendues entre les diverses liturgies. C'est une voie où devraient s'engager les jeunes liturgistes dont les travaux pourraient rendre ainsi à la théologie les plus grands services. Ils trouveront, pour les y aider, les travaux d'Arnauld, de Renaudot, de dom Martène, de Lebrun et de nos liturgistes et théologiens du XVIIe et XVIIIe siècles, qui avaient si bien compris l'importance de ces études.

Mais à côté de ces caractères communs, universels, essentiels et immuables, caractères du reste peu nombreux, il y a place pour les plus grandes variétés que nous avons appelées les caractères accidentels, soit dans les formules, soit dans les rites.

On a insisté avec raison sur la différence entre le style de la liturgie romaine, celui des liturgies gallicanes et celui des liturgies orientales. Pour ne citer qu'un seul rite, celui de la fraction, les plus grandes divergences existent entre la liturgie romaine, la

liturgie mozarabe et certaines liturgies orientales. Certains rites n'existent que dans quelques liturgies et sont absents dans les autres. C'est au théologien liturgiste à insister sur ces différents points de vue, à distinguer ce qui est essentiel de ce qui est accidentel et à donner par la comparaison et l'étude des différentes liturgies à chaque rite sa portée.

V. Les livres liturgiques, leur degré d'autorité. — La plupart des liturgies que nous avons citées, liturgie romaine, liturgie ambrosienne, liturgie gallicane, liturgies orientales, etc., ont leurs livres ; si plusieurs sont perdus pour les liturgies anciennes, au moins reste-t-il quelques fragments qui nous permettent de nous rendre compte dans une certaine mesure de l'état de ces liturgies. Quelle est la valeur dogmatique de ces livres ? On peut dire qu'il n'y a de livres liturgiques d'une autorité incontestable en théologie que ceux de la liturgie romaine ou les livres des liturgies revisés ou approuvés par Rome. Ceux-là seuls engagent la responsabilité de l'Église. Les Églises anciennes, celles qui ont conservé pendant des siècles leur liturgie, ont aussi à faire valoir des titres tout spéciaux.

Pour les autres, les liturgies gallicane, celtiques, la plupart des liturgies orientales, elles peuvent être étudiées comme des témoins de la foi de ces Églises, comme des documents historiques qui ont pour un théologien la valeur des Pères de l'Église ou des écrivains ecclésiastiques ou encore des conciles, et qu'il faut traiter d'après les mêmes règles. L'unanimité des liturgies sur un point a la même valeur que l'unanimité des Pères enseignant la même doctrine; une liturgie ancienne et longtemps en usage a plus d'autorité que tel fragment dont l'âge et l'origine sont à peu près inconnus.

Des exemples sont nécessaires pour mieux expliquer notre pensée. Les livres de la liturgie gallicane sont si mal connus, si fragmentaires, si peu garantis contre des erreurs de copistes, que leur témoignage en théologie n'a qu'une valeur assez relative. Quelques-uns de ces fragments contiennent certaines erreurs, comme nous le verrons en nous occupant plus en détail de ces liturgies.

Les livres de la liturgie mozarabe, au contraire, ont une autorité très supérieure parce qu'ils sont plus au complet, mieux conservés, qu'ils ont été en usage pendant des siècles, et qu'ils ont pour garants l'Église d'Espagne, qui les considéra comme siens et même, dans une certaine mesure, l'Église romaine qui les approuva. Cependant, la controverse de l'adoptianisme, au ɪxᵉ siècle, semble prouver qu'ils contenaient l'erreur subordinatienne.

Il est donc nécessaire de dresser le catalogue de ces livres et de fixer, dans la mesure possible, leur autorité. Voici la division que nous croyons devoir proposer :

1° Documents de la liturgie ancienne, *Didachè*, anaphore d'Hippolyte, etc., du ɪᵉʳ au vᵉ siècle;

2° Livres de l'ancienne liturgie romaine;

3° Livres des liturgies gallicane, celtiques, mozarabe, ambrosienne;

4° Livres de la liturgie romaine actuelle; leur degré d'autorité;

5° Livres des liturgies orientales.

1° *Documents de la liturgie ancienne.* — Sous ce titre, nous groupons tous les documents, quelle que soit leur origine, antérieurs au vᵉ siècle.

Les textes du Nouveau Testament et des Pères, avant le vᵉ siècle, qui font allusion à la liturgie, se trouvent réunis dans l'ouvrage suivant : Dom Cabrol et dom Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1900-1903, t. ɪ, pars I et pars II, *Reliquiæ liturgicæ vetustissimæ*. Les t. v et vɪ sont consacrés à la liturgie mozarabe.

G. Rauschen, sous un format plus abordable, et, il faut le dire, d'une façon moins complète, a recueilli les *Testimonia sacræ Scripturæ* sur la liturgie, quelques textes des Pères et les principaux documents liturgiques anciens : *Florilegium patristicum*, fasc. vɪɪ, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonn, 1909. Ce fascicule contient, outre les textes des quatre évangélistes et de saint Paul sur l'eucharistie, les passages de saint Justin, de la *Didachè*, les épitaphes d'Abercius et de Pectorius, l'anaphore de Sérapion, les catéchèses mystagogiques de saint Cyrille, des extraits du *Liber de mysteriis* de saint Ambroise et du *De sacramentis*, de la liturgie clémentine (Constitutions apostoliques) et de la Didascalie et quelques textes de Pères, sous ce titre, *Loci eucharistici breviores*. Il faut ajouter le fasc. 1ᵉʳ de la même collection : *Monumenta ævi apostolici*, Bonn, 1904, qui contient la *Didachè*, et des extraits des Pères apostoliques, et le fasc. 3, qui contient le fragment de Muratori, l'épitaphe d'Abercius, des extraits des évangiles apocryphes et des Actes des martyrs : *Monumenta minora sæculi secundi*, Bonn, 1909. Il faudrait compléter cette collection par l'anaphore désormais célèbre du manuscrit de Vérone et dont l'auteur est vraisemblablement saint Hippolyte (voir col. 801) et aussi par l'édition des diverses Constitutions apostoliques *(Church orders)* de Funk dont nous parlerons plus loin, par les *Odes de Salomon*, recueil d'hymnes d'inspiration chrétienne qui remontent au commencement du ɪɪᵉ siècle, cf. J. Labourt et P. Batiffol, *Les Odes de Salomon, une œuvre chrétienne de l'an 100-120*, Paris, 1911, in-8°.

Hans Lietzmann a exécuté une entreprise de même genre dans ses *Kleine Texte fur theologische u. philologische Vorlesungen*, Bonn, 1906-1909. On y trouve le fragment de Muratori, les trois plus anciens martyrologes, les textes pour l'histoire de la messe et du baptême en Orient *(Didachè*, Justin, les Constitutions apostoliques, Cyrille de Jérusalem) les papyrus grecs, les symboles anciens, les plus anciennes hymnes, et même les anciennes prières juives et les liturgies protestantes.

Le P. Rouët de Journel, dans son *Enchiridion patristicum*, Fribourg-en-B., 1911, réunit aussi, sous un format commode, quelques-uns des textes liturgiques anciens. Cf. aussi C. Kirch, *Enchiridion fontium historiæ ecclesiasticæ antiquæ*, Fribourg, 4ᵉ édit., 1923. La collection Hemmer et Lejay, *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*, donne aussi quelques-uns de ces textes avec la traduction et des introductions. E. Hennecke, sous ce titre plutôt trompeur, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2ᵉ édit., Tubingue, 1923, donne en traduction les Constitutions, Didascalie, Tradition apost., hymnes, symboles, etc.

1. La *Didachè* est probablement le document liturgique le plus ancien que nous possédions. La seconde partie, qui est la plus importante, est toute liturgique. Elle contient les règles pour l'administration du baptême, pour les prières, les jeûnes, l'agape, l'eucharistie, les ministres itinérants et les ministres stables. Il y a sur ces différents points les renseignements et témoignages les plus utiles pour un théologien. Les efforts faits récemment pour démontrer que la prière anaphorique se rapporte non à l'eucharistie mais à l'agape (Armitage Robinson, dom Cagin), ne paraissent pas concluants. La forme de cette prière a paru dérouter les liturgistes. Je ne sais trop pourquoi, car du moment où il est reconnu, et cela ne peut être nié, que la prière eucharistique fut improvisée à l'origine, il ne faut pas s'étonner que celle-ci semble s'écarter de certains thèmes connus. Il y a d'autres cas semblables, notamment dans les *Acta Thomæ*, et, si la prière de saint Clément romain a pu être considérée aussi comme liturgique, elle ne s'écarte guère moins des formes traditionnelles. Voir art. Apôtres (*La doctrine des*), t. ɪ, col. 1680-1687.

2. Il y a, en dehors de la *Didachè*, toute une famille de documents canoniques qui ont entre eux certaines analogies et même des relations étroites, qui prétendent à peu près tous, au moins par leur titre, remonter aux apôtres et qui contiennent tous des textes intéressant la liturgie. Ils ont été composés aux ɪɪᵉ, ɪɪɪᵉ, ɪvᵉ, même vᵉ siècles, mais on accorde en général que même les rédactions les plus tardives contiennent des documents représentant la discipline et la liturgie des trois premiers siècles.

On peut les grouper ainsi :

a) Une première famille où il faut réunir les *Fragments de Vérone* en latin, édités par E. Hauler, sous ce titre : *Didascaliæ apostolorum fragmenta Veronensia latina, accedunt canonum qui dicuntur Apostolorum et Ægyptiorum reliquiæ*, 1900, p. 101 sq.; la *Constitution égyptienne*, appelée parfois aussi *Statuts des apôtres*, en copte, en arabe et en éthiopien, éditée par G. Horner, *The statutes of the apostles*, 1904, p. 138 sq., 244 sq. et 306 sq. Tous ces textes sont la traduction en latin, en copte et en éthiopien d'un règlement ecclésiastique qui remonte au commencement du IIIe siècle, et dont le texte original est perdu. D'après la découverte de dom R. H. Connolly, cette constitution n'est autre chose que l'œuvre de saint Hippolyte, qu'il faudra désormais appeler de son vrai nom l'ἀποστολικὴ παράδοσις, ou *Tradition apostolique*. Dom R. H. Connolly, *The o called Egyptian Church Order, and derived documents*, Cambridge, 1916, dans la collection *Texts and Studies*, d'Armitage Robinson, t. VIII; cf. une étude de dom Wilmart sur cette découverte : *Un règlement ecclésiastique du début du IIIe siècle. La « tradition apostolique » de saint Hippolyte*, dans la *Revue du clergé français*, 1918, t. XCVI, p. 81 sq. G. Schwartz, indépendamment de ce travail, et d'une façon du reste moins complète, était arrivé à quelques-uns des résultats de dom Connoly, *Ueber die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, Strasbourg, 1910. La *Tradition apostolique* peut avoir été composée dès 218. Voir art. HIPPOLYTE, t. VI, col. 2502. On trouvera un essai de restitution de la première partie dans L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 5e édit., 1920, appendice, p. 543-560.

b) Une autre famille, dérivée de la précédente, comprend les documents suivants :

Les *Canons d'Hippolyte* en arabe, dont on s'est beaucoup occupé depuis Haneberg qui les a publiés le premier, traduits en latin par Haneberg et Achelis et reproduits en appendice dans les premières éditions des *Origines du culte chrétien* de Mgr Duchesne, mais qui, par suite de la découverte de dom Connolly, perdent beaucoup de leur intérêt. Ils ne remontent sans doute pas au delà de la fin du IVe siècle;

Les *Canons des apôtres*, sont une autre collection de même genre attribuée aux apôtres, voir CANONS DES APOTRES, t. II, col. 1605 sq.

Les *Constitutions apostoliques*, qui ont mis à contribution la plupart des documents cités ci-dessus, peuvent être considérées comme le terme d'une évolution. On peut les situer dans le dernier quart du IVe siècle. Le VIIIe livre contient la fameuse liturgie clémentine, dont l'importance a été exagérée au XIXe siècle, mais qui n'a peut-être jamais été suivie, si ce n'est dans quelque église locale. On y trouve toutefois des éléments anciens et elle doit être étudiée sérieusement par tous les liturgistes. Cf. art. CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES, t. III, col. 1520-1537, et art. CANONS DES APOTRES, t. II, col. 1615, en se rappelant que ces articles sont antérieurs à la découverte de dom Connolly, qui apporte quelque bouleversement dans les classifications et les conclusions antérieures. L'*Epitomè* des Constitutions contient aussi quelques parties anciennes.

Le *Testamentum D. N. I. C.*, découvert par Mgr Rahmani en 1899, dans une version syriaque d'après un original grec perdu, nous donne des règlements pour la construction des églises, pour le service liturgique, les ordinations, le baptême, les fêtes, l'agape, les prières et les chants. Le premier éditeur lui assignait comme date la fin du IIe siècle, mais il faut descendre au moins au milieu du IVe siècle et même plus bas (Mgr Batiffol et Funk le mettent au Ve siècle). Ce qui n'empêche pas que certaines parties, comme dans la plupart de ces documents, puissent être beaucoup plus anciennes.

Comme on le voit par ce qui précède, ces documents sont d'ordinaire des compilations dérivées les unes des autres, dont l'origine, sauf pour l'ἀποστολικὴ παράδοσις, n'est pas connue et dont la date est incertaine. Leur autorité est donc médiocre. Il faut ajouter que quelques-uns de ces documents ont été composés ou interpolés par des ariens, des subordinatiens, des apollinaristes, etc. Le fait que l'ἀποστολικὴ παράδοσις a été composée à Rome, au commencement du IIIe siècle, par un docteur éminent comme saint Hippolyte, à qui, malgré ses torts comme schismatique, on ne peut refuser une connaissance sérieuse de la tradition, donne aux formules liturgiques de son ouvrage une importance capitale et il ne faut pas s'étonner de l'admiration professée pour son anaphore par dom Cagin qui a consacré à son étude tout un volume, *L'Eucharistie, canon primitif de la messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies*, Paris, 1912; des fragments de la IIIe partie de cet ouvrage ont été aussi publiés : *L'Eucharistia, fragments offerts au congrès eucharistique de Lourdes*, Lille, 1914, in-4°. La découverte de dom Connolly a changé ici aussi les perspectives, cf. dom Cagin, *L'anaphore apostolique et ses témoins*, Paris, 1919, et notre article *Hippolyte et son œuvre liturgique*, dans *Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie*.

Ces divers documents canoniques ont été édités par le cardinal Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, 2 vol. in-fol., Rome, 1864-1868; par Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, 2 vol., Paderborn, 1905, dont l'édition est utile mais dont la théorie sur la date et la généalogie de ces documents ne peut être maintenue, cf. Brightman, *Journal of theological Studies*, t. XII, p. 324; Maclean, *Ancient Church orders*, 1910, p. 150-154; par G. Horner, *The statutes of the apostles (Egyptian and Ethiopic Church orders)*, Londres, 1904; par Achelis, Maclean et Hauler dont nous avons cité les ouvrages. Cf. sur ces travaux, J.-H. Srawley, *The early History of the Liturgy*, 1913; F.-E. Warren, *Liturgy and ritual of the Ante-Nicene Church*, Londres, 1912; R. Maxwell Woolley, *The liturgy of the primitive Church*, Cambridge, 1910; A.-J. Maclean, *Recent discoveries illustrating early christian Life and Worship*, Londres, 1915.

3. Le *Livre de prière* (*Euchologe*) *de Sérapion*, évêque de Thmuis, au IVe siècle, publié par G. Wobbermin, *Texte und Untersuchungen*, nouvelle série, t. II, fasc. 3, et réédité par Brightmann, *Journal of theol. Studies*, 1900, t. I, p. 88 sq., contient une anaphore dont l'épiclèse est censée accomplir la transformation du pain et du vin au corps et au sang du Christ, des prières pour les vivants et pour les morts, des prières pour la communion, pour la bénédiction de l'huile et de l'eau, pour le baptême, pour les ordinations, par la seule imposition des mains, des diacres, des prêtres et des évêques, prières pour les malades et les morts, prières proanaphoriques, prières pour l'Église, prière des diptyques et diverses bénédictions. La connaissance exacte de la date et de l'auteur, un ami de saint Athanase et un adversaire des ariens, donne à ce document liturgique une valeur de premier ordre.

4. Comme documents liturgiques de cette première période du Ier au Ve siècle, il faudrait encore citer le *Pèlerinage aux lieux saints d'Éthérie* publié pour la première fois par Gamurrini en 1888, le pseudo Athanase, *De virginitate*, les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem; enfin, pour être complet, on doit faire mention de certaines inscriptions qui ont un sens liturgique, comme celles de Pectorius d'Autun et d'Abercius. Sur cette dernière voir t. I, col. 57 sq.

2° *Les livres de l'ancienne liturgie romaine*. — C'est à savoir, le léonien, le gélasien, le grégorien avant le pape Hadrien.

1. Le *Sacramentaire léonien* a été publié d'abord par Bianchini, dans le t. IV de son édition d'Anastase le Bibliothécaire en 1735, puis par Muratori dans le t. I,

de sa *Liturgia romana vetus*, Rome, 1746, puis dans Migne, *P. L.*, t. LV, et plus récemment par Feltoe, *Sacramentum leonianum*, Cambridge, 1896. On l'a attribué à saint Léon, à Gélase, à d'autres papes, etc. On a discuté aussi sur sa date. Mgr Duchesne croit pouvoir établir qu'il fut écrit à Rome, pendant le siège de Vitigès, 537-538, *Origines du culte chrétien*, 4e édit., p. 139; mais cette date nous paraît trop basse, au moins pour l'ensemble du sacramentaire.

Ce qui est certain, c'est qu'il est d'origine romaine, qu'il n'est pas inférieur en date au VIe siècle, qu'il est par conséquent antérieur au gélasien et au grégorien, au moins sous leur forme actuelle. Il n'y a pas beaucoup d'ordre dans sa rédaction. On se demande même s'il faut y voir un livre liturgique proprement dit et si l'on s'en servit jamais dans le service divin. Il semble plutôt que ce fut un recueil dans lequel l'auteur a réuni un certain nombre de formules liturgiques pour en faire usage dans des circonstances données. Ces remarques sur l'origine de ce sacramentaire seraient plutôt de nature à diminuer son autorité en lui enlevant tout caractère officiel. La personnalité de l'auteur, qui fut très probablement un pape, se trahit parfois de la façon la plus vive et la plus pittoresque dans certaines préfaces où il se défend contre ses adversaires et les attaque sans ménagement. Mais ceci ne doit pas nous faire méconnaître l'intérêt dogmatique que présente ce recueil. Il est de premier ordre. On y trouve des préfaces, des collectes ou autres oraisons, qui s'expriment dans les termes les plus précis sur la Trinité, sur les attributs de Dieu, sur l'incarnation et la rédemption, sur la grâce, sur la vie surnaturelle, sur le culte de la sainte Vierge, sur celui des saints (martyrs et confesseurs), sur la procession du Saint-Esprit et son habitation dans l'âme des justes, sur l'unité de l'Église, sa catholicité, son infaillibilité, sur la primauté du pape, sur la communion des saints, etc.

Nous ne citerons comme exemple que cette collecte bien connue pour la fête des martyrs Pasteur, Basile, Jovien, etc., qui est devenue dans notre missel la bénédiction de l'eau :

Deus qui humanæ substantiæ dignitatem et mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti da quæsumus nobis (Jesu Christi Filii tui) *ejus divinitatis esse consortes qui humanitatis nostræ fieri dignatus es particeps*, Feltoe, p. 159.

Et cette autre, moins connue, pour les Quatre-temps de décembre :

Præsta quæsumus Domine Deus noster sacramentum hoc in Ecclesiis indiffidenter (Mur. et Ball. *indifferenter) intellegi ut unus Christus in Dei atque hominis veritate nec a nostra divisus natura nec a tua discretus adoretur essentia, ib.*, p. 171, ligne 25.

Que d'autres on pourrait citer d'une expression aussi exacte et d'une théologie aussi profonde!

Une autre considération, qui est de nature à donner par une sorte de *jus postliminii* un plus grand crédit à ce sacramentaire, c'est qu'une bonne partie de ses formules ont été reprises par la liturgie romaine et se trouvent aujourd'hui dans le missel ou le pontifical, par exemple plusieurs préfaces d'ordination, consécration des vierges, etc. Le relevé de ces comparaisons est donné dans Feltoe.

On peut consulter encore sur le léonien, outre les Ballerini, Muratori et Feltoe, G. Acami, *Dell'antichità, autore e pregi del sacramentario Veronese...*, Rome, 1748; L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, 1886, p. 65; A. Ebner, *Quellen und Forschungen zur Missale Romanum*, Fribourg-en-B., 1896, p. 286; Lejay, *Chronique de littérature chrétienne*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1897, t. II, p. 190-192; F. Probst, *Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines*, Munster, 1892, p. 46-143; Dufourcq, *De manicheismo apud latinos*, Paris, 1900; Martin Rule, *Journal of theological Studies*, juillet et oct. 1908.

2. *Le sacramentaire gélasien.* — Ce sacramentaire attribué à Gélase, qui fut pape de 492 à 496, existe dans un certain nombre de manuscrits dont les principaux sont ceux du Vatican, *Reg. 316*, de la Bibliothèque nationale de Paris, *Latins 816* (sacramentaire d'Angoulême) et *12 048* (sacramentaire de Gellone); il a été édité par Tommasi, *Opera*, édit. Vezzosi, Rome, 1751; Muratori, *Liturgia romana vetus*, Venise, 1748, t. I; Gerbert, *Monumenta veteris liturgiæ Alemannicæ*, Saint-Blaise, 1777; Wilson, *The gelasian sacramentary*, Oxford, 1894; Cagin, *Le sacramentaire gélasien d'Angoulême*, 1920, Angoulême. La publication de ce dernier manuscrit, l'existence du manuscrit de Gellone et d'autres manuscrits ou fragments signalés rendraient possible et désirable une édition critique du gélasien.

Selon Mgr Duchesne, dont l'opinion a prévalu quelque temps, l'original romain du gélasien devrait se placer entre 628 et 731, *Origines du culte chrétien*, 4e édit., p. 131 sq. Il ne faut pas hésiter à dire qu'énoncée en ces termes, cette opinion est erronée. Il est vrai que le sacramentaire gélasien n'est pas pur et qu'il a reçu des additions aux VIe, VIIe et même VIIIe siècles, et que les mss. que nous avons cités ne remontent pas au delà du IXe-VIIIe siècle. Mais l'attribution de la partie principale du sacramentaire à Gélase, fin du Ve siècle, reste vraisemblable; c'est l'opinion des plus sérieux liturgistes, Bishop, Probst, dom Wilmart, dom Morin, dom Cagin, Grisar, Callevaert, sans parler des anciens liturgistes Tommasi, Muratori, Lebrun, Martène, etc.

Le sacramentaire gélasien peut être considéré comme un livre officiel de l'Église romaine; il a été en usage en Italie, dans les Gaules, en Angleterre et ailleurs, voir Bishop, *Liturgica historica*, Oxford, 1918, p. 47 sq, et notre article *Gélasien (Sacramentaire)*, dans *Dict. d'archéol.*, t. VI, col. 757. A ce point de vue, son autorité est encore supérieure à celle du léonien. Du reste, nous dirons tout à l'heure que le sacramentaire grégorien et, par suite, le missel romain actuel sont des compilations liturgiques dont presque tous les matériaux sont tirés du gélasien. Cependant, il faut se rappeler que, quoi que l'on pense de son origine, le sacramentaire gélasien et tous les mss. que nous avons, ont reçu des additions gallicanes. Ceci est sensible, surtout dans l'office des morts, et c'est sans doute la raison pour laquelle, tandis que la doctrine de la rétribution immédiate des âmes est proclamée dans plusieurs passages, quelques expressions semblent favoriser l'opinion de la rétribution tardive qui est une erreur des liturgies gallicanes. Voir notamment dans l'édition de Tommasi, p. 216, 217, 218, 225, 228.

Mais, d'ordinaire, la doctrine théologique est très pure et très élevée. Citons cette secrète de la vigile de la Nativité : *ut sicut homo genitus idem præfulsit et Deus, sic nobis hæc terrena substantia conferat quod divinum est... Thomasii opera*, t. VI, p. 4.

On ne peut qu'admirer aussi sa doctrine sur la Trinité, sur l'incarnation, sur le Saint-Esprit, sur la circumincession *(loc. cit.*, p. 94), sur la Providence, sur les sacrements (notamment le baptême, l'ordre et la pénitence), sur la justification, l'adoption divine, sur la grâce, la vocation des gentils, l'universalité du salut (on a pu employer plusieurs de ces textes contre le jansénisme), sur les privilèges de Marie, le culte des anges et leur rôle sur la terre, sur les fins dernières et le purgatoire, sur l'intercession des saints et la communion des saints, sur l'Église, sur la primauté du pape. Les doctrines sur l'eucharistie et la transsubstantiation sont si clairement enseignées dans cer-

taines oraisons que les protestants, en particulier Basnage, Pfaff et Buddée, pour se débarrasser de ce témoin gênant, en reculèrent la composition jusqu'au xe siècle.

Le gélasien est donc un document de première importance pour les théologiens. Il est même à ce point de vue plus riche que le sacramentaire grégorien qui n'est parfois qu'un résumé du gélasien et qui a laissé se perdre bien des formules d'un haut intérêt dogmatique.

Sur le sacramentaire gélasien, voir Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, Paris, 1886; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4e édit.; Ebner, *Quellen und Forschungen*, 1896, p. 374; Probst, *Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines*, 1892, p. 143 sq.; et aussi notre article *Gélasien (Sacramentaire)*, dans *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, 1924, t. VI, col. 747-777 et *Gellone (Sacramentaire de)*, *ibid.*, col. 777-794.

3. La question du *sacramentaire grégorien* est encore plus compliquée que celle du gélasien. Nous ne pouvons que la résumer ici en quelques lignes, renvoyant pour le détail à notre article *Grégorien (Sacramentaire)* dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. VI, col. 1776-1796. Nous avons sous ce titre un sacramentaire qui a été dès le IXe et même dès le VIIIe siècle attribué à saint Grégoire Ier (pape de 590 à 604). Cette thèse a été très attaquée au XIXe siècle, notamment par Gevaert dans un discours à l'Académie de Belgique sur le chant liturgique de l'Église latine; cf. *Le Bien public*, 23 et 24 décembre 1889, et par Mgr Duchesne, qui considère ce texte comme un représentant de la liturgie romaine au temps du pape Hadrien Ier (772-795) et lui donne couramment le nom de sacramentaire d'Hadrien.

Il est certain qu'il ne peut pas être question de revendiquer pour le sacramentaire grégorien, tel que nous le possédons dans les mss, la paternité de saint Grégoire. Nous n'avons pour ce sacramentaire (sauf une exception pour les fragments du Mont Cassin) que des mss. du IXe siècle lesquels ont été fortement retouchés et ont reçu des additions. La tradition manuscrite a conservé l'exemplaire envoyé par Hadrien à Charlemagne entre 784 et 791, auquel une main, dans laquelle il faut reconnaître celle d'Alcuin, a fait des additions considérables. L'auteur de ces additions a, du reste, reconnu loyalement le fait dans une préface (la fameuse préface *Hucusque* conservée dans certains manuscrits). Après nous avoir dit qu'il a copié scrupuleusement l'exemplaire envoyé par Hadrien, il reconnaît que ce sacramentaire est incomplet et qu'il va y ajouter un certain nombre de pièces, oraisons, bénédictions, préfaces, choisies du reste avec le plus grand soin. En fait, ces pièces sont tirées du gélasien et parfois des livres gallicans. Dans plusieurs mss. on supprima la préface *Hucusque* et en même temps disparut toute distinction entre les pièces du sacramentaire d'Hadrien et celles ajoutées par Alcuin.

C'est de cette combinaison qu'est né ce que nous appelons aujourd'hui le missel romain. Il faut toute la finesse des liturgistes pour faire le départ dans cet amalgame entre les additions diverses depuis le VIe siècle jusqu'à Alcuin et le sacramentaire attribuable à saint Grégoire.

Il ne paraît pas douteux en effet aux liturgistes de nos jours, qui suivent Varin et Bishop, que saint Grégoire n'ait eu en mains un sacramentaire qui n'est autre que celui de Gélase; qu'il n'ait retranché de ce missel tout ce qui lui paraissait inutile et démodé et ne l'ait présenté dans un autre ordre. En un mot, il a simplifié et résumé le sacramentaire gélasien et y a même fait quelques additions.

Laissant de côté la discussion de ces faits qui intéressent surtout les liturgistes, les critiques et les archéologues, nous dirons que les théologiens ont dans le sacramentaire grégorien un document qui contient en substance l'œuvre de saint Grégoire avec les diverses additions qui y furent faites au VIIIe et au IXe siècles, notamment celles d'Alcuin. Comme il est devenu plus tard sous cette forme le missel romain, son autorité théologique est incontestable, quoi que l'on pense de sa composition. Au point de vue de l'originalité, sa portée est cependant inférieure, car l'œuvre de saint Grégoire lui-même était puisée à peu près tout entière dans le gélasien; encore celui-là a-t-il retranché de l'œuvre de son prédécesseur bien des formules qui lui paraissaient périmées (notamment pour les catéchumènes), mais qui cependant avaient leur importance théologique. Il nous paraît donc inutile de signaler ici autrement les points principaux de doctrine du grégorien. Il suffira de se reporter à ce que nous avons dit du gélasien. Nous y reviendrons du reste en parlant du missel romain actuel.

Pamelius (Jacques de Pamèle) fut le premier à éditer le sacramentaire grégorien dans le t. II de son *Liturgicon*, publié en 1571 et réédité en 1609, 1610, 1675. Jugée très favorablement pendant longtemps, cette édition est aujourd'hui assez discréditée. Celle de Tommasi, *Opera*, t. V (édit. Vezzosi), Rome, 1750, conserve aujourd'hui encore toute sa valeur. Nous ne ferons que mentionner les éditions de Georgi, de Rocca, d'Hugues Ménard, de Muratori, de Gerbert (celle-ci reproduite dans Migne, *P. L.*, t. LXXVIII), qui n'ont pas grande valeur. Voir notre article *Grégorien (Sacramentaire)* déjà cité. La dernière édition, et jusqu'ici la meilleure, est celle de H.-A. Wilson publiée en 1915, *The gregorian sacramentary under Charles the Great edited from three mss. of the ninth century*, 1 vol. in-8°, Londres, 1915.

Alban Dold a récemment édité le palimpseste du séminaire de Mayence : *Ein vorhadrianisches Gregorianisches Palimpsest Sakramentar*, Beuron et Leipzig, 1919; c'est un *codex aureus* de la première moitié du VIIIe siècle au dire de l'éditeur, qui croit que ce ms. représente le sacramentaire grégorien antérieur à Hadrien, mais cette opinion ne paraît pas soutenable et nous n'avons ici que des fragments de la famille bien connue des grégoriens d'Hadrien.

De son côté, Hans Lietzmann éditait le manuscrit de Cambrai, dont il semble qu'on ait fait aussi trop grand cas : *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, Munster-en-W., 1921, in-8°, dans *Liturgiegeschichtliche Quellen*.

Voir aussi Edm. Bishop, *On some early manuscripts of the Gregorian*, dans *Journal of theological Studies*, t. IV, (1903), p. 411, et *Liturgica historica*, Oxford, 1918, p. 62; Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, Paris, 1886; dom Germain Morin, *Le rôle de saint Grégoire le Grand dans la formation du répertoire musical de l'Église latine*, dans *Revue bénédictine*, 1890, t. VII, p. 62 sq.; *En quoi consista précisément la réforme grégorienne du chant liturgique*, *ibid.*, p. 193 sq.; *Le témoin de la tradition grégorienne*, *ibid.*, p. 289; *Examen du système substitué par M. Gevaert à la tradition grégorienne*, p. 337 sq.; dom Wilmart, *Un missel grégorien ancien*, *ibid.*, 1909, p. 281-300; ce sont des fragments du seul exemplaire jusqu'ici connu d'un missel grégorien antérieur à celui d'Hadrien; Varin, *Des altérations de la liturgie grégorienne en France avant le XIIIe siècle*, dans *Mémoires présentés... à l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres*, Ire série, t. II, p. 577-668; Probst, *Die ältesten römischen Sacramentarien*, Münster, 1892 et notre article *Grégorien (Sacramentaire)*, dans *Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. VI, col. 1776-1796.

4. *Les Ordines romani*. — Il existe sous ce titre des cérémoniaux romains qui ont été rédigés du IXe au XVe siècle. Ils ont été publiés par divers érudits, Cassandre, Hittorp, Muratori, mais surtout par Mabillon qui a retrouvé les plus importants en Italie. De Rossi et Mgr Duchesne ont trouvé d'autres *ordines* qui complètent la collection. Ces recueils, qui sont d'une grande importance pour la connaissance de la liturgie romaine et qui nous permettent de l'étudier à différentes époques, n'ont pas pour le théologien le même intérêt que les formulaires. Le texte de Mabillon,

publié dans le *Musæum italicum*, a été reproduit dans Migne, *P. L.*, t. LXXVIII. Les textes trouvés par M. de Rossi et par Duchesne ont été reproduits dans les *Origines du culte chrétien*, Appendice.

Le rouleau de Ravenne publié par Ceriani, et les oraisons publiées par M. Chatelain peuvent aussi se rattacher au type de la liturgie romaine.

Le rouleau de Ravenne a été publié sous ce titre *Il rotolo opistografo del principe Antonio Pio di Savoia*, in-fol., Milan, 1883, réédité dans l'*Archivio storico Lombardo*,1884, p. 1 sq. Les oraisons trouvées par M. Chatelain ont été publiées dans l'*Introduction à la lecture des notes tironiennes*, Paris, 1900, pl. XIII, p. 229, et ensuite par Mgr Mercati, qui les a commentées, dans *Studi e Testi*, fasc. 7, p. 35. Les oraisons du rouleau de Ravenne, qui remontent peut-être au Ve siècle, contiennent une doctrine très élevée sur l'incarnation avec des allusions à l'enseignement proclamé au concile d'Éphèse. Cf. notre article : *L'avent liturgique*, dans *Revue bénédictine*, déc. 1905, p. 484-495, et *Avent* dans le *Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. I, col. 3223 sq.

Nous aurons à revenir plus loin sur les livres de la liturgie romaine actuelle, voir col. 814.

3° *Livres des liturgies gallicane, celtiques, mozarabe, ambrosienne.* — 1. *La liturgie gallicane.* — On entend par liturgie gallicane une liturgie qui fut en usage en Gaule avant Charlemagne. Il est presque inutile de rappeler que cette liturgie n'a aucune relation avec les liturgies composées en France du XVIIe au XIXe siècle, et qu'on a appelées à tort liturgies gallicanes. On devrait maintenir le nom de néo-gallicanes qui les distingue de l'ancienne liturgie gallicane. Celle-ci exista légitimement en Gaule, au même titre que la liturgie mozarabe en Espagne, et la liturgie ambrosienne à Milan, jusqu'au jour où elle fut abolie, non par une intervention directe des papes, mais par Pépin et Charlemagne. Nous nous occuperons plus loin des liturgies néo-gallicanes qui furent créées d'ordinaire sous la poussée des aspirations gallicanes ou même jansénistes et furent abolies au XIXe siècle par un accord entre le pape et les évêques français et sous l'influence irrésistible d'un mouvement vers l'unité romaine.

Il est assez difficile d'établir le bilan de la liturgie gallicane. Elle n'existe qu'à l'état fragmentaire, mais ces documents nous donnent une idée assez satisfaisante de ce que fut la liturgie en Gaule du IVe ou Ve siècle jusqu'au IXe.

Les principaux de ces documents sont les *Messes de Mone*, le *Lectionnaire de Luxeuil*, le *Missale gothicum* le *Missale gallicanum vetus*, le *Missale Francorum.*

Il existe en outre quelques autres documents gallicans de moindre importance, du moins pour notre propos, et dont on trouvera l'énumération très détaillée dans dom Leclercq, *Gallicane (Liturgie)* du *Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. VI, col. 493 sq. Sur les lettres de saint Germain de Paris, voir dans le même dictionnaire l'article de dom Wilmart, *Germain de Paris (Lettres attribuées à saint)*, t. VI, col. 1049 sq., qui démontre que ces lettres sont d'un anonyme qui ne saurait être antérieur à la fin du VIIe siècle, ce qui diminue singulièrement la valeur de leur témoignage.

a) Les messes de Mone. — Le ms. *CCLIII* de la bibliothèque de Carlsruhe, qui provient de l'abbaye de Reichenau, contient, entre autres fragments palimpsestes, les débris de onze messes déchiffrées et publiées par Fr.-Jos. Mone. Son opinion, qui fait remonter ces messes au IIe siècle, est dénuée de tout fondement, il est à peine nécessaire de le dire. Dom Wilmart, qui a rétabli l'ordre de ces messes, nous dit que ces feuillets furent un petit missel gallican complet en sept messes; savoir six messes dominicales et une messe propre de saint Germain d'Auxerre. Cette messe le localise en Bourgogne, d'après dom Wilmart, et l'écriture nous ramène au VIIe siècle. Le texte ne saurait remonter beaucoup plus haut mais, pour la liturgie gallicane, il est peut-être le plus intéressant et le plus curieux que nous possédions, parce qu'il est purement gallican et ne contient pas d'additions romaines comme les autres documents gallicans.

C'est donc dans ce document qu'il faudrait étudier surtout la doctrine de l'Église gallicane. Or, cette doctrine est très remarquable et d'ordinaire très exacte. Sur la Trinité, elle distingue avec beaucoup de précision l'unité de substance dans la Trinité des personnes, cf. p. 19, 20, 22, etc., et paraît viser les erreurs ariennes; elle enseigne que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, p. 19, 20. Ses doxologies sont particulièrement remarquables.

Elle insiste sur la dualité des natures en J.-C. dans l'unité de la personne du Verbe, conformément à l'enseignement des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine. *Per Christum qui cum Deus esset æternus homo fieri... unus idemque et Deus summus et homo perfectus et pontifex maximus*, p. 17, cf. p. 26.

Sa doctrine sur le péché originel, sur la rédemption, sur la grâce, n'est pas moins précise et s'oppose aux conceptions pélagiennes, p. 20.

On pourrait citer encore quelques belles pages théologiques sur Dieu créateur, p. 25, 26. Sous leur forme modeste, les messes de Mone constituent donc un document dogmatique important pour l'histoire de l'Église de France.

Fr.-J. Mone, *Lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrh.*, in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1850, v-170 p., texte reproduit dans *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 863-882; elles l'ont été ensuite par J.-M. Neale et Forbes, dans *The ancient liturgies of the gallican Churches*, in-8°, Burntisland, 1855, p. 1-31; Bunsen, *Analecta antenicena*, 1851, avait reproduit les messes 4 et 5. Voir aussi dom A. Wilmart, *L'âge et l'ordre des messes de Mone*, dans *Revue bénédictine*, 1911, t. XXVIII, p. 390 sq.

b) Le Missale gothicum. — Sous ce titre, Tommasi a édité, le premier, un missel gallican qui, écrit vers l'an 700, peut remonter un peu avant la fin du VIIe siècle. Il contient déjà des éléments romains et semble avoir pour origine la Bourgogne. Il a été récemment réédité par Bannister, *Missale gothicum. A gallican sacramentary*, in-8°, Londres, 1917, t. LII de la *Henry Bradshaw Society*. Cf. *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, t. VI, col. 532, et l'art. *Gothicum (Missale)*, *ibid.*, col. 1393-1425.

Le *Missale gothicum* est une œuvre beaucoup plus considérable comme étendue que le petit missel gallican de sept messes qui constitue ce qu'on appelle les messes de Mone. On y sent, comme dans les messes de Mone, le désir d'affirmer la doctrine de l'Église sur les points qui avaient été contestés par les hérétiques au IVe et au Ve siècles. Nous y retrouvons, comme dans le précédent, une doctrine très précise sur la Trinité. Tommasi, *loc. cit.*, t. VI, p. 240, 242, 243, 259, 274.

Souvent la prière, même la prière anaphorique, est adressée directement au Christ, ce qui est un caractère particulier des liturgies gallicanes. Ainsi la prière suivante : *Suscipe, Domine Jesu, omnipotens Deus, sacrificium laudis oblatum, quod pro tua hodierna incarnatione a nobis offertur, et per eum sic propitiatus adesto, ut superstitibus vitam, defunctis requiem tribuas sempiternam. Nomina quorum sunt recitatione complexa, scribi jubeas in æternitate, pro quibus apparuisti in carne, salvator mundi.* Tommasi, p. 235. Cf. aussi l'*Immolatio*, p. 241 et les oraisons, p. 246, 252, etc.

On insiste aussi sur la doctrine du péché originel, de l'incarnation, de la nécessité de la grâce, p. 272, 275.

Les allusions aux effets de l'eucharistie, à la transsubstantiation, *transformatio*, sont aussi explicites qu'il est possible de le souhaiter, et ont déjà été rele-

vées par quelques théologiens, p. 236, 245, 247, 251, 254, 256, 271, 338.

La dévotion envers la vierge Marie (puissance de son intercession, différents mystères, notamment assomption), est telle qu'on pouvait l'attendre dans ce pays qui s'est dès longtemps distingué par son culte pour la sainte Vierge, p. 233, 238, 254, 256.

La primauté du pape, successeur de Pierre, est proclamée avec beaucoup de netteté dans la fête de saint Pierre, dans celle de la chaire, p. 260, 268, 306, etc., dans celle de saint Saturnin, qui tient ses pouvoirs de Pierre, p. 262, et dans la messe de saint Sixte, p. 315, 316.

L'article de la descente du Christ aux enfers, qui est une autre caractéristique des liturgies gallicanes, est souvent enseigné, p. 280, 291, 294, 300, etc. Cf. notre article sur la *Descente du Christ aux enfers*, dans *Dict. d'archéologie*, t. IV, col. 685 sq.

L'enseignement sur le purgatoire est aussi assez net, mais il y a des passages qui peuvent donner à penser que les notions sur le jugement immédiat et la rétribution des mérites, aussitôt après la mort, sont encore assez vagues (rétribution tardive). Cf. p. 277, 278, 264, 268, 250 (cependant p. 258), 311, 337.

Quoique l'épiclèse soit exprimée d'ordinaire en termes qui laissent aux paroles de la consécration toute leur efficacité, il se trouve cependant telle de ces formules qui pourrait donner le change, comme dans certaines liturgies orientales, p. 323. La doctrine sur le culte des saints est aussi très orthodoxe, p. 313, 318.

c) Le Missale gallicanum vetus. — Il présente des analogies nombreuses avec le précédent. On a pu conjecturer, non sans raison, qu'ils ont tous les deux tiré parti d'un archétype aujourd'hui perdu, qui contenait une partie d'un sacramentaire autunois et des *libelli missæ* venus d'Espagne, du sud-ouest de la France et de Rome. Il contient, comme le *gothicum*, beaucoup d'éléments romains. Édité d'abord par Tommasi, puis par Muratori, il a été l'objet, au point de vue paléographique surtout, d'un grand nombre de dissertations. Il peut remonter, comme le précédent, à la fin du VIIe siècle ou au commencement du VIIIe. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 153; *Dict. d'archéol.*, art. *Gallicane (Liturgie)*, t. VI, p. 529.

Le *Gallicanum vetus*, qui est si étroitement apparenté, liturgiquement parlant, au *Missale gothicum*, ne lui cède en rien pour la richesse, l'élévation et, d'ordinaire, la précision de la doctrine. Nous y retrouvons le même enseignement sur la Trinité, p. 380, 386, sur le péché originel et la réparation de la nature, p. 375-400, sur l'incarnation et l'union des deux natures, p. 405, sur le Verbe dans la Trinité, p. 392, sur la nécessité de la grâce, p. 413, sur le dogme de l'eucharistie, p. 388, 386.

Plusieurs oraisons, adressées directement au Christ, sont très remarquables aussi par la doctrine et surtout par l'onction, le ton de tendresse et d'intimité dont on a fait avec raison ressortir la différence avec le style plus précis et plus austère des formules romaines. Parfois, hélas! ce style gallican, tombe dans la préciosité, le raffinement, la prolixité, p. 272, 316, 377, 383, 388. 392, 393, 411.

A remarquer aussi les formules sur la sainte Vierge, p. 375, sur le pape, p. 389, sur la descente aux enfers, p. 393, 395. Malheureusement, on trouve ici la trace de cette erreur qui paraît spécifiquement gallicane (en Occident, s'entend), que le corps du Christ au tombeau fut abandonné par la divinité *relicto paulisper corporis templo inferorum claustra confringens*, etc., p. 412.

d) Le Missale Francorum. — Il est d'un caractère tout différent et ne contient que des fragments, prières d'ordination, de consécration des autels et onze messes. Il est tellement saturé d'éléments romains, que Mgr Duchesne l'a enlevé au dossier gallican, pour le verser dans celui des livres romains. Mais il garde assez d'éléments gallicans pour qu'on le laisse à la place que lui ont donnée Tommasi, Mabillon et Muratori qui l'ont édité tour à tour. On a discuté beaucoup sur son lieu d'origine; il semble que l'hypothèse la plus vraisemblable est celle qui lui donne comme patrie Poitiers, ou du moins la province du Poitou. Cf. *Dict. d'archéol.*, t. VI, col. 524, où l'on trouvera la mention des travaux dont il a été l'objet.

Comme on l'a dit, ses emprunts aux documents romains sont nombreux et, si l'on en était réduit à ce missel pour apprécier la liturgie gallicane, on serait embarrassé pour porter un jugement sur sa valeur dogmatique. Cependant, ici encore, on trouve quelques oraisons d'un caractère bien gallican. Par exemple, l'oraison adressée au Christ : *Rex Regum, Dominus dominantium, Sacerdos omnium, Pontifex universorum per quem una cum Patre Sanctoque Spiritu*, etc., p. 355.

La doctrine de la transsubstantiation y est aussi nettement enseignée que dans le *Gothicum* et le *Gallicum Vetus*, notamment p. 347, 364.

e) Le Missel ou sacramentaire de Bobbio n'est pas non plus un témoin parfaitement pur de la tradition gallicane. On y trouve des éléments celtiques, mozarabes, surtout romains, si bien que l'on a hésité longtemps pour fixer son lieu d'origine, les uns préférant Bobbio et un milieu irlandais, les autres désignant la Bourgogne ou la Suisse ou même la province de Milan. Dom Morin a proposé en dernière analyse la Narbonnaise Première ou, plus exactement, la Septimanie. Cf. *Dict. d'archéol.*, *Bobbio (Missel de)*, t. II, col. 939 sq. et t. VI, col. 523, 524, où l'on trouvera aussi la mention des derniers travaux sur ce missel. Après Mabillon, qui l'a découvert et le premier édité, il a été reproduit en fac-similé par la *Bradshaw Society*, *The Bobbio Missal. A gallican Mass-book*, in-4°, Londres, 1917.

Mais, quoi qu'il en soit de son origine, il porte, dans un grand nombre de ses oraisons et de ses *contestations*, la marque des doctrines liturgiques gallicanes que nous avons relevées dans les livres gallicans; cf. les contestations adressées au Christ, p. 389, 391; l'insistance sur la doctrine du péché originel, sur la réparation de la nature humaine, sur l'universalité et la nécessité de la grâce, la descente aux enfers, p. 294, 333, 366, etc.

L'erreur sur la rétribution tardive est aussi enseignée en termes assez nets, p. 359 (surtout dans la *contestatio*, p. 385). Il proclame que l'Esprit procède du Père, sans mention du *Filioque*, p. 313, 376.

La *contestatio* sur la rédemption par la croix est fort curieuse, p. 333; on peut remarquer aussi la teneur des préfaces sur les personnages de l'Ancien Testament. Il est bon de signaler encore la *contestatio* sur le jugement universel : *O magnam vallem Josaphat*, p. 371, 372.

Le style et le ton de toutes ces formules, en dehors des emprunts à la liturgie romaine, est très nettement gallican. Il en a les qualités, comme aussi les défauts.

En somme, au point de vue théologique, comme nous l'avons vu, l'autorité de cette liturgie est diminuée par ce fait que nous ne la connaissons que dans un état fragmentaire, que les mss. que nous avons révèlent souvent des copistes ignorants et, enfin, parce que nous n'avons pas de garants officiels pour attester son usage. Chacun de ces livres, pris en lui-même, n'engage guère que la responsabilité d'un compilateur ou de l'Église qui l'a employé. Tels qu'ils sont cependant, ces documents nous permettent d'affirmer qu'il y a eu du IVe au IXe siècle une liturgie en Gaule, différente de la liturgie romaine et ses formules nous

donnent une idée des croyances de l'Église gallicane sur un certain nombre de points.

2. *Liturgies celtiques.* — On range sous cette dénomination un certain nombre de documents qui représentent une liturgie suivie par les Celtes chrétiens soit en Irlande, soit en Grande-Bretagne, soit dans les autres pays où les entraîna leur humeur voyageuse. Le pluriel est employé ici parce que toutes les Églises celtiques ne possédèrent pas, au Moyen Age, une liturgie identique.

Les principaux représentants de ces liturgies sont : le *Missel de Bobbio* (voir col. 810) qui contient, quoi que l'on pense de ses origines, des éléments irlandais en assez grand nombre; le *Missel de Stowe*; l'*Antiphonaire de Bangor*; des hymnaires et différents livres de dévotion privée. Il existe, en outre, un certain nombre de fragments de moindre importance que l'on trouvera signalés dans l'article *Celtiques (Liturgies)* du *Dict. d'archéol.*, t. II, col. 2969 sq., et qui ont été édités soit par F.-E. Warren, *The liturgy and ritual of the Celtic Church*, Oxford, 1881, soit par H. Bannister, par Mac Carthy, Warner et d'autres (même article).

Quoique le *Book of Cerne* ne soit qu'un livre de dévotion privée, nous pouvons l'ajouter à ces documents parce qu'il renferme quelques prières de la liturgie officielle et, en tout cas, il nous donne une juste idée de la piété celtique.

Il est assez difficile, avec des éléments aussi incomplets, de reconstituer la « liturgie celtique » et plus encore de nous rendre compte de la théologie qu'elle représente. Les fragments que nous avons étudiés sont assez peu originaux; on y retrouve la trace de la liturgie romaine, des liturgies gallicane et mozarabe et même des liturgies orientales. Ce qui est spécifiquement celtique se réduit à quelques formules de bénédiction ou d'exorcisme, à des litanies, à des apologies ou confessions, à quelques hymnes.

La thèse, soutenue par des théologiens anglicans, qui prétendait reconnaître dans cette liturgie ses origines orientales, la rattacher à Éphèse et à saint Jean, en faisait une liturgie *éphésienne* par opposition à une liturgie *pétrine*, est désormais discréditée. Il est bien impossible de savoir quelle fut la liturgie d'Éphèse ou de saint Jean, et les formules et les rites des liturgies celtiques, tels que nous les connaissons, ne sauraient être antérieurs au IVe siècle; en tout cas, ils sont plutôt latins qu'orientaux dans l'ensemble. L'opinion qui présente les Celtes chrétiens comme des séparatistes, opposés à Rome, à tout le moins indépendants au point de vue doctrinal de toute influence romaine, est plutôt contredite par les caractères des liturgies celtiques si pénétrées au contraire d'éléments romains.

Pour la liturgie des Anglo-Saxons, qui est la liturgie romaine, voir notre article *Bretagne (Grande-), Liturgie*, dans *Dict. d'archéol.*, t. II, col. 1229-1245.

3. *La liturgie mozarabe.* — Elle fut en usage chez les Wisigoths chrétiens et les chrétiens espagnols depuis le VIe siècle environ jusqu'au temps d'Alexandre II et de Grégoire VII, qui la supprimèrent pour lui substituer la liturgie romaine. Ximénès remit cette liturgie en usage et fit éditer un missel et un bréviaire mozarabe (réédités dans Migne, *P. L.*, t. LXXXV, avec les savantes notes de Lesley). Mais ces livres inspirent quelques doutes à cause des retouches qu'ils ont pu subir, aussi faut-il leur préférer certains textes anciens qui ont été plus récemment publiés, tels : le *Liber comicus*, le *Liber Ordinum*, le *Liber mozarabicus*; le *Libellus orationum* peut être cité aussi à cette place.

Le *Comes* ou *Liber comicus* contient les leçons de la Messe avec des rubriques intéressantes. Il a été publié par dom Germain Morin, dans *Anecdota Maredsolana*, t. I.

Le *Liber ordinum*, publié par dom Férotin sur un ms. de Silos de 1052 dans nos *Monumenta liturgica*, 1904, t. V, peut être considéré à la fois comme un pontifical, un rituel et un missel.

Le *Liber mozarabicus*, publié aussi par dom Férotin dans nos *Monumenta liturgica*, 1912, t. VI, est en réalité le sacramentaire mozarabe, le *Liber sacramentorum* de Tolède. Ces deux documents sont de la plus haute importance et nous fournissent pour l'étude de cette liturgie les matériaux les plus riches et les plus abondants.

Le *Libellus orationum*, publié par Bianchini dans son édition des œuvres de Tommasi dont le premier volume, en deux tomes, a seul paru, Rome, 1741, in-fol., contient une série d'oraisons pour l'office des fêtes et des féries de l'année qui sont d'une doctrine très riche et complètent la synthèse théologique qui se présente à nous dans le *Liber ordinum* et le *Liber mozarabicus*. La plupart de ces oraisons sont adressées au Fils. Nous n'en donnerons qu'un seul exemple, *oratio in die apparitionis Domini* (Épiphanie) : *A et ω, initium et finis, Deus et homo, infinitus et præfinitus; in quo et principium Deitatis, et ultimum sentitur humanitas : excedens omnia, vivificans cuncta, et continens universa; miserere nobis, qui dignatus es nasci pro nobis, dum in te permanes et nobis appares : dum in te subsistis et nobis subvenis; dum nunquam a Patre potentialiter dees, et ad salvandos miseros clementialiter ades : dum cœlestia reples, et terrena non deseris, perfice in nobis, quæsumus, benefitium piissimi redemptoris, dum conservas gloriam inestimabilis Conditoris : ut pietate, qua redemtor adsistis, indultor quoque criminum sentiaris. Loc. cit.*, p. 47.

La discussion au sujet de l'orthodoxie de la liturgie mozarabe est encore à l'ordre du jour. Au VIIIe siècle, les adoptianistes, et à leur tête Élipand de Tolède, prétendirent appuyer leur erreur sur des textes de cette liturgie. Dans sa lettre à *Albinus* (Alcuin), de 793, Élipand cite plusieurs passages où il retrouve les termes *adoptio, adoptivus. P. L.*, t. XCVI, col. 870-880; cf. aussi *Monumenta Germaniæ historica, Epistolæ*, t. IV, p. 301-308. Alcuin et les évêques francs s'efforcèrent de démontrer que ces textes étaient mal compris. Mais il faut noter soigneusement le témoignage que ces évêques, et en particulier Alcuin, rendent par deux fois, à ce propos, à la liturgie romaine. Les Pères du concile de Francfort, en 794, disent aux Espagnols : *Et si Ildefonsus vester in orationibus suis Christum adoptivum nominavit, noster vero Gregorius, Pontifex romanæ Sedis, et clarissimus toto orbe doctor, in suis orationibus semper eum unigenitum nominare non dubitavit.* Labbe, t. VII, p. 1034. Et Alcuin : *Nos enim romana plus auctoritate quam hispana, veritate adsertionis et fidei nostræ fulciri desideramus... Romana igitur Ecclesia quæ a catholicis et recte credentibus sequenda esse probatur, se per verum Filium Dei et in missarum solemniis, et in cæteris quoque omnibus scriptis suis, vel in epistolis fateri solet*, etc. *Contra Felicem Urgelitanum*, l. VII, *P. L.*, t. CI, col. 226, 227. Voir sur cette question les art. ADOPTIANISME, t. I, col. 403 sq.; ÉLIPAND DE TOLÈDE, t. IV, col. 2333 et l'étude de M. P. Vuillermet, *Élipand de Tolède, étude de théologie historique*, 1911. L'éditeur du *Liber ordinum* et du *Liber mozarabicus*, qui nous a rendu un si grand service en nous permettant de juger cette liturgie sur des textes authentiques, se prononce énergiquement en faveur de son orthodoxie.

« Les théologiens y (dans les textes édités) chercheront, dit-il, l'expression authentique et officielle des croyances de l'antique Église d'Espagne. En dépit du témoignage intéressé de quelques hérétiques et de plus d'un catholique trompé par leurs affirmations ou en quête d'arguments pour expliquer la

suppression du vieux rite national, ils y trouveront une doctrine parfaitement saine, pure de toute erreur et exprimant avec une admirable précision, parfois dans un merveilleux langage, les mystères les plus élevés de la foi orthodoxe. » *Liber ordinum*, p. XXIII. Dans son *Liber mozarabicus sacramentorum*, p. XXIX, dom Férotin revient sur cette question : « La liturgie antique de Tolède est-elle pure de toute hérésie ? Pour quiconque a étudié dans leur ensemble les textes de cette liturgie et s'est familiarisé avec l'enseignement doctrinal qu'ils renferment, pour tout lecteur qui a eu la loyauté d'aborder ce sujet sans idées préconçues, la réponse est facile. Il s'agit seulement de ne pas isoler un mot de son contexte, d'éclairer par la comparaison les passages obscurs, de se rappeler que ces prières liturgiques ne sortent pas du cerveau d'un saint Thomas d'Aquin, encore moins d'un théologien du XXe siècle : en un mot, de traiter les documents mozarabes comme une œuvre littéraire, quelle qu'elle soit, a droit d'être traitée. » Il étudie ensuite les textes invoqués par Élipand et montre que le mot *adoptio* doit être pris dans le sens de *adsumptio* si commun dans les documents mozarabes. *Adoptivus homo, adoptata caro*, répondent à *assumptus homo, assumpta caro. Loc. cit.*, p. XXXI, XXXII.

Cette démonstration n'a pas convaincu tout le monde, en particulier Edmond Bishop, dans les *Liturgica historica*; dom Guéranger admet aussi l'erreur adoptianiste dans cette liturgie, *Institut. liturg.*, *loc. cit.*, t. I, p. 202 sq. et 268.

En 918, après que la dispute sur l'adoptianisme se fut apaisée, un concile romain qui eut à examiner le missel mozarabe, se prononça pour sa parfaite orthodoxie. Baronius, *Annales*, an. 918; Morales, *Chron. hispan.*, l. XV, c. XLVII, cf. *Liber ordinum*, p. IX, XIX.

Plus tard, au XIe siècle, lorsque Alexandre II et Grégoire VII voulurent abolir la liturgie mozarabe pour la remplacer par la liturgie romaine, la question d'orthodoxie se posa à nouveau. On raconta que deux chevaliers, l'épée au vent, furent chargés de soutenir l'un le rit mozarabe, l'autre celui de Rome. La victoire se prononça en faveur de ce dernier. Mais on recourut à un autre jugement; dans l'épreuve du feu à laquelle furent soumis les deux rits opposés, le livre de l'office gallican (romain) fut consumé, tandis que l'office de Tolède s'élança du bûcher, intact, exempt de toute trace de brûlure. Il est inutile de dire que ces récits sont sujets à caution. Quoi qu'il en soit du reste, après le concile de Jacca en Aragon, en 1063, et après celui de Barcelone en 1068, et l'intervention d'Alexandre II et de Grégoire VII, le rit mozarabe fut aboli en Espagne. Le cardinal Ximénès, comme nous l'avons dit, au commencement du XVIe siècle, restaura dans l'église de Tolède, avec l'approbation de Jules II, la liturgie mozarabe. Les deux bulles du pape de 1508, louent l'office mozarabe comme très ancien, rempli de dévotion, et ne font aucune réserve sur son orthodoxie.

Pour dire toute notre pensée, il nous semble que le dernier mot n'a pas encore été dit et qu'il y aurait avantage à voir tout cette question reprise par un théologien doublé d'un critique, aujourd'hui surtout que les éditions de dom Férotin et les recherches d'Ed. Bishop, de Mercati et de dom de Bruyne ont mis à jour de nouveaux documents.

Nous nous contenterons ici d'appeler l'attention sur quelques points de doctrine. Dans l'ensemble, nous constatons que cette liturgie se rapproche de la liturgie gallicane, non seulement par le style, l'ampleur et la prolixité des développements, la ferveur du ton, surtout dans les *inlationes* (préfaces) qui ont parfois plusieurs colonnes, le mauvais goût, mais aussi par l'exposition des mêmes thèses théologiques.

La doctrine sur la Trinité, sur l'Incarnation, sur le péché originel, sur l'universalité du salut, sur la grâce, sur la rédemption par la croix offrent souvent les mêmes développements. Nous retrouvons ici une grande variété de doxologies, dirigées évidemment contre des ariens (on notera dans le *Liber ordinum* l'appendice VI dans lequel le diligent éditeur a réuni les doxologies diverses qui sont d'un grand intérêt théologique). La prière est fréquemment adressée au Fils. Le fameux texte sur lequel s'appuyait surtout Élipand, *et quos fecisti adoptionis participes*, se trouve cité dans le *Liber ordinum*, p. 422. Il faut ajouter que l'on y trouve de nombreux textes qui s'expriment avec toute la précision désirable, sur la filiation divine, notamment. *Liber ordinum*, p. 317, 367, 391, 414, etc.

Il y a aussi quelques textes sur le purgatoire et plusieurs autres sur les morts qui donnent à penser que, chez les mozarabes comme chez les gallicans, on s'imaginait que les fidèles après leur mort allaient dans un lieu qui semble les limbes, où ils attendaient dans la paix et la joie le moment de la résurrection qui les introduirait définitivement dans le ciel. *Liber ordinum*, p. 134, 138, 278, 396, 401, 408, 421, 422, etc. Il y a cependant d'autres textes qui peuvent s'interpréter de la rétribution immédiate, *ibid.*, p. 300, 396, 398, etc. Cette apparente contradiction, sur ce point comme sur d'autres, s'expliquera facilement, si l'on se rappelle que la plupart des livres liturgiques sont des compilations où l'éditeur n'a guère fait que choisir dans diverses collections, les pièces qui lui convenaient. La descente du Christ aux enfers est enseignée ici avec la même fréquence et le même détail que dans les livres gallicans, p. 78, 122, 196, 202, 271, 395, etc.

Les oraisons *post nomina* dont quelques-unes sont aussi longues que les *inlationes*, développent parfois ce thème : le fidèle, qui présente son offrande à l'offertoire, demande à Dieu qu'en récompense il inscrive au livre de vie, quand ce serait sur ses dernières pages, les noms que nous inscrivons ici-bas au livre des diptyques, *ibid.*, p. 308, 309, cf. 331, 332. Certaines épiclèses semblent aussi attribuer au Saint-Esprit la transformation des éléments, cf. *Liber ordinum*, p. 265 et 430 et la note de l'éditeur, p. XXII sur les *post pridie* et les épiclèses.

On trouvera une bibliographie assez complète de la liturgie mozarabe dans dom Férotin, *Liber ordinum*, p. X, et dans l'article de H. Jenner, *Mozarabic Rite* (auquel dom Férotin a collaboré), dans *Catholic Encyclopedia*, t. X, p. 611-623. Il y faut ajouter les travaux de Bishop et de Mercati, cf. *Liturgica historica*. Les travaux les plus considérables et les plus utiles pour la question théologique sont ceux de Pinius, dans les *Acta sanctorum*, juillet, t. VI, réimprimé dans Bianchini, *Thomasii opera omnia*, Rome, 1741, avec d'autres travaux sur la liturgie mozarabe; ceux de Florez, *España sagrada*, Madrid, 1817; ceux de Lesley, dans *P. L.*, t. LXXXV-LXXXVI. Cf. aussi dom de Bruyne, *De l'origine de quelques textes liturgiques mozarabes*, dans la *Revue bénédictine*, oct. 1912, p. 421 sq.

4. *Liturgie ambrosienne.* — Au mot AMBROSIEN *(Rite)*, t. I, col. 954 sq., le sujet a été traité; nous nous contenterons d'y renvoyer.

4° *Les livres de la liturgie romaine actuelle.* — Les livres officiels de la liturgie romaine actuelle sont le missel, le bréviaire, le pontifical, le rituel, le cérémonial des évêques et le martyrologe.

Ces livres, à l'époque du concile de Trente, étaient dans un assez triste état par suite de la négligence des copistes et des imprimeurs ou par diverses autres causes. L'attention avait été ramenée vers la liturgie par les attaques des protestants. Les évêques pensèrent que, dans cet ensemble de réformes encouragées par le concile, un de leurs premiers devoirs était une revision de ces livres. Ils en confièrent naturellement le soin au Saint-Siège qui avait du reste, déjà, com-

mencé cette correction, *Decretum de indice librorum et catechismo, breviario et missali*, sess. XXV. Le bréviaire et le missel furent les premiers corrigés sous saint Pie V, bulle *Quod a nobis*, 1570; Grégoire XIII, qui avait réformé le calendrier en 1582, publia aussi l'édition du nouveau martyrologe, 1584; Clément VIII, le pontifical en 1596, et, en 1600, le cérémonial des évêques, et une nouvelle édition du bréviaire et du missel; Paul V donna le rituel en 1614, et corrigea la liturgie monastique. En 1634, Urbain VIII revoyait le missel.

Ces livres engagent donc la responsabilité de cette Église de Rome qui ne saurait errer en matière de foi, et ils doivent donc être mis par les théologiens au premier rang des documents sur lesquels ils peuvent appuyer leurs thèses.

Mais ici des distinctions s'imposent et on ne saurait dire *a priori* que tout témoignage tiré de ces livres est revêtu du caractère d'infaillibilité. Le Saint-Siège lui-même a reconnu, même après les revisions dont ces livres furent l'objet sous les papes que nous avons cités, que certaines parties exigeaient encore des corrections. C'est dire que toutes n'ont pas la même valeur. Ainsi, pour le missel, toutes les affirmations dogmatiques, notamment en ce qui concerne l'eucharistie, nous paraissent au-dessus de toute discussion. D'autres conclusions ne s'imposent pas avec la même clarté. Le fait est que, dans la fête de sainte Marie-Madeleine, l'évangile, celui de la femme pécheresse, ne paraît pas, même aux yeux des théologiens les plus orthodoxes dirimer la question; les deux fêtes de la *Chaire de saint Pierre*, l'une à Rome, l'autre à Antioche, ont laissé place aussi à la controverse sur le sens et l'origine de ces fêtes. Cf. notre article *Chaire de saint Pierre* dans le *Dict. d'archéol.*, t. III, col. 76-90. L'application à la sainte Vierge des textes de la Sagesse n'est donnée que dans un sens accommodatice ; la preuve en est qu'ils sont ailleurs appliqués au Christ.

Il faut, en un mot, appliquer ici les mêmes règles que pour les autres documents pontificaux où l'on distingue de l'affirmation dogmatique en termes exprès, les considérations historiques ou mystiques qui les précèdent ou les accompagnent. Cf. L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris, 1907, notamment p. 11 ; et J.-V. Bainvel, *De magisterio vivo et traditione*, Paris, 1905, notamment, p. 114, 115, 128 et 129 qui s'appliquent aux questions discutées ici.

Pour le bréviaire, on ne saurait non plus tirer argument, comme on l'a fait parfois à tort, dans la controverse sur l'apostolicité des églises des Gaules, de la teneur de certaines légendes. Il est un fait indéniable, c'est que plusieurs de ces légendes sur l'initiative même des papes, notamment de Benoît XIV et de Léon XIII ont été supprimées ou corrigées. La réforme, si radicale du bréviaire et du psautier romain par Pie X, prouve que quelques-unes des traditions liturgiques les plus anciennes ne sont pas considérées par le Saint-Siège comme sacro-saintes. Dom Morin a publié une liste des fausses attributions de textes dans le bréviaire, liste qui a été reproduite souvent, cf D. Morin, *Études, textes et découvertes*, 1913, p. 487, 501.

Voir D. del Corro, *Dissertatio theologico-critica de argumenti ex breviario romano in rebus historicis petiti valore*, Séville, 1739; E. de Sousa, *Dissertatio de gravissima auctoritate romani breviarii in re historica*, in append. II à son livre *De expeditione hispanica S. Jacobi*, t. II, Lisbonne, 1727, in-fol. Le P. de Smedt, bollandiste, a donné une dissertation *De legendis sanctorum in breviario romano*, dans son *Introductio generalis ad Historiam ecclesiasticam*, Gand, 1876, p. 156-192. Il y démontre que, si l'insertion d'un saint au martyrologe ou au bréviaire est un signe du culte rendu à ce saint, la teneur de la légende n'est pourtant pas indiscutable, et il cite à l'appui Baronius, Papebroch, Benoît XIV, qui relèvent des erreurs dans le bréviaire. Il donne en appendice un exemple des corrections apportées à ces légendes par les papes. Cf. aussi Bainvel, *loc. cit.*, p. 114 sq. et Bäumer-Biron, *Histoire du bréviaire romain*, t. II p. 452-460.

Il y aurait à faire sur le martyrologe les mêmes réflexions que sur le bréviaire, et les récents travaux des bollandistes et de dom Quentin ouvrent la voie à des corrections et modifications nouvelles.

Pour le rituel et le pontifical, ainsi que pour le cérémonial des évêques, certaines corrections sont également à prévoir, comme on le voit, par les réponses et interprétations données parfois par la S. Congrégation des rites.

La question de l'obligation des rubriques concerne la théologie morale, elle est traitée dans tous les manuels. Voir en particulier Menghini, *Elementa juris liturgici seu prolegomena in sacram liturgiam*, 2e édit., Rome, 1907.

Quoi qu'il en soit de ces remarques qui étaient nécessaires, elles ne diminuent en rien l'importance et la valeur de la liturgie romaine qui reste pour le théologien un arsenal où il trouvera les textes les plus riches et les plus précis pour démontrer les dogmes chrétiens.

On ne peut donc regretter que la liturgie romaine ait remplacé en Occident toutes les autres, sauf les rares exceptions que nous avons dites. Quelque admiration que l'on professe pour les beautés des liturgies mozarabe ou gallicane, celtiques ou orientales, on ne saurait dissimuler les graves lacunes qu'elles présentaient et les erreurs auxquelles elles étaient exposées et dans lesquelles elles sont parfois tombées.

« Chaque église, dit Mgr Duchesne, avait son livre de canons, son usage liturgique; nulle part de règle, mais l'anarchie la plus complète, un désordre qui eût été irrémédiable, si les souverains carolingiens n'eussent fait appel à la tradition et à l'autorité de l'Église romaine. » *Les origines du culte chrétien*, p. 97-98. Mgr Batiffol, qui arrive aux mêmes conclusions, célèbre d'autre part les qualités de cette liturgie romaine « où vivait l'âme de Rome! » Rome, en effet, y avait mis (il s'agit du *cursus*), le meilleur de sa littérature et de son histoire : son psautier, sa Bible, ses Pères et ses martyrs. Elle y avait mis la marque de sa piété directe et simple, etc. *Histoire du bréviaire romain*, 3e éd., p. 172.

C'est la thèse même défendue par dom Guéranger, par Dulac et par d'autres et qui devait amener tôt ou tard le triomphe de la liturgie romaine. L'anarchie liturgique qui règne chez les anglicans, dans toutes les branches du protestantisme et chez les sectes orientales, apporterait un nouvel argument en faveur de ce fait.

5° *Les liturgies orientales.* — Des collections comme celles de Renaudot, d'Assémani, de Denzinger, de Brightman, qui contiennent les liturgies de saint Jacques, de saint Marc, de saint Pierre, de saint Jean, des Douze apôtres, du pape saint Xyste, de saint Clément de Rome, de saint Denys d'Athènes, de Maruthas, de Dioscore, de Philoxène et de tant d'autres, sont de nature, au premier aspect, à jeter la confusion et peut-être le découragement dans l'esprit des profanes. Mais cette impression se dissipe à une étude plus approfondie et une classification les ramène à quelques types. Il faut remarquer aussi que liturgie a souvent ici, comme chez les orientaux, le sens d'anaphore ou prière de la messe. La racine de toutes ces liturgies est une liturgie de Jérusalem qui fut en usage aux deux premiers siècles, mais qui n'est représentée par aucun monument, car la liturgie hiérosolymitaine, que nous trouvons dans les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem, n'est déjà plus la liturgie primitive, mais une liturgie issue de celle d'Antioche.

De la liturgie primitive de Jérusalem sortent la liturgie d'Antioche, qui se constitue entre 250 et 400, et celle d'Alexandrie, qui se constitue au IIIe siècle. De la famille d'Antioche se forment les liturgies syriaques et les liturgies byzantines; de celle d'Alexandrie sortent les liturgies égyptiennes et la liturgie éthiopienne. On ne manquera pas cependant de remarquer des analogies surprenantes entre la liturgie d'Alexandrie et celle de Rome, analogies déjà relevées par quelques érudits, mais qui mériteraient d'être étudiées de plus près.

Voici donc le schéma que nous proposons.

LITURGIE PRIMITIVE DE JÉRUSALEM (Hypothétique)							
FAMILLE D'ANTIOCHE [1]					FAMILLE D'ALEXANDRIE [2]		
LIT. SYRIAQUES			LIT. BYZANTINES		LIT. ÉGYPTIENNES		
Syriaque, proprement dite, fixée entre le IVe et le VIe siècle en langue syriaque.	*Maronite*, VIIe siècle, en langue syriaque.	*Syro-chaldéennes*, a. *persane*, Ve ou VIe siècle, en syriaque. b. *malabare*, siècle ? en syriaque.	*Byzantine*, proprement dite, fixée vers la fin du IVe siècle, langue grecque [3].	*Arménienne*, fixée vers la fin du IVe s., langue arménienne.	*Égypto-grecque*, IVe siècle, type semble fixé sous Cyrille d'Alexandrie († 444). *(Liturgie de S. Marc)*.	*Copte*, IVe siècle, langue copte, *liturgies de S. Cyrille d'A.*, *de S. Grégoire de Nazianze*, *de S. Basile*.	*Lit. Éthiopienne ou Abyssine*, Ve siècle au plus tôt, langue éthiopienne.

[1] Représentée par Cyrille de Jérusalem, par les *Constitutions apostoliques*, par les ouvrages de S. Jean Chrysostome, de là provient la liturgie grecque de S. Jacques et autres liturgies syriaques.

[2] Cette famille est représentée par l'*Anaphore* de Sérapion, par le fragment Borgia et par celui de Balizeh. La liturgie grecque de S. Marc appartient aussi à cette famille. Après le concile de Chalcédoine, la liturgie de cette église se divise en deux branches, l'une orthodoxe qui sera plus tard absorbée par celle de Constantinople, et l'autre hérétique (monophysite) qui remplace la langue grecque par le copte.

[3] La liturgie byzantine originairement en grec est actuellement célébrée en grec, syriaque, arabe, slavon, géorgien, roumain, allemand, russe, turc, serbe. A ces langues correspondent des usages nationaux qui diffèrent entre eux. Ainsi en Russie, il y a des usages liturgiques très différents, église patriarcale, vieux croyants, église vivante, église des travailleurs, etc.

Sur ces liturgies, voir E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, 2 vol., Paris, 1716, Francfort, 1847; F.-E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, t. I, *Eastern liturgies*, Oxford, 1896, seul paru; F.-C. Conybeare and A.-J. Maclean, *Rituale Armenorum and the East Syrian Epiphany rites*, 1 vol. in-8°, Oxford, 1905; A.-B. Mercer, *The ethiopic liturgy*, Milwaukee, 1915; H. Denzinger, *Ritus orientalium, coptorum, syrorum, armenorum in administrandis sacramentis*, 2 vol., Wurzbourg, 1863-1864; Prince Maximilien de Saxe, *Prælectiones de liturgiis orientalibus*, 2 vol., Fribourg-en-B., 1908-1913; C. Callevaert, *Liturgicæ institutiones*, t. I, p. 48 sq.; Bruges, 1919; dom F.-J. Moreau *Les liturgies eucharistiques*, Bruxelles, 1924, in-8°, il s'agit surtout des liturgies grecques; dom de Master, *Grecques, (Liturgies)*, dans *Dict. d'archéol.*, t. VI, col. 1591-1662.

A. Fortescue, *The lesser eastern Churches*, Londres, 1913, 1 vol. in-8°; *The uniate eastern Churches, the byzantine rits in Italy, Sicily, Syria and Egypt*, édit. J.-D. Smith, Londres, 1923, in-8°; *The orthodox earstern Church*, Londres, 1907; Raymond Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, Paris, s. d. (1922) ; une bibliographie plus complète des différents rits orientaux dans Janin, Moreau, Fortescue ; J.-G. Pitzipios, *L'Église orientale*, Rome, 1855; Tondini, *La primauté de S. Pierre prouvée par les titres que lui donna l'Église russe dans la liturgie*, Paris, 1867; Cardinal Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque*, Rome, 1867; Allatius (Leo), *De Ecclesiæ occidentalis et orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, et autres ouvrages pour prouver l'unité entre les rits orientaux et le rit romain, cf. *Allatius*, dans *Dict. d'archéol.*, t. I, col. 1220-1226; J. Bousquet, *L'unité de l'Église et le schisme grec*, Paris, 1913; Aurel. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa* (Ecclesia græco-russica) *ad lumen catholicæ doctrinæ examinata et discussa*, 2 vol., 1911.

Ces liturgies offrent le plus grand intérêt au théologien. On peut voir, par les quelques travaux que nous avons cités de Renaudot, d'Assémani, d'Allatius, de Pitra, de Tondini, etc. le parti que l'on peut tirer de cette étude. Plusieurs de ces liturgies représentent un stage chronologique antérieur aux liturgies occidentales, et, grâce à leur caractère de stabilité, leur témoignage pour la théologie historique a une plus grande valeur. Mais l'étude détaillée des liturgies orientales est, à elle-même, un sujet qui demande à être traité à part.

VI. Le cadre liturgique. — La liturgie, comme toutes les institutions humaines, subit l'influence de l'espace et celle du temps, ou, si l'on veut, pour mieux comprendre la portée de la liturgie, il faut la placer dans son cadre géographique et chronologique.

1° La connaissance du *cadre géographique* est nécessaire pour se rendre compte des divisions et des classifications liturgiques. La liturgie suit la marche de l'Église; elle se diversifie suivant les contrées; il y a, nous l'avons vu, une liturgie de Jérusalem, d'Antioche, d'Alexandrie, de Rome, de Constantinople. On pourrait dire qu'il y a une liturgie des capitales, ou plutôt des métropoles et des patriarcats. Ce groupement des liturgies est très important dans l'histoire liturgique parce que c'est dans ces centres et, la plupart du temps, sous des influences locales que se constitua la liturgie. Les Églises voisines et de moindre importance formèrent leurs usages et leurs institutions sur le modèle de ces grandes Églises. Au point de vue théologique qui nous occupe en ce moment, ces groupements n'ont pas la même portée. Cependant il est bon de remarquer que cette question implique celle de juridiction. Il n'est pas facile de prouver, comme on a prétendu le faire, que chaque évêque se soit jamais reconnu un droit souverain sur la liturgie dans son Église. La liberté n'était pas sans limites. Saint Paul se réserve déjà le règlement de ces questions.

Les plus anciens documents, comme la *Didachè*, les Didascalies et les Constitutions canoniques, contiennent aussi des règlements sur le culte; on vit bien, dès le IIe siècle, dans la question de la Pâque, l'importance

qu'attachaient les papes à établir l'uniformité dans certaines questions qui touchaient à la liturgie. Il est certain, en tout cas, qu'à mesure que se fondèrent les circonscriptions ecclésiastiques, l'Église qui formait la tête de ces groupements imposa ses usages, et les Églises de moindre importance durent s'y conformer. C'est ainsi que se formèrent les principales familles liturgiques dans les Églises que nous avons nommées, Jérusalem, Antioche, Alexandrie, Rome, Constantinople, Milan. Pour l'Occident cette question a une importance capitale, au point de vue qui nous occupe, et pendant des siècles, Rome revendiqua le droit de régler la question liturgique dans le patriarcat d'Occident; la liturgie ambrosienne et la liturgie mozarabe ne durent qu'à une tolérance de se maintenir.

En Occident plus encore qu'en Orient, les nationalités exercèrent leur action sur la formation des liturgies. Il fallut des siècles pour ramener les Goths ariens à l'unité liturgique; les liturgies gallicanes, les liturgies celtiques, la liturgie mozarabe, les liturgies des maronites, des coptes, des arméniens doivent leur existence à des influences nationales.

2° Les divisions du *temps* n'exercèrent pas sur la formation de la liturgie une influence moindre que les divisions géographiques. La journée, la semaine, l'année civiles, furent le cadre naturel dans lequel s'inséra la liturgie. Les divisions liturgiques du jour répondent à peu près aux divisions civiles de la journée romaine. L'heure de la réunion fut d'abord l'heure des vigiles de la nuit. Puis on eut les heures de prime, tierce, sexte, none et vêpres. Dans la semaine, le dimanche eut, dès l'origine, une place à part et sacrée, voir art. DIMANCHE, t. IV, col. 1308; le mercredi, le vendredi et même le samedi furent aussi des jours liturgiquement privilégiés.

Le mois lunaire fut observé pour les calculs de la Pâque. Quant au mois solaire, il fut à peu près ignoré par la liturgie ancienne. Les Grecs cependant en tiennent compte dans leurs calendriers; leurs saints sont catalogués d'après les mois de l'année, comme l'indique le nom de leurs *ménées* (μήν). Il en fut ainsi pour quelques autres liturgies orientales. Voir Nilles, *Kalendarium utriusque Ecclesiæ*, Inspruck, 1897. Le léonien suit cet exemple. Les Quatre-temps répondent aussi à la division par mois. Mais ce n'est que dans les temps tout modernes que la division par mois tend à prendre une importance de premier ordre dans la liturgie. Nous avons déjà le mois du Sacré-Cœur, le mois de Marie, le mois du Rosaire, celui de saint Joseph, etc. Quoi que l'on pense de l'opportunité de ces développements, il faut reconnaître qu'ils n'ont pas de caractère traditionnel.

Pour l'année, la liturgie emprunta tout simplement le cadre de l'année civile, comme elle avait emprunté celui de la semaine. Mais l'ajustement comporta toujours quelques différences. Le commencement de l'année liturgique varia quelque peu, mais ne concorda jamais avec le début de l'année civile. Aujourd'hui encore, dans l'Église romaine, l'année liturgique commence avec le premier dimanche de l'Avent.

La fête de Pâques fut la première fête et la fixation de cette date donna lieu aux débats les plus vifs dès le IIe siècle. Elle a été le noyau autour duquel se sont peu à peu groupées la plupart des autres fêtes. D'un autre côté se formait un autre groupe qui semble, à première vue, indépendant, bien que le 25 décembre doive probablement être mis en relation avec le 25 mars qui fut d'abord la date de Pâques. De même que la fête de Pâques avait entraîné comme satellites d'autres fêtes et des époques de préparation, Noël eut son Avent, et des fêtes dépendant d'elle, comme l'Épiphanie, la Purification, etc. Les deux fêtes de Noël, celle du 25 décembre et celle du 6 janvier, au lieu d'entrer en lutte, comme les deux dates de Pâques, se combinèrent et devinrent deux fêtes distinctes.

Quelques autres dates prirent aussi de bonne heure une grande importance dans l'année liturgique, par exemple le 25 mars, le 25 décembre, le 2 février, le 25 avril, le 1er août, etc. Mais ces questions, qui ont une grande importance pour l'histoire de la formation du calendrier ecclésiastique, sont à peu près sans intérêt pour le sujet que nous traitons. La question de la coïncidence des dates de fêtes des saints avec certaines dates païennes, est renvoyée ailleurs. Voir notre article *Fêtes* dans le *Dict. d'archéol.*, t. V, col. 1403-1452.

Pendant que le propre du temps se constituait autour des fêtes de Pâques et de Noël, le propre des saints s'organisait de son côté. On honora les martyrs sur le lieu de leur tombeau, puis les confesseurs et les vierges. Quelques dates, comme celles de saint Pierre et saint Paul au 29 juin, celle de saint Jean-Baptiste au 24, etc., remontent à une haute antiquité. Les fêtes des saints, d'abord assez rares au calendrier liturgique, finirent par se multiplier à un tel point qu'elles annulèrent à peu près l'importance du propre du temps, et de nos jours une réaction se dessine pour supprimer quelques-unes de ces fêtes.

On peut distinguer aujourd'hui dans la série de ces fêtes : les fêtes de Notre-Seigneur, celles de la sainte Vierge, celles des martyrs, des confesseurs, des docteurs, des vierges, des saintes femmes; les fêtes locales; les fêtes des saisons; les fêtes qui remplacent des anniversaires païens.

Ce n'est pas le lieu de traiter longuement cette question. Nous nous contenterons de dire que les fêtes de Notre-Seigneur célèbrent les principaux mystères de sa vie et l'année liturgique devient ainsi un commentaire mystique et détaillé du symbole : *incarnatus est, crucifixus, passus, sepultus, resurrexit, ascendit in cœlos.*

La plupart des mystères de la vie de Notre-Seigneur ont aujourd'hui leur fête sur le cycle. Après la nativité, la passion, la résurrection et l'ascension, qui ont été les premières célébrées comme fêtes, nous avons eu la présentation au temple, le Précieux Sang, la transfiguration, la circoncision, les fêtes de la croix, celles du Saint-Sacrement, du Sacré-Cœur, sans parler de celles qui sont des fêtes votives, comme la fuite en Égypte, la sainte couronne, la sainte lance, le saint suaire, etc. La plupart de ces fêtes ont une portée dogmatique et les formules employées, oraisons, préfaces, lectures précisent cet enseignement. Nous n'aurions ici que l'embarras du choix. Il est clair, par exemple, que dans la fête de l'Ascension ces mots de la préface, *qui* (Christus) *post resurrectionem suam omnibus discipulis suis manifestus apparuit, et ipsis cernentibus est elevatus in cœlum, ut nos divinitatis suæ tribueret esse participes*, et ceux du *Communicantes, et diem sacratissimum celebrantes, quo Dominus noster, unigenitus filius tuus, unitam sibi fragilitatis nostræ substantiam in gloriæ tuæ dextera collocavit*, nous donnent la pensée et la doctrine de l'Église sur l'union de la nature divine et de la nature humaine en la personne du Fils, et de notre élévation à l'ordre surnaturel. Dans la fête du Saint-Sacrement, nous avons tout un traité sur l'eucharistie; la fête du Sacré-Cœur contient aussi un enseignement très circonstancié sur le mystère de la rédemption. La fête de la Trinité, qui ne fut reçue qu'assez tard dans l'Église, se présente comme une thèse sur ce mystère.

L'importance et le nombre des fêtes de la sainte Vierge dans l'année liturgique est une preuve solide et ancienne du culte d'hyperdulie qui fut rendu à Marie dans toutes les Églises. Quelques-unes, comme celles de l'Immaculée conception ont fourni à la définition dogmatique leur base la plus solide, voir la bulle *Ineffabilis* lue à l'office et l'art. IMMACULÉE CONCEPTION,

t. VII, col. 979 sq. La fête de l'Assomption, son antiquité et son universalité, est devenue aussi un argument de premier ordre aux mains des théologiens. La fête de la Toussaint et celle des morts nous donnent un enseignement populaire sur la communion des saints, sur l'Église militante, souffrante et triomphante. Nous ne pouvons sur ce sujet que renvoyer à l'*Année liturgique* de dom Guéranger et aux ouvrages similaires dont le but est précisément d'exposer aux fidèles la doctrine de l'Église au moyen de la liturgie.

Les fêtes des martyrs et des confesseurs, antérieures au Ve siècle, sont aussi un témoignage de sa croyance à l'intercession des saints et au culte de *dulie*, dont les limites sont scrupuleusement tracées par l'enseignement chrétien. Sur ce point aussi il y a accord parfait entre la pratique de la liturgie et l'enseignement de l'Église.

Il faut insister aussi sur l'enseignement que nous donne l'année liturgique au point de vue mystique et ascétique. La classification qui correspond aux époques liturgiques : l'Avent, la Septuagésime et le Carême représentant la vie purgative, Noël et Pâques, la vie illuminative, le temps après la Pentecôte, la vie unitive, est peut-être un peu artificielle; il n'en est pas moins vrai que l'intention de l'Église est de conduire l'âme chrétienne au moyen de l'année liturgique par les étapes de la vie spirituelle et de l'élever ainsi jusqu'aux plus hauts sommets de la contemplation. Toutes ces questions ont été traitées avec beaucoup d'originalité et de profondeur dans la thèse de dom Festugière à laquelle nous renvoyons, *La liturgie catholique, essai de synthèse*, Maredsous, 1913.

VII. ATTITUDES ET GESTES LITURGIQUES, SIGNES, FORMULES, ACTES ET RITES. — Les différents rites dont se compose la liturgie chrétienne peuvent se classer sous l'un ou l'autre des titres que nous venons d'énumérer. D'ordinaire, plusieurs de ces éléments sont réunis pour former un rite. Ainsi, dans le baptême et dans la plupart des sacrements et des sacramentaux, on trouve un signe sensible, c'est-à-dire une substance matérielle, l'eau, l'huile, le vin, le sel, les cendres, avec une parole ou formule pour déterminer le sens du symbole, un geste ou un acte, bénédiction, signe de la croix, imposition des mains. C'est le mot de saint Augustin, *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.* Nous nous en tiendrons à cette classification pour la commodité de l'exposition.

1° *Attitudes et gestes liturgiques.* — Pendant la prière, le fidèle est debout, à genoux ou prosterné. La première attitude, qui était la plus ordinaire dans l'antiquité chrétienne indiquait le respect, l'attention, la supplication. La génuflexion et la prostration sont prescrites quand la prière devient plus humble, plus suppliante; c'est aussi un signe d'adoration qui ne saurait s'employer en principe que dans la prière au Père ou à l'une des personnes de la Trinité.

Parfois, surtout dans l'antiquité, on étendait les mains en forme de croix, pour rappeler l'attitude du Christ sur la croix, ou on les élevait vers le ciel, comme les orantes, ce qui est un autre signe de supplication.

L'attitude pendant la lecture de l'évangile avait aussi son importance. D'après l'usage romain, le diacre se tournait vers le midi; dans l'usage gallican, il se tournait vers le Nord, d'où les discussions dont on trouve des traces dans le *Micrologue*, c. IX.

L'habitude de prier les mains jointes qui est si répandue aujourd'hui paraît moins ancienne. On a dit qu'on n'en trouve pas d'exemple avant le XIIe siècle sur les monuments chrétiens.

Adam Rechenberg, *De χειραρσία orantium*, Leipzig, 1688, reproduit dans Volbeding, *Thesaurus commentationum selectarum*, Leipzig, 1847, t. I; dom L. Gougaud, *La prière les bras en croix*, dans *Rassegna gregoriana*, sept.-oct. 1908, p. 343-354; sur la génuflexion, le même, *Some liturgical and ascetic traditions of the celtic Church*, dans *Journal of theological Studies*, 1908, t. IX, p. 556-561.

Un théologien du XVIIe siècle, Jean Le Lorrain, a écrit tout un traité sur la coutume de prier debout pour réfuter Basnage, Claude, de Larroque et autres protestants qui prétendaient tirer de cette habitude la preuve que les premiers chrétiens ne croyaient pas à la présence réelle dans l'Eucharistie. Voir art. LE LORRAIN.

Plus récemment, un archéologue et théologien allemand, F.-J. Dölger, publiait une thèse non moins intéressante sur l'ancienne coutume chrétienne de prier en se tournant vers l'orient qui, elle aussi, examine une croyance des premiers chrétiens en Jésus, soleil de justice, ressuscité et assis à la droite de Père, d'où il reviendra sur la terre pour juger tous les hommes : *Sol salutis, Gebet und Gesang im christlischen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet u. Liturgie*, Münster-en-W., 1920. Voir aussi du même, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religiongeschichtlische Erforschung zum Taufgelöbniss, ibid.*, 1918. Il y a souvent aussi des remarques ingénieuses et fines dans dom Claude de Vert, *Explications des cérémonies de l'Église*, Paris, 1720, 4 vol., mais elles sont souvent gâtées par l'esprit de système.

Les gestes en liturgie ont aussi leur signification comme les attitudes : la génuflexion est un signe d'adoration; l'imposition des mains, employée dans plusieurs rites, signifie tantôt la communication d'une grâce d'en haut (confirmation, ordination), tantôt une élection, tantôt l'absolution des péchés, tantôt une simple bénédiction. C'est un des gestes les plus importants dans la liturgie, cf. IMPOSITION DES MAINS, t. VII, col. 1302-1425. Le baiser de paix n'a pas besoin d'être expliqué, il est un signe de la charité, de l'amour et de la fraternité qui doit régner entre tous les chrétiens. Le lavement des mains ou des pieds est un signe de purification, et aussi d'hospitalité, de charité.

Le signe de la croix, un des plus fréquents parmi ces gestes liturgiques, est employé à la messe, dans l'administration des sacrements, dans la plupart des prières. Il peut être considéré comme une doxologie puisqu'il est à la gloire de la Trinité, et il est en tout cas une confession de ce mystère, de l'égalité des trois personnes, de la divinité du Fils et du mystère de la rédemption par la croix. Cf. *Croix (Signe de la)*, dans *Dict. d'archéol.*, t. III, col. 3139 sq.

Dans l'Église de Milan, le catéchumène, avant de recevoir le baptême, crachait vers l'Occident, où le diable était supposé se tenir. Ce rite existe encore en Orient, mais il n'y en pas d'autre trace en Occident, que je sache. Cf. *La sputation rite baptismal de l'Église de Milan au IVe siècle*, par dom Morin, dans *Revue bénédictine*, t. XVI, p. 414.

Il est dit dans l'Évangile que Jésus souffla sur ses disciples pour leur donner le Saint-Esprit. Le souffle encore aujourd'hui est un des rites du baptême, mais il a une autre signification; on le trouve aussi dans la bénédiction de l'eau baptismale et dans la consécration des saintes huiles.

L'élévation de l'hostie et du calice à la messe a une signification sur laquelle il est presque inutile d'insister. Les cérémonies qui accompagnent cette élévation sont une preuve de la foi de l'Église romaine en la réalité de la transsubstantiation. C'est le corps et le sang du Christ qui sont ainsi présentés à l'adoration des fidèles. Cette question a donné lieu récemment à des études et à des discussions sur lesquelles nous n'avons pas à revenir ici. Nous nous contentons de renvoyer à l'article *Élévation*, dans le *Dict. d'archéol.*, t. IV, col. 2662, où nous avons résumé la controverse.

L'onction avec l'eau, l'huile, ou le saint chrême est aussi employée dans plusieurs sacrements ou sacramentaux et unie au signe de la croix.

Cf. F. W. Culman, *Das Salben im Morgen-u. Abendlande*, 1876; les articles *Oil* et *Anointing*, dans Hastings, *Dictio-*

nary of Religions and Ethics; l'article *Salbe,* dans *Realencyclopädie für pr. Theologie,* et notre article *Huile,* dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie.*

3° *Les signes sensibles ou éléments.* — L'Église emploie dans la liturgie diverses substances matérielles ou éléments, le pain, le vin, l'huile, les cendres, le chrême, l'eau, le feu et les cierges, le sel, la terre, les rameaux, le lait et le miel, etc. Ce sont des signes sensibles, comme il est dit dans la définition des sacrements, ou des symboles déterminés par des formules et qui signifient la grâce que l'Église entend conférer. Nous ne parlons pas ici du pain et du vin dans le sacrement de l'eucharistie qui ne sont plus seulement des signes de la grâce, mais qui perdent leur substance première et deviennent le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Quant aux autres éléments, ils sont un symbole expressif et en même temps ils ont, dans certaines circonstances, le privilège de conférer la grâce.

C'est ce que l'Église nous enseigne dans bien des oraisons. Nous ne citerons que celle-ci qui est une oraison du jour des Rameaux : *Deus qui miro dispositionis ordine, ex rebus etiam insensibilibus, dispensationem nostræ salutis ostendere voluisti.*

Chacun de ces éléments a un sens particulier qui est déterminé soit par l'usage général, soit par une formule.

Ainsi le pain et le vin, dans le sacrement eucharistique, signifient, sous la forme des aliments les plus universels et les plus substantiels, la nourriture spirituelle de l'âme qui les reçoit; ils soutiennent la vie, ils nous fortifient. Ils ont aussi un sens symbolique que l'on trouve déjà indiqué dans la prière de la *Didachè* et qui, depuis, a été souvent repris par les Pères : *sicut hic panis dispersus erat supra montes et collectus factus est unus, ita colligatur Ecclesia tua a finibus terræ in regnum tuum...* Fr.-X. Funk, *Opera Patrum apostolicorum,* Tubingue, 1887, p. CLXI. De même pour le vin, on rappelle que les grains recueillis sur la vigne sont réunis ensemble, foulés sous le pressoir, pour devenir un breuvage sacré, et signifient ainsi, comme le froment, l'union des chrétiens dans le Christ. Cf. Ps. Dionys., *De eccles. hierarch.,* c. III, § 12, *P. G.,* t. III, col. 444; *Beatus et Heterius ad Elipandum,* l. I, 72, *P. L.,* t. XCVI, col. 938.

Le lait et le miel offerts aux baptisés après l'eucharistie ont pour but de leur faire mieux goûter la douceur de cet aliment spirituel.

Le lait est aussi un symbole fréquemment employé et du sens le plus élevé. Il rappelle que le Christ est pasteur et qu'il nourrit de lait ses brebis. Le lait est la nourriture qui convient aux enfants, parce qu'ils ne sont pas assez forts pour supporter un aliment plus substantiel. La mère transforme pour eux en lait les aliments plus solides qu'elle prend. De même le Verbe, pour nous faire participer à sa divinité que nous n'aurions pu atteindre, s'est fait chair. Nous avons pu le voir, le toucher et l'entendre et ainsi il a transformé pour nous en un aliment accessible la divinité incommunicable; cf. S. Augustin, *In Epist. Joha.,* tract. III, 1; cf. *Enarr. in psalm., CXLIII,* 2, *P. L.,* t. XXXV, col. 1998, t. XXXVII, col. 1857.

Une oraison du léonien, qui a beaucoup préoccupé les critiques récemment, nous donne l'explication authentique de ce symbolisme : *Benedic, Domine, et has tuas creaturas fontis, mellis et lactis et pota famulos tuos ex hoc fonte, qui est spiritus veritatis, et enutri eos de hoc lacte et melle quemadmodum patribus nostris Abraham, Isaac et Jacob promisisti introducere te eos in terram promissionis, terram fluentem melle et lacte. Conjunge ergo famulos tuos, Domine, Spiritui sancto, sicut conjunctum est hoc mel et lac, quo cœlestis terrenæque substantiæ significatur unitio in Christo Jesu Domino nostro, per quem omnia.* Messe du samedi de la Pentecôte pour les nouveaux baptisés, éd. Feltoe, p. 15.

Au sujet de cette coutume, et en particulier pour l'explication de ce passage très discuté du léonien, cf. Usener, *Milch und Honig,* dans *Rheinisches Museum,* t. LVII, p. 188; dom Connolly, *An ancient prayer in the medieval euchologia,* dans *Journal of theological Studies,* 1918, p. 142, et P. Galtier, *La tradition apostolique d'Hippolyte, particularités et initiatives liturgiques,* dans *Recherches de science religieuse,* 1923, t. XIII, p. 511 sq., notamment p. 517. Un canon d'un concile de Carthage recommande de ne consacrer pour l'eucharistie que du pain et du vin mêlé d'eau, et de bien distinguer de la consécration de ces éléments la bénédiction du lait et du miel. III[e] concile de Carthage, 397, can. 24; cf. concile d'Hippone, 393, can. 23, etc. Mansi, t. III, col. 734.

Parfois aussi, l'eucharistie est présentée avec le sel qui est un symbole d'incorruptibilité et aussi de la sagesse de la doctrine. Cet usage est mentionné dans les Clémentines, *homil.* XIV, 1, *et homil.* XIII, 8; voir sur ces textes, Mgr Batiffol, *L'Eucharistie,* 5[e] édit., Paris, 1913, p. 192. L'imposition du sel bénit est, selon Mgr Duchesne, une caractéristique du rit romain, *Origines du culte,* 4[e] édit., p. 303, 304. L'Église d'Afrique donnait aussi le sel bénit aux catéchumènes, III[e] conc. de Carthage, 397, canon 5.

L'eau qui est employée fréquemment dans tous les rites de lustration, est le symbole de la purification. Le sens de ce *sacramentum* est développé tout au long dans la préface de la bénédiction des fonts que nous avons encore au missel et surtout dans la bénédiction de l'eau pour la dédicace des églises, *sanctificare per Verbum Dei unda cœlestis,* qui est au pontifical. Ces documents remontent, quant à leur substance, à une haute antiquité, IV[e]-V[e] siècle. Cf. notre article *Eau* (*usage de l'eau dans la liturgie*), dans le *Dict. d'archéol.,* t. IV, col. 1680 sq.

L'huile, sous la forme naturelle ou sous celle de chrême, joue aussi un rôle essentiel dans plusieurs sacrements. Signe de force, elle rappelle l'huile dont s'oignaient les athlètes; mais elle est aussi le signe de l'onction, elle sert de remède, ou alimente le feu. C'est ce qu'un théologien du siècle dernier résumait ainsi : *Oleum enim sanat, lenit, recreat, penetrat, ac lucet.* Dens, *Theologia moralis,* 1832, t. VII, p. 3. Voir notre art. *Huile,* dans *Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie.*

4° *Les formules.* — L'Église dans son euchologie se sert de formules qui peuvent se ranger sous les catégories suivantes : acclamations; prières litaniques et prières collectives; prières anaphoriques ou eucharistiques; formules de bénédictions; exhortations; exorcismes; symboles de foi; doxologies; hymnes et cantiques; psalmodie et chants.

Enfin, il y a des lectures ou leçons tirées de l'Écriture ou des auteurs ecclésiastiques, qui ne sont pas des prières proprement dites, mais qui sont une des parties essentielles de la liturgie.

1. *Acclamations.* — Il faudrait reprendre ici le long article que nous avons consacré à ces formules dans le *Dict. d'archéol,* t. I, col. 240-265; nous y avons montré l'importance de ces prières dont quelques-unes sont d'origine juive, *Alleluia, Amen, Hosanna,* et aussi leur signification théologique. — AMEN, qui est la plus usitée, est un acte de foi, le signe de l'adhésion des fidèles au rite que le prêtre vient d'accomplir ou à la formule qu'il a prononcée. L'*in nomine Domini nostri Jesu Christi* et formules analogues sont aussi un acte de foi en la divinité de Jésus-Christ, seul et nécessaire médiateur entre nous et Dieu le Père. Voir aussi nos articles *Alleluia, Amen, Deo Gratias, Dominus vobiscum, ibid.,* t. I[er], col. 1229-1246; 1554-1573; t. IV, col. 649-652; 1387. A un moment, le *Deo gratias* est opposé par les catholiques aux donatistes qui

avaient adopté le *Deo laudes, loc. cit.*, art. *Deo gratias, Deo laudes*, t. IV, col. 652.

2. La *prière litanique* est l'une des plus usitées dans la liturgie antique. Mgr Duchesne la décrit ainsi : un des ministres sacrés invitait à haute voix l'assemblée à prier à diverses intentions qu'il énumérait successivement. A chaque intention il faisait une pause et tout le monde prononçait une courte formule de supplication : *Kyrie eleison, Te rogamus audi nos*, etc. En Orient, cette forme de prière tient encore une grande place dans la liturgie de la messe. En Occident, elle en a presque disparu mais elle y a figuré autrefois. *Origines du culte chrétien*, p. 106, 107. Mais il ne faut pas croire que la prière litanique se présente toujours sous une forme aussi déterminée, et on doit compléter cette définition par ce que dit plus loin le même auteur : « Les litanies sont des supplications solennelles, instituées pour appeler la protection céleste sur les biens de la terre. » *Ibid.*, p. 293. Les litanies, rogations ou supplications, sont en effet un genre de prière qui se présente sous les formes les plus diverses. Les processions avec invocations du 25 avril, celles des trois jours des Rogations, les oraisons solennelles du vendredi saint, le *Kyrie eleison* de la messe, la *deprecatio sancti Martini* du missel de Stowe et plusieurs autres prières celtiques, les *Loricæ* elles-mêmes, toutes ces prières appartiennent au genre litanique. C'est une forme de prière tellement populaire et naturelle que l'on en a cherché l'origine soit dans les cultes païens, soit chez les Juifs, où l'on trouve en effet des prières analogues.

Il existe aujourd'hui dans la liturgie romaine six espèces principales seulement de litanies approuvées, les litanies des saints et celles des agonisants qui sont d'une origine antique, celles de la sainte Vierge qui peuvent remonter, au moins sous leur forme la plus ancienne, au XIIe siècle, puis les litanies du Sacré-Cœur, celles du Saint-Nom de Jésus et celles de saint Joseph qui sont modernes. La sévérité avec laquelle l'Église romaine a repoussé les autres formes de litanies, les difficultés qu'elle a faites avant d'admettre les autres dans sa liturgie officielle, nous prouvent, mieux que tout autre exemple, la valeur dogmatique de cette prière. Elle comporte une affirmation de la foi de l'Église dans la puissance d'intercession de la prière, dans l'action de la grâce, dans la toute-puissance de Dieu et sa miséricorde, dans l'intercession des saints, etc.

Les litanies des saints sont aussi, semble-t-il, une directive pour la dévotion populaire envers les saints. Ceux qu'elle a admis dans les litanies des saints sont les saints dont l'intercession lui a paru la plus puissante, et par suite ceux dont elle nous recommande le culte. Enfin l'usage liturgique que fait l'Église de ces grandes litanies dans les cérémonies les plus importantes, rogations, grandes litanies, prières officielles de pénitence, ordinations, consécrations, etc., nous est une nouvelle preuve de leur éminente dignité et doit les rendre plus chères à la piété catholique.

Pour les travaux sur les litanies, voir la note à la fin de la prière collective.

3. La *prière collective* ou *collecte* se rapproche beaucoup de la précédente et, dans la liturgie ancienne, il n'est pas toujours facile de distinguer l'une de l'autre. Plus tard, la collecte ou oraison proprement dite forma un genre à part. L'officiant invite les fidèles à prier Dieu d'ordinaire par le terme *oremus*, d'autres fois par une formule un peu plus longue, comme l'*orate fratres* de l'offertoire ou la petite exhortation qui précède les oraisons du vendredi saint. Cette invitation est plus détaillée encore dans les liturgies gallicanes; elle devait être suivie d'un silence pendant lequel les fidèles priaient les bras élevés, les mains étendues, d'autres fois à genoux et la face contre terre. Puis l'officiant élevait la voix comme pour résumer la prière de tous, d'où probablement le nom de collecte, et les fidèles répondaient *Amen* à la fin de la prière.

Nous rappellerons ici quelques textes bien connus des liturgistes qui montrent l'importance théologique que l'on attachait dans l'antiquité à ce genre de prière. Saint Augustin s'adressant au pélagien Vital fait allusion à une prière de l'Église d'Afrique dont la forme devait se rapprocher de la nôtre : *Exsere contra orationes Ecclesiæ disputationes tuas, et quando audis sacerdotem Dei orare pro incredulis ut eos convertat ad fidem, et pro catechumenis, ut eis desiderium regenerationis inspiret, et pro fidelibus, ut in eo quod esse cœperunt, ejus munere perseverent, subsanna pias voces... Numquid orare prohibetis Ecclesiam pro infidelibus, ut sint fideles, pro iis qui nolunt credere, ut velint credere*, etc. *Epist.* 217 *ad Vitalem*, n. 2 et 26, *P. L.*, t. XXXIII, col. 978, 988.

C'est aussi sur le thème de la prière litanique que raisonne le pape Célestin Ier pour en tirer un argument en faveur de la doctrine de l'Église sur la grâce : *Obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quæ ab apostolis tradita in toto mundo atque in omni Ecclesia catholica universaliter celebrantur, ut legem credendi lex statuat supplicandi. Cum enim sanctorum plebium præsules mandata sibimet legatione fungantur, apud divinam clementiam humani generis agunt causam et tota secum Ecclesia ingemiscente, postulant et precantur, ut infidelibus donetur fides, ut idololatræ ab impietatis suæ liberentur erroribus, ut Judæis ablato cordis velamine lux veritatis appareat, ut hæretici catholicæ fidei perceptione resipiscant, ut schismatici spiritum redivivæ caritatis accipiant, ut lapsis pænitentiæ remedia conferantur, ut denique catechumenis ad regenerationis sacramenta perductis cælestis misericordiæ aula reseretur.* Dom Constant, *Epist. Roman, Pontif.*, 1193, *P. L.*, t. L, col. 535.

On rapprochera tout naturellement de ce texte celui des prières que nous chantons encore au vendredi saint.

Célestin.	Missel romain.
ut Judæis ablato cordis velamine lux veritatis appareat..	ut auferat (Deus) velamen de cordibus eorum...
ut hæretici catholicæ fidei perceptione resipiscant....	ut omni hæretica pravitate deposita errantium corda resipiscant....

Sur ce texte fameux, voir notre article *Célestin Ier (Saint)* dans *Dict. d'archéol.*, t. II, col. 2794 sq.

L'auteur du *de Vocatione gentium* se sert du même argument : *Præcepit itaque apostolus... fieri obsecrationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, pro regibus, pro iis qui in sublimitate sunt. Quam legem supplicationis ita omnium sacerdotum et fidelium devotio tenet, ut nulla pars mundi sit, in qua hujusmodi orationes non celebrentur a populis christianis. Supplicat ergo ubique Ecclesia Deo non solum pro sanctis et in Christo jam regeneratis, sed etiam pro omnibus infidelibus, pro Judæis, pro hæreticis, et schismaticis. De vocatione gentium*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. LI, col. 664.

Il faut sans doute entendre cette uniformité dans un sens large, car les prières litaniques, même celles du vendredi saint, présentent une grande variété; cf. les prières litaniques du *Missale gothicum*, celles du *Gallicanum vetus*, celles du Missel de Bobbio, celles des livres mozarabiques, etc.

L'attention des liturgistes dans ces dernières années s'est portée sur ces prières litaniques et collectives pour en démêler l'origine et en fixer la valeur. Cf. entre autres : dom Bäumer, *Ein Beitrag zur Erklarung von Litanien und Missæ in capp. 9-17 der heiligen Regula*, dans *Studien und*

Mittheilungen aus dem Benediktiner und dem Cistercienses Orden, 1886, p. 285 sq. ; Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 108, 110, etc., Ed. Bishop, *Kyrie eleison, a liturgical consultation*, dans *Liturgica historica*, p. 116; *The litany of the sancts in the Stowe missal, ibid.*, p. 137, et dans son appendice aux homélies de Narsaï éditées par R. H. Connolly, *The liturgical Homelies of Narsai*, dans *Texts and Studies*, Cambridge, 1909; dom Cagin, *Te Deum ou Illatio*, 1906, notamment, p. 202, 211, 347, 557, etc.; cf. notre article *Diptyques*, dans *Dict. d'archéol.*, t. IV, col. 1045-1094, et l'art. *Litany*, dans Hastings, *Dictionary of Religions and Ethics*, t. VIII, p. 78-81.

Les secrètes et les post communions de la messe peuvent rentrer dans la même catégorie que les collectes; elles n'en diffèrent, comme forme extérieure que par la place qu'elles occupent.

La secrète suit l'offertoire. Après que les fidèles ont offert le pain et le vin du sacrifice avec des aumônes pour le clergé et pour les pauvres, le prêtre résume leurs demandes dans la secrète. C'est un échange touchant, une sorte de *divin commerce* entre Dieu et sa créature. Celle-ci offre des biens terrestres et demande en échange les dons surnaturels. *Hæc hostia, Domine quæsumus, emundet nostra delicta et ad sacrificium celebrandum subditorum tibi corpora mentesque sanctificet.* Cette demande varie à l'infini. On comprend l'importance dogmatique de ces formules. On peut établir contre les protestants, à l'aide des secrètes, que dès la plus haute antiquité l'Église a cru que la messe est vraiment un sacrifice en même temps qu'un repas sacré, que le pain et le vin sont transformés au corps et au sang du Christ, que ce sacrifice est souverainement efficace, que toute l'Église s'unit pour l'offrir à Dieu, et autres vérités dogmatiques de même importance. Bossuet se sert souvent de ces textes dans ses controverses avec les protestants.

Dans la postcommunion s'exprime une requête qui puise sa force dans l'union qui s'est consommée à la communion entre Dieu et sa créature, car les termes de cette prière supposent toujours que les fidèles se sont unis dans la réception du sacrement divin, comme ils se sont unis dans l'offrande. Dans cette formule se multiplient aussi les témoignages à la croyance de la présence réelle du Christ dans le sacrement, *divina sacramenta, alimenta cœlestia, divinum remedium, divina libatio, sancta tua, alimentum vitæ, mysterium immortalitatis* ou *æternitatis*, etc.

A la même classe appartiennent encore l'oraison qui termine chaque office; elle est aujourd'hui la même que la collecte de la messe. Aux IVe et V^e^ classes, au moins chez les solitaires dont nous parle Cassien, chaque psaume était suivi d'une oraison. Il existe encore dans quelques bibliothèques des psautiers anciens qui sont les représentants de cet usage. Chaque psaume y est suivi d'une oraison.

On peut voir le parti que certains théologiens ont su tirer de ces oraisons; cf. J. Pierdot, *Revista eccles.* (d'Espagne), 30 sept. 1910, p. 255 sq. et J.-V. Bainvel *De magisterio vivo*. Un des plus mémorables exemples est le vieux psautier publié par Tommasi, *Psalterium cum canticis*, t. I, pars II, de l'édition des *Opera omnia*, par Bianchini, Rome, 1740.

4. La *prière anaphorique* ou *eucharistique* est la prière la plus auguste de la liturgie. C'est celle qui a pour but de consacrer à la messe les éléments du pain et du vin. La forme en est établie depuis le IIIe siècle au moins. Saint Cyprien y fait allusion. Elle débute par le dialogue fameux entre le célébrant et le peuple : *Dominus vobiscum, Sursum corda*, etc. Puis le prêtre rend grâces à Dieu pour ses bienfaits, et en particulier pour l'incarnation et l'institution de l'eucharistie. Nous avons indiqué quelques-unes des formes les plus anciennes de cette prière eucharistique dans Clément de Rome, la *Didachè*, les *Acta Thomæ*, les Clémentines. L'anaphore de saint Hippolyte est, de toutes, la plus curieuse. Voir ci-dessus, col. 801.

Cette anaphore est appelée dans les liturgies latines préface, *Actio, Canon Actionis, Contestatio, Illatio, Immolatio*. Cf. notre article *Actio, Dict. d'archéol*, t. Ier, col. 446-449 et dom Cagin, *Les noms latins de la préface eucharistique* dans *Rassegna gregoriana*, août-oct. 1906. A l'origine, c'était une prière qui se développait jusqu'à la fin sans interruption, et le peuple fidèle répondait par un *Amen* qui était un acte de foi et comme une approbation de la prière du prêtre ou plutôt un acquiescement. De très bonne heure, elle fut interrompue par le chant du *Trisagion* ou *Sanctus*, qui fut adopté dans toutes les liturgies et peut remonter au IIIe siècle ou même au delà.

Notre canon romain témoigne d'un stage plus avancé. Il peut se diviser en plusieurs prières, la préface terminée par le *Sanctus*, le *Te igitur*, le *Memento* des vivants, le *Communicantes*, la consécration, l'anamnèse, le *Memento* des morts, la fraction, le *Pater*, l'*Agnus Dei*, les oraisons de communion. Dans les liturgies orientales et dans les liturgies gallicane et mozarabe, le *Vere Sanctus* et l'épiclèse sont des éléments importants du canon.

La prière anaphorique a été l'objet de grands travaux parmi les liturgistes; malheureusement, il reste encore beaucoup d'obscurité sur ces questions. Pour le théologien, ces formules, qui sont le centre de la messe, ont la plus grande importance; elles témoignent de la foi de l'Église en l'eucharistie. La place et les termes même de la consécration, les cérémonies qui l'accompagnent, élévation, prostration, sonneries, etc., l'anamnèse qui énumère les principaux mystères de la vie de Jésus-Christ, l'épiclèse qui fait encore l'objet de tant de discussions entre théologiens, les formules de la communion, tout cet ensemble avertit le théologien qu'il doit en étudier tous les éléments avec le plus grand soin, et que la liturgie peut lui fournir les matériaux les plus riches pour ses démonstrations. Le nombre et la variété de ces préfaces, notamment dans les liturgies gallicanes, est considérable. Le *Liber ordinum* en contient plusieurs centaines.

Mais il existe en liturgie, en dehors de la préface eucharistique, un grand nombre d'autres prières qui affectent la même forme, dialogue, début *Vere dignum*, mais qui, au lieu d'aboutir au *Sanctus*, se terminent par une doxologie. Les préfaces des ordinations, celles de la bénédiction des fonts, de la réconciliation des pénitents, des saintes huiles, de l'*Exultet*, sont antiques et méritent aussi d'attirer l'attention du théologien.

Le sujet qui ne peut être qu'indiqué ici sera traité dans toute son ampleur au mot MESSE. Voir nos articles *Anaphore*, *Anamnèse*, *Épiclèse*, dans le *Dict. d'archéol.*, t. I, col. 1880-1896; 1898-1918; t. V, col. 142-184, et dans celui-ci, les mots CANON, ÉPICLÈSE, etc., t. II, col. 1540; t. V, col. 194-300. Dans notre article *Anaphore*, nous avons donné les plus anciennes anaphores, et dans l'article *Canon* du *Dict. d'archéol.*, t. II, col. 1847-1905, nous reproduisons intégralement, col. 1881 sq., les fragments du papyrus de Balizeh qui contiennent une prière litanique et une anaphore d'une ancienne liturgie d'Égypte.

5. *Bénédictions*. — Ce terme désigne le rite qui consiste à consacrer à Dieu, soit par un geste, d'ordinaire le signe de la croix ou l'imposition des mains, soit par une formule, les personnes, les animaux et même les objets inanimés. Le nombre de ces formules dans la liturgie est considérable. Le missel et le pontifical en contiennent quelques-unes, mais c'est surtout dans le rituel qu'on les trouve. Dans l'ancienne liturgie il y avait des recueils particuliers sous le nom de *Bénédictional* ou *Bénédictionnaire* dont quelques-uns ont été édités.

La bénédiction que l'évêque donnait autrefois à la fin de la messe peut être considérée comme formant une classe à part. Voir le *Dict. d'archéol.*, aux mots *Bénédiction, Bénédictions de l'eau, Bénédictions épiscopales, Bénédictionnaire*, t. II, col. 670, 685, 716, 727.

La bénédiction est fondée sur ce principe bien souvent rappelé dans la liturgie que la création tout entière peut être consacrée d'une façon spéciale à Dieu. L'homme par le péché originel s'étant éloigné de Dieu, et ayant entraîné dans sa chute tous les êtres créés, peut revenir à son créateur par un acte de conversion, rentrer, par la grâce de Dieu, dans l'ordre surnaturel et y ramener avec lui les autres êtres. C'est pourquoi tous les biens de la terre, les champs, les arbres, les fruits, les maisons, tous les animaux, peuvent être bénits. Aussi le champ de ces bénédictions est en quelque sorte illimité et l'on trouve aujourd'hui dans les rituels des bénédictions pour un chemin de fer, pour le télégraphe, etc. Par la bénédiction, qui se rapproche par là de l'exorcisme, les démons qui, par le péché, avaient pris possession de la terre sont chassés de ces éléments.

Il va sans dire que les protestants et, d'une façon générale, tous les hérétiques qui n'admettent pas les principes que nous avons exposés de la déchéance originelle, du pouvoir des démons sur la nature, qui en est la conséquence, et de la régénération surnaturelle, ont attaqué avec violence toutes les pratiques et les formules du rituel chrétien comme empreintes d'idolâtrie. Mais tout en admettant qu'il peut se rencontrer parmi ces bénédictions, comme parmi les exorcismes des formules qui sentent la superstition et la magie, il faut se rappeler que ces rites remontent à la plus haute antiquité et déjà dans le *Sacramentaire de Sérapion* et avant lui dans la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, et dans les autres recueils de Constitutions, c'est-à-dire au IVe et au IIIe siècle, on lit des bénédictions pour l'eau, pour l'huile, pour les fruits, etc.

Le premier, je crois, qui ait traité la question d'une façon un peu étendue est le jésuite J. Gretser, qui dans ses *Libri duo de benedictionibus et tertius de maledictionibus*, Ingolstadt, 1615, a répondu à Hospinianus, Daneau et autres protestants. Son ouvrage a quelque peu vieilli, mais il est encore utile. Paul-Maria Quarti a écrit un livre : *De processionibus ecclesiasticis et de litaniis sanctorum et de sacris benedictionibus*, Rome, 1664. Le sujet a été repris et traité avec son érudition ordinaire par F. Probst, *Kirchliche Benediktionen u. ihre Verwaltung*, Tubingue, 1857. Cf. *Bénédiction*, dans notre *Dict. d'archéologie et de liturgie.* Postérieurement à cet article, en 1909, A. Frank a publié sur le même sujet deux gros volumes in-8°, qui véritablement semblent épuiser la matière : *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Fribourg-en-B., 1909, 2 vol. in-8°. Voir aussi les articles *Cendres, Cierges, Eau bénite,* dans le *Dict. d'archéol.*, t. II, col. 3037-3044; t. III, col. 1613-1622; t. IV, col. 1680-1690; et les traités sur les superstitions de Thiers et de Lebrun cités plus haut.

6. *Exorcismes.* — L'exorcisme, comme la bénédiction, contient d'ordinaire un rite accompagné d'une formule. Le mot ἐξορκίζω, faire jurer, adjurer, conjurer, a dans le langage chrétien un sens spécial, celui de chasser le diable. L'antiquité nous a transmis, soit dans les inscriptions, soit dans le texte des Pères et des auteurs anciens, une quantité considérable de formules d'exorcismes, dont un bon nombre se retrouvent dans nos livres liturgiques, surtout dans le rituel. Voir *Exorcisme, Exorciste*, dans le *Dict. d'archéol.*, t. V, col. 964-978 ou l'on trouvera plusieurs inscriptions antiques et ici même les art. EXORCISME, EXORCISTE, t. V, col. 1767-1786, où l'exorcisme est étudié chez les païens, chez les juifs, dans le Nouveau Testament, dans l'Église primitive, dans l'usage actuel.

L'exorcisme prouve la foi de l'Église à l'existence des démons, à leur influence sur les hommes, au pouvoir qu'elle a reçu et qu'elle exerce de chasser les démons, de leur commander. On comprend donc l'importance de l'étude de ces formules pour déterminer chacun des points de cette doctrine.

L'exorcisme est souvent accompagné d'un geste liturgique, le signe de croix, l'imposition des mains, la sputation, le souffle.

7. *Les symboles de foi.* — Il existe un grand nombre de symboles de foi ou de formules résumant les principaux articles de la doctrine chrétienne. Quelques-uns de ces documents sont antérieurs au IVe siècle. On en trouvera la collection complète dans les recueils que nous citerons, avec des introductions historiques et des commentaires. Mais nous n'avons à nous occuper ici de ces formules que dans la mesure où elles ont une place dans la liturgie. Les principales, à ce point de vue, sont le *symbole des apôtres*, le *symbole de Nicée-Constantinople*, le *symbole de saint Athanase* et, dans une certaine mesure, la *profession de foi de Pie IV*. Ces documents, qui sont des témoignages de premier ordre pour établir la foi de l'Église, sont avant tout des formules liturgiques.

Ainsi, il paraît établi que le symbole des apôtres fut institué tout d'abord pour les catéchumènes qui devaient, avant de recevoir le baptême, professer la foi de l'Église en la Trinité. « Il semble donc que les parties essentielles de cette profession de foi ont fourni le cadre et le noyau du symbole des apôtres. » Voir APOTRES (*Symbole des, son histoire, son origine, son autorité*), t. Ier, col. 1660 sq.

C'est le symbole des apôtres qui est donné d'abord dans la *traditio symboli*, rite de la préparation au baptême qui a lieu à l'une des féries de carême. Le symbole de Nicée-Constantinople lui fut substitué en certains lieux.

Le texte de celui-ci appartient à la fin du IVe siècle. Les articles sur Jésus-Christ furent composés à Nicée. On y ajouta à la fin du siècle les articles sur le Saint-Esprit. Il n'est pas certain cependant que le texte de ce symbole ait été composé au concile de Constantinople, 381. Il semble plutôt d'origine hiérosolymitaine et antérieur à 374. Il fut peut-être adopté par le concile de Constantinople et sûrement par celui de Chalcédoine, en 451. Il jouit de la plus haute autorité et, s'il n'est plus récité au baptême, son adoption à la messe, dans certaines circonstances, lui donne le caractère d'un document officiel.

Le symbole dit de saint Athanase a tenu moins de place en liturgie et n'a été adopté qu'assez tard. Il était récité à prime, tous les dimanches, dans l'office romain. Aujourd'hui, il n'est plus récité que le dimanche de la Trinité et aux dimanches mineurs après l'Épiphanie et après la Pentecôte. On discute encore sur son origine et son auteur. En tout cas, on ne saurait plus l'attribuer à saint Athanase. Voir ATHANASE (*Symbole de saint*), t. Ier, col. 2178.

Ses articles cependant sont d'un grand intérêt, car ils visent les hérésies des IVe et Ve siècles, sur la Trinité et sur la personne du Christ, et c'est une belle page de théologie dogmatique.

La profession de foi de Pie IV est imposée aux évêques et aux abbés, avant leur ordination aux curés pour la prise de possession. Son admission au pontifical romain en fait donc un document liturgique de haute valeur. François Carrière, dont nous avons cité l'ouvrage, en fait le commentaire dans la dernière partie de son ouvrage.

Enfin, aujourd'hui, le serment contre les erreurs modernistes tend à jouer un rôle analogue avant les ordinations. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, n. 2145 sq.

Le texte du symbole des apôtres, celui des symboles de Nicée-Constantinople, de saint Athanase et, d'une façon

générale, la question des anciens symboles ont été étudiés avec beaucoup de soin par les critiques du XIXe et du XXe siècle. Des travaux de première importance ont été publiés sur ce sujet. Nous renvoyons aux articles APOTRES *(Le symbole des)*, t. I, col. 1660-1680 et ATHANASE, col. 2178, où ces travaux sont cités. On trouvera le texte de tous ces symboles établi d'une façon critique dans l'ouvrage de Denzinger déjà cité, *Enchiridion symbolorum*, et pour ce qui concerne les anciens formulaires dans L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln*, 3e édit., Breslau, 1897.

8. *Doxologies.* — La plupart des prières que nous avons décrites, prières litaniques, collectives, anaphores, etc., se terminent par une doxologie, c'est-à-dire par une louange en l'honneur de Dieu et plus particulièrement de la Trinité. La doxologie est donc en général une prière *dépendante* d'une autre. Cependant, elle peut aussi, à elle seule, former une prière; c'est le cas pour la plus célèbre des doxologies, le *Gloria in excelsis Deo*, que l'on appelle la *grande doxologie*, et aussi pour le *Te decet laus* conservé dans la liturgie bénédictine et qui se lit au l. VII, c. XLVIII des *Constitutions apostoliques.*

Cette forme de prière, qui paraît si exclusivement chrétienne, puisqu'elle fait d'ordinaire mention des trois personnes de la Trinité ou au moins de l'une d'elles, a cependant existé chez les juifs. On la rencontre souvent à la fin des psaumes, notamment à la fin du dernier des psaumes de chacun des cinq livres : ps. XL : *Benedictus Dominus Deus Israel et usque in sæculum. Fiat, Fiat;* ps. LXXI : *Benedictus Dominus... et benedictum nomen majestatis ejus in æternum*, etc. Cf. aussi Gen., IX, 26; XXIV, 27, Ex., XVIII, 10, etc. Parfois la doxologie, chez les juifs, est sous forme de simple acclamation, comme du reste chez les chrétiens. Sur la *doxologie* chez les juifs, cf. *The Jewish Encyclopedia*, t. VIII, col. 134, au mot *Liturgy.*

En passant chez les chrétiens, la doxologie est baptisée. Ainsi saint Paul : *Soli sapienti Deo per Jesum Christum, cui honor et gloria in sæcula sæculorum, amen.* Rom., XVI, 27. Cf. Jude, 24, 25.

Cependant, on rencontre encore dans saint Paul des doxologies adressées au Père seul. Gal. I, 4-5; Rom., XI, 36. Mais aussi quelques-unes sont adressées au Fils seul, ainsi la doxologie tant discutée, mais dont le sens nous semble cependant si clair : *Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula. Amen.* Rom., IX, 5; et encore Hebr., XIII, 21; cf. aussi II Petr., III, 18, Apoc., I, 5, 6; V, 13, etc. Même emploi de la doxologie aux temps apostoliques dans saint Clément de Rome, dans la *Didachè*, qui termine le *Pater* par une doxologie, dans le martyre de saint Polycarpe (dont l'authenticité a été contestée précisément à cause de la forme de la doxologie).

Les documents que nous avons cités donnent des exemples de la doxologie chrétienne dont la forme dans la liturgie variera presque à l'infini. On voit aussi, par là même, quelle peut être la portée dogmatique de cette formule. Elle est en général une confession de la Trinité, de l'égalité des personnes dans l'unité de la nature divine.

Aussi, dans les disputes avec les hérétiques, notamment avec les ariens, les doxologies leur furent opposées, et ils essayèrent soit de les altérer, soit d'en contester le sens. A la doxologie courante, Arius substituait cette formule : *Gloire au Père par le Fils dans le Saint-Esprit.* C'est à l'occasion de la lutte contre les ariens que la doxologie ordinaire : *Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit* se répandit et prit dans la liturgie une place si importante. On voit dans les traités anonymes publiés par Maï et dont les passages liturgiques ont été réédités par Mercati, comment les ariens se servaient des formules de la liturgie, oraisons et préfaces. Cf. notre article *Ariens*, dans *Dict. d'archéol.*, t. Ier, col. 2814 sq., et Mgr G. Mercati, *Studi e Testi*, n. 7, *Antiche reliquie liturgiche*, Rome, 1902, p. 47 sq; *Paléographie musicale*, t. VI, p. 20.

Parmi les doxologies principales, il faut citer celle qui termine le canon. Elle est aujourd'hui conçue en ces termes : *Per ipsum* (Christum) *est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria per omnia sæcula sæculorm. Amen.* Les signes de croix au-dessus du calice avec l'hostie consacrée qui accompagnent ces paroles, l'élévation de l'hostie et du calice, qui fut longtemps l'élévation principale de la messe, enfin la réponse *Amen* par les fidèles qui, ici encore, est une confession de foi, un acquiescement aux paroles du canon, donnent à cette doxologie finale une importance de premier ordre. On trouve cette doxologie sous une forme ou sous une autre dans toutes les liturgies.

Sur la doxologie aux temps apostoliques, cf. F.-H. Chase, *The Lord's Prayer in the early Church*, Londres, 1891, p. 168-178; Hastings, *The Dictionary of the Apostolic Church*, 1915, t. I, p. 312-313 au mot *Doxology;* cf. aussi Lebreton, *La prière dans l'Église primitive*, dans *Recherches de science religieuse*, février et avril 1924, p. 5-32 et 97-133.

9. *Exhortations.* — On peut lire dans le pontifical, pour les ordinations, des exhortations sous forme d'homélie qui prennent place d'ordinaire au commencement de la cérémonie et dans laquelle le prélat consécrateur expose à l'ordinant la nature de l'ordre qu'il va recevoir et les dispositions qu'il y doit apporter. Il y a aussi des exhortations de même genre dans le sacre des rois, dans la réconciliation des pénitents, *Adest, o venerabilis Pontifex*, etc. Dans les sacramentaires les plus anciens, on trouve des exhortations adressées aux catéchumènes et, dans la liturgie gallicane, les oraisons sont parfois précédées d'une invitation qui semble revêtir le même caractère que l'exhortation de l'évêque. Cette classe de formules est beaucoup moins riche que les précédentes et ne peut fournir au théologien que de rares indications.

10. *Chants et psalmodie.* — Les diverses oraisons, les préfaces, les acclamations, les hymnes, les proses, les lectures même, sont souvent chantées dans le service divin. Mais nous parlons dans ce paragraphe plus spécialement des antiennes, des répons, des versets, des psaumes et des cantiques, qui forment une catégorie spéciale parmi les prières liturgiques. Les textes de ces introïts, graduels, traits, *alleluias*, communions, *Sanctus*, *Agnus Dei*, sont d'ordinaire tirés de l'Écriture sainte. Cependant il y a des exceptions : ainsi le IVe livre (apocryphe) d'Esdras a fourni les introïts *Accipite jucunditatem*, et *Requiem æternam*, le verset alleluiatique *Crastina die*, le répons et l'antienne *Lux perpetua*, le répons *Modo coronantur.* Voir J. Labourt, *Le cinquième livre d'Esdras*, dans *Revue biblique*, 1909, p. 413 sq.; cf. dom G. Morin, *Revue bénédictine*, 1890, p. 343 sq. Le cantiquè de Manassé et d'autres livres apocryphe sont aussi laissé des traces dans notre liturgie. Ces passages sont indiqués dans Marbach, *Carmina scripturarum*, Strasbourg, 1907.

Il ne suffit pas, pour se rendre compte du sens de ces formules, d'en étudier le texte, il faut encore remarquer la place qu'elles occupent dans la liturgie. Il est certain, par exemple, que le fait pour le *Sanctus* qu'il suit la préface et qu'il fait partie primitivement du canon (voir notre article, *Canon*, (*Les limites du*) dans *Dict. d'archéol.*, t. II, col. 1848), qu'il remonte aux premiers siècles, qu'il est dans toutes les liturgies, augmente singulièrement sa portée dogmatique. C'est une confession de la Trinité, de la divinité du Fils. Dans la liturgie romaine, le répons *Duo seraphim* qui lui fait pendant, avec le verset *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo*, souligne encore l'importance de ce témoignage.

L'offertoire de la messe des morts sur lequel on a tant discuté : *Domine Jesu Christe*, etc., et bien d'autres textes que nous pourrions citer ici, suffisent à montrer que, dans le graduel, dans le vespéral, dans le responsorial et dans tous nos livres de chant, le théologien trouvera aussi à glaner.

Il faut aussi remarquer que l'Église de tout temps, en employant dans son service le texte des Écritures, s'est réservé le droit de les interpréter et même de les modifier. On verra plus loin, *lectures*, que dans les lectionnaires on trouve le texte de la Bible combiné de diverses façons. Ces pratiques sont appliquées surtout dans le chant. Nous ne citerons que cet introït :

Nos autem gloriari oportet in cruce Domini nostri J.-C. in quo est salus, vita et resurrectio nostra : per quem salvati et liberati sumus.	S. Paul. Gal., VI, 14. Mihi autem absit gloriari, nisi in cruce Domini nostri J.-C., per quem mihi mnudus crucifixus est et ego mundo.

Mais nous pourrions multiplier ces exemples. On en trouvera quelques autres réunis dans le livre de Marbach déjà cité, *Carmina scripturarum*.

11. *Lectures*. — Les lectures, qui ne sont pas à proprement parler des prières, sont une partie essentielle de la liturgie. On peut dire qu'elles prennent place dans la plupart des offices, à la messe des catéchumènes, à l'office de matines et dans les autres offices sous forme de capitules. On ne lit pas seulement les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais encore les actes des martyrs, les légendes des saints, les Pères et les auteurs ecclésiastiques. Ces lectures étaient autrefois contenues dans des livres spéciaux qui tiennent dans la bibliothèque liturgique une grande place, les lectionnaires, les épistoliers, les évangéliaires, les passionnaires, les homiliaires, les légendaires, etc., et qui ont fait l'objet dans ces derniers temps de travaux remarquables. Cf. les articles *Épîtres* et *Évangiles*, dans notre *Dict. d'archéol.*, t. V, col. 245-344, 852-923.

Ils méritent aussi d'être étudiés par les théologiens qui doivent fixer la valeur de ces différents recueils. Il semble bien que le canon des Écritures dans l'Église ait été composé avant tout pour les besoins liturgiques. L'Église n'adopta pas seulement les livres du canon de la synagogue de Jérusalem, connus aujourd'hui sous le nom de protocanoniques, mais encore ceux du canon d'Alexandrie, c'est-à-dire les deutérocanoniques. Elle ne fait aucune distinction entre les uns et les autres et leur accorde la même autorité divine. Bien entendu on n'arriva pas sans peine à établir cet accord. A l'origine, certaines Églises admirent à la lecture des livres comme la *Didacchè*, le *Pasteur* d'Hermas, la lettre de saint Clément, l'évangile de Pierre, etc.

D'autres en rejetèrent quelques-uns pour la lecture, comme l'Apocalypse, la seconde épître de saint Pierre, l'épître aux Hébreux, ou telle partie des évangiles. On trouvera le détail de ces controverses au mot CANON. DES LIVRES SAINTS, t. II, col. 1550 sq.

Les mêmes difficultés se présentèrent pour le choix des actes des martyrs, des légendes et des textes ou homélies des Pères.

Le canon de Muratori et surtout le décret de Gélase (voir art. *Gélasien* du *Dict. d'archéol.*, t. VI, col. 722-747), montrent la vigilance qu'exerça l'Église pour rejeter certains livres peu orthodoxes.

Le concile *in Trullo* ordonnera de brûler ces livres : *quæ a veritatis hostibus falso confictæ sunt martyrum historiæ, ut Dei martyres ignominia afficerent, et qui eas audituri essent ad infidelitatem deducerent, in ecclesia non publicari jubemus, sed eas igni tradi, qui eas admittunt anathematizamus*, canon 63, Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 971.

Certains textes des Pères ou des conciles que nous allons citer parlent dans le même sens.

Gennade nous dit que Musæus, prêtre de l'Église de Marseille, *hortatu sancti Venerii episcopi* (Massiliensis) *excerpsit ex sanctis scripturis lectiones totius anni festivis aptas diebus, responsoria etiam et psalmorum capitula temporibus et sectionibus congruentia : quod opus tam necessarium in Ecclesia comprobatur ut expeditum. De vir. ill.*, 79, *P. L.*, t. LVIII, col. 1104.

L'auteur de la vie de saint Césaire d'Arles († 544), nous apprend que celui-ci recueillit les homélies des Pères pour l'office, *ut nihil nisi pietati conciliandæ aptum in ecclesia legeretur*, l. I, c. XXXI.

Saint Augustin fait cette remarque à propos de la fête de saint Étienne, que l'on peut lire ses actes à l'église en toute sûreté puisqu'ils sont dans la sainte Écriture, *cum aliorum martyrum gesta vix inveniamus, quæ in eorum solemnitatibus recitare possimus, hujus passio in canonico libro est. Serm.*, 315, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1426.

Grégoire de Tours nous dit que les actes du martyre de saint Polycarpe sont lus en sa fête, à la messe, avant l'évangile, *De gloria Mart.*, l. Ier, c. LXXXVI, *P. L.*, t. LXXI, col. 781; mêmes témoignages pour la lecture des actes des martyrs en leur fête dans d'autres sermonnaires du Ve et du VIe siècle.

Nous citerons plus loin, col. 838, le texte du concile de Laodicée, *nihil a plebe editum legatur in ecclesia*, qui concerne les lectures aussi bien que les chants.

Le concile de Milève, can. 12, permet de lire les *passiones martyrum in eorum anniversario*.

Un ordo publié par Tommasi nous dit à propos du pape Hadrien : *Passiones sanctorum vel gesta ipsorum usque Hadriani tempora tantummodo ibi legebantur ubi ecclesia ipsius sancti vel titulus erat. Ipse vero a tempore suo recitari jussit et in ecclesia sancti Petri legendas esse constituit.* Ordo rom., publié par Tommasi, p. 404, 405.

Un autre pape, Zacharie (741-752), faisait garder précieusement ces livres des lectures : *Hic in ecclesia prædicti principis apostolorum omnes codices domus suæ proprios qui in circulo anni leguntur ad matutinum, in armarii opere ordinavit.*

Saint Benoît n'est que l'écho de ces précautions, quand il dit dans sa règle, c. XI : *Codices legantur in vigiliis tam Veteris Testamenti quam Novi divinæ auctoritatis ; sed et expositiones earum quæ a nominatissimis et orthodoxis et catholicis Patribus factæ sunt.*

On voulait même établir une certaine uniformité partout pour ces lectures, alors que longtemps le président du chœur choisissait lui-même la lecture et l'arrêtait par un geste ou par une des acclamations connues, comme *Tu autem, domine, miserere nobis.* Ainsi ce texte du concile de Braga, a. 563, can. 2 : *Placuit ut per dierum solemnium vigilias vel missas omnes easdem et non diversas lectiones in Ecclesia legant.*

L'étude des péricopes nous montre en effet que de bonne heure, au moins dans l'Église latine, un certain canon s'établit qui fixait telle lecture d'épître ou d'évangile à telle fête ou telle férie. La coïncidence de ces lectures dans les différentes Églises est un des faits les plus suggestifs pour l'histoire des liturgies et doit être étudié de près. Voir les articles *Épîtres* et *Évangiles*, déjà mentionnés du *Dictionn. d'arch. chrét. et de liturgie.*

L'autorité ecclésiastique avait donc à s'exercer sur ce terrain. Rien de plus délicat que ce sujet et, pendant longtemps, l'accord ne put se faire entre théologiens sur la valeur que confère à un texte (actes des martyrs, légende de saint, homélie d'un Père) son insertion dans un livre liturgique, surtout quand il s'agit du martyrologe et du bréviaire romains. Voir plus haut ce que nous avons dit sur l'autorité de ces livres.

La présence et l'importance de ces lectures nous donnent une autre leçon, trop souvent méconnue. Que l'office ait tout d'abord pour but l'édification, c'est une vérité incontestable, mais nous y devons trouver aussi une instruction. Longtemps il fut admis que l'on devait lire toute l'Écriture durant l'*anni circulum*, et l'on y joignait les commentaires des Pères qui expliquent ces passages. Si bien que le bréviaire devenait ainsi pour les clercs et les moines une petite encyclopédie qui contenait la Bible, des commentaires, et, au moins, sous une forme abrégée, l'histoire des martyrs et de saints.

Une autre conclusion à tirer de ce qui précède, c'est que le principe proclamé à certaines époques, notamment par des jansénistes et des gallicans et même par certains liturgistes, comme Agobard de Lyon, que dans l'office divin tout doit être extrait de l'Écriture sainte, est démenti par la pratique générale de l'Église. Sur ces divers points cf. dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, t. I, p. 247, et Bäumer-Biron, *Histoire du bréviaire*, t. II, p. 130-133.

12. *Hymnes et proses.* — Il faudrait distinguer deux époques pour ce genre de composition. La période qui précède le IXe siècle, et celle du IXe siècle au XVIe et au delà.

Comme nous l'avons dit, il y eut des cantiques et des hymnes dès l'origine de l'Église. Le Nouveau Testament contient trois cantiques qui ont une importance de premier ordre dans la liturgie. Voir notre article *Cantiques évangéliques* du *Dict. d'archéolog.*, t. II, col. 1994-1999, où nous avons étudié surtout ce côté de la question. Les allusions à ces chants, où l'on célébrait le Christ comme Dieu, sont assez nombreuses dans les trois premiers siècles, voir plus haut, col. 831. Nous possédons encore les *Odes de Salomon* qui sont probablement du IIe siècle et quelques autres fragments qui remontent peut-être au IVe siècle.

Nous savons que saint Ambroise, Prudence, saint Grégoire de Nazianze, Damase, saint Jérôme, saint Grégoire et d'autres écrivains du IVe au IXe siècle, s'adonnèrent à ce genre de composition. La liturgie en adopta quelques-unes que nous avons encore conservées.

A partir du IXe siècle, ce genre est devenu une des catégories les plus abondantes de la liturgie. La plupart des grandes églises ou des abbayes célèbres eurent leurs hymnaires ou leurs prosaires. Pour se rendre compte de cette richesse extraordinaire, il suffira de consulter les recueils qui donnent le texte même de ces pièces, Mone, Daniel, Blume, etc., ou même les catalogues qui ne font que citer l'*incipit* ou une notice sur ces pièces, comme le *Dictionary* de Julian, le catalogue d'U. Chevalier, etc. On ajouta au *Kyrie* et aux autres chants de la messe, on eut des *Kyrie* farcis, des épîtres farcies, etc; de la prose on passa au drame liturgique et la plupart des mystères n'ont pas d'autre origine. Le théâtre est sorti de la fête liturgique. Très intéressants pour l'histoire littéraire, ces essais n'ont pas la même importance pour la théologie.

Quant aux pièces liturgiques proprement dites, leur valeur théologique n'est généralement pas plus considérable que leur valeur littéraire. Tout n'est pas or dans ces recueils, tant s'en faut. En dehors d'un certain nombre d'hymnes et de proses qui ont surnagé, la plupart des autres sont tombées dans l'oubli. Beaucoup de ces pièces n'ont pris place que dans des bréviaires ou livres de liturgie locale et n'engagent que la responsabilité d'une Église ou d'un monastère. Le nombre considérable de ces pièces est une preuve de la liberté dont jouirent les Églises du Moyen Age dans le domaine liturgique. L'Église romaine qui n'admit que tardivement l'usage de ces pièces dans sa liturgie, n'a gardé que cinq proses à la messe, et à peine cent cinquante hymnes dans tous ses offices.

Quelques-unes parmi ces dernières, notamment les hymnes des féries, sont aussi remarquables par leurs qualités littéraires que par leur caractère théologique. Cf. Pimont, *Les hymnes du bréviaire romain*, 2 vol., in-8°, Paris, 1874-1878.

D'autres, par exemple, celles du commun des apôtres au temps pascal, celles du commun des martyrs, etc., sont d'un caractère assez banal et pourraient être avantageusement remplacées.

3° *Actes ou rites proprement dits.* — Le rite est pris quelquefois dans un sens général pour signifier l'ensemble des prières et des cérémonies qui composent une liturgie ; on dit indifféremment la liturgie byzantine ou le rit byzantin, la liturgie ambrosienne ou le rit ambrosien, etc. Dans ce cas, le mot est ordinairement écrit sans *e*. — *Rite*, ainsi écrit, signifie toute cérémonie liturgique, comme les bénédictions, les ordinations, la messe, même les exorcismes. Au premier rang des rites, il faut compter les sacrements; après eux prennent place les sacramentaux, ainsi appelés parce qu'ils sont comme les sacrements des signes sensibles institués par l'Église et qui sont destinés à produire des effets spirituels ou temporels. La différence essentielle est qu'ils n'ont pas été institués par Notre-Seigneur (du moins n'est-il pas nécessaire qu'ils aient été institués par lui) et, en second lieu, qu'ils n'opèrent pas *ex opere operato*, mais *ex opere operantis*. Ils peuvent effacer les péchés véniels, remettre la peine due au péché, chasser les démons, etc. Les principaux sont désignés sous ce mauvais hexamètre :

Orans, tinctus, edens, confessus, dans, benedicens,

Ils comprennent donc des prières, des lustrations (surtout par l'eau bénite), des eulogies ou pain bénit, des formules de pardon, certaines aumônes et des bénédictions. On peut même ranger dans cette catégorie les ordinations qui ne font pas partie du sacrement de l'ordre, sacre des rois, consécration des vierges, bénédiction des abbés, des abbesses, des chevaliers; les dédicaces; les rites pour les morts. C'est dire qu'à peu près tous les rites qui ne sont pas des sacrements peuvent être considérés comme sacramentaux.

Tous ces rites ont leur intérêt pour le théologien. Ainsi la dédicace et la consécration des églises est l'un des rites les plus riches au point de vue doctrinal. Elle contient sur la nature et les attributs de Dieu, sur le pouvoir des démons, sur le culte des saints et des reliques, sur l'autel et la nature du sacrifice, des notions qu'il faut recueillir précieusement; la consécration des vierges nous résume un enseignement mystique d'une haute élévation; tandis que le couronnement des rois nous expose les vues de l'Église sur l'autorité civile et le pouvoir temporel.

Mais nous ne parlerons pas en détail de ces différents rites par la raison que chacun des sacrements et les principaux parmi les sacramentaux ont leur article spécial dans ce dictionnaire, où leur portée dogmatique est appréciée, cf. BAPTÊME, CONFIRMATION, EUCHARISTIE, EXTRÊME-ONCTION, etc.

Nous ferons cependant cette remarque : bien que plusieurs théologiens, que nous citerons tout à l'heure, accordent à l'argument liturgique une plus large place, dans l'ensemble cependant on n'a pas encore compris l'avantage qu'on en pourrait tirer pour les études doctrinales. A commencer par le baptême et la confirmation, quelle magnifique synthèse théologique nous présente ce rite, non pas dans son rituel un peu étriqué d'aujourd'hui, mais dans les sacramentaires anciens, notamment dans le gélasien, avec la longue préparation du carême, les onctions, les exorcismes, le signe de la croix, l'*apertio aurium*, la tradition des évangiles, du *Pater* et du *Credo*. — L'eucharistie tient le premier

rang parmi les sacrements, non seulement par sa dignité intrinsèque, mais encore par son importance liturgique. On peut dire que la messe est devenue un élément dans l'accomplissement de tous les sacrements et des plus importants parmi les sacramentaux. Il est certain que chacun des sacrements a son autonomie et peut exister indépendamment de la messe, mais en fait, au moins dans la liturgie ancienne, ils étaient rattachés au rite de l'eucharistie, comme le baptême et la confirmation qui s'incorporaient dans le sacrifice de la messe, ainsi que nous pouvons le constater à la vigile de Pâques et de la Pentecôte. Il faudrait raisonner de même pour l'ordre et le mariage, les funérailles, pour la consécration des vierges, la bénédiction des abbés, le sacre des rois et autres sacramentaux qui comportent la célébration de la messe. Pour avoir la notion complète de l'eucharistie dans la liturgie, il faut donc l'étudier d'abord en elle-même, puis dans ses relations avec les autres sacrements et les sacramentaux, puis dans les cérémonies du jeudi saint, du vendredi et du samedi saints, et encore dans la fête du Saint-Sacrement, les saluts et les adorations, etc.

La liturgie, si je ne me trompe, nous fait aussi pénétrer plus avant dans la notion du sacrement de pénitence. Le rite de la pénitence dans le rituel actuel est des plus simples; mais si on étudie la pénitence dans ses origines, dans la liturgie des pénitents, au mercredi des cendres et, pendant le carême, dans le rite de la réconciliation des hérétiques et les divers pénitentiels, elle prend une tout autre signification.

Pour l'extrême-onction, on trouverait de nombreuses données dans les rituels qui contiennent tant de prières et de rites divers pour les malades. Nous en dirons autant pour le mariage qui, il faut l'avouer, dans la liturgie romaine actuelle est réduit à un rite assez pauvre, mais qui, dans les liturgies anciennes, reçut de riches développements.

Enfin, pour l'ordre, il suffira de rappeler que la controverse récente sur les ordinations anglicanes a porté presque entièrement sur l'argument liturgique, et de citer les traités comme ceux du cardinal Van Rossum, de l'abbé Saltet, ou de l'abbé Many, pour voir le parti que certains théologiens ont su tirer de l'étude des rites anciens. Il faudrait ajouter à leurs noms ceux du P. de La Taille et de Mgr Batiffol, pour l'eucharistie, ceux du P. Galtier, et du P. d'Alès, pour la pénitence. Le P. Juenin, au XVIII[e] siècle, avait déjà donné l'exemple dans son commentaire historique et dogmatique sur les sacrements, *De sacramentis, editio novissima* (tertia), Venise, 1761, et en français, *Théorie et pratique des sacrements*, Paris, 1736.

VIII. Le magistère de l'Église sur la liturgie. — Les textes que nous citerons dans ce paragraphe (textes du Nouveau Testament, des Pères et des écrivains ecclésiastiques, des conciles et des papes) prouvent que l'Église s'est toujours reconnu le droit d'exercer son magistère sur la liturgie, quelle qu'ait été d'ailleurs la liberté laissée, surtout à l'origine, à l'inspiration des prophètes ou des spirituels, et à tous ceux qui célébraient les mystères.

Le texte de saint Paul est classique. Il règle dans un chapitre bien connu, I Cor., XIV, l'ordre à suivre dans les réunions chrétiennes, alors même que les charismes étaient répandus dans la plupart des fidèles : *Omnia honeste et secundum ordinem fiant*. C'est ce que Paul répétera dans d'autres épîtres. Il se reconnaît le droit d'établir des règles pour le service divin, même avec les prophètes inspirés.

La *Didachè* de son côté, établit des règles pour le service divin. Nous avons de nombreux textes qui prouvent durant des siècles la liberté de cette improvisation dans l'Église. Voir *Improvisation* dans notre *Diction. d'archéol.*

Mais ces textes mêmes démontrent que cette liberté a ses limites, et que l'Église, en ayant expérimenté les dangers, s'est efforcée de la restreindre et d'établir dans l'exercice du culte une discipline à laquelle chacun devait se soumettre.

Ces règlements s'étendirent d'abord aux lectures qui étaient un des éléments essentiels des synaxes. Nous avons dit comment l'Église intervint par la fixation d'un canon pour déterminer quels livres devaient être lus, quels autres supprimés. Voir *Lectures*, col. 833.

La même préoccupation d'orthodoxie et d'unité dicta d'autres mesures. C'est ce que prouvent les textes suivants.

Non oportet ab idiotis psalmos compositos et vulgares in Ecclesiis dici, neque libros qui sunt extra canonem legere, nisi solos canonicos novi et veteris Testamenti. Conc. Laod., a. 343-381, can. 59, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 590. Ce décret visait Bardesane, Paul de Samosate, Apollinaire qui employaient de ces chants.

Un synode d'Hippone, a. 393, can. 21, porte ce décret.

Ut nemo in precibus, vel Patrem pro Filio, vel Filium pro Patre nominet. Et quum ad altare assistitur semper ad Patrem dirigatur oratio. Et quascumque sibi preces aliquis describit, non eis utatur, nisi prius eas cum instructioribus fratribus contulerit. Cf. *Collectio canonum Ecclesiæ Hispanæ*, Madrid, 1808, col. 963.

Et un autre, celui de Milève en 402 :

Placuit etiam et illud, ut preces vel orationes, seu missæ quæ probatæ fuerint in concilio, seu traditiones [al. præfationes] sive commendationes seu manus impositiones ab omnibus celebrentur : nec aliqua ex his omnino dicantur in ecclesia nisi quæ a prudentioribus tractata et comprobata in synodo fuerint, ne forte aliquid contra fidem vel per ignorantiam vel per studium sit compositum. *Coll. canon. Ecclesiæ Hispanæ*, Madrid, 1808, col. 185.

Le can. 103 du *Codex canonum Ecclesiæ africanæ* s'exprime en des termes analogues :

Placuit etiam hoc ut preces quæ probatæ fuerint in concilio sive præfationes, sive commendationes, seu manus impositiones, ab omnibus celebrentur, nec aliæ omnino contra fidem præferantur; sed quæcumque a prudentioribus fuerint collectæ dicantur. Mansi, *Concilior.*, t. III, col. 807.

Même recommandation dans le can. 23 du II[e] concile de Carthage, 397.

Une autre preuve que la liberté d'improvisation qui avait régné à l'origine était limitée, c'est le soin avec lequel se transmettent certaines formules. L'auteur du *De sacramentis* longtemps attribué à saint Ambroise et qui, en tout cas, est de son temps et de sa province, rapporte tout au long les prières du canon, *ne varietur. Vis scire*, dit-il, *quia verbis cælestibus consecratur ? Accipe quæ sunt verba : dicit sacerdos : Fac nobis, inquit, hanc oblationem, adscriptam, ratam, rationabilem*, et le reste.

On peut remarquer à cette occasion qu'il ne reste pas de trace d'un canon de la messe ni dans la liturgie gallicane, ni dans la liturgie ambrosienne, ni dans les liturgies celtiques. On peut dire évidemment, surtout pour les liturgies gallicanes, que nous ne les avons qu'à l'état fragmentaire, mais il est curieux de voir que, même dans les livres de ces liturgies, on trouve le canon romain. N'est-ce pas une preuve que, pour cette partie, la plus importante de toute la liturgie, une formule s'était imposée qui était considérée comme obligatoire ? du reste c'est ce que vont nous montrer d'autres textes.

La lettre du pape Vigile à Profuturus, évêque de Braga en 538, témoigne dès ce moment du zèle des

papes pour établir l'unité au moins dans les formules essentielles :

Ordinem quoque precum in celebritate missarum multo nos tempore, nulla festivitate significamus habere diversum ; sed semper eodem tenore oblata Deo munera consecrare. Quoties vero paschatis aut ascensionis Domini, vel pentecostes, et epiphaniæ, sanctorumque Dei fuerit agenda festivitas, singula capitula diebus apta subjungimus, quibus commemorationem sanctæ solemnitatis aut eorum facimus, quorum natalitia celebramus ; cetera vero ordine consueto prosequimur. Quapropter et ipsius canonicæ precis textum (le canon) direximus subter adjectum, quem Deo propitio ex apostolica traditione suscepimus. Et ut caritas tua cognoscat, quibus locis aliqua festivitatibus apta connectimus, paschalis diei preces simul adjecimus. *Collectio canonum Ecclesiæ Hispanæ ex probatissimis ac pervetustis codicibus nunc primum in lucem edita*, Madrid, 1808 ; *Epistolæ decretales ac rescripta romanorum pontificum*, Madrid, 1821, p. 155.

Il faut y joindre les can. 4 et 5 du Ier concile de Braga, en 563, *loc. cit.*, p. 603.

Les textes de saint Augustin, du *De vocatione gentium*, et celui surtout de saint Célestin, que nous avons cités plus haut, complètent cette démonstration. Voir col. 823.

La lettre d'Innocent Ier à Décentius d'Eugubium, n'est pas moins décisive. Il faudrait la citer tout entière ; nous en donnerons au moins les passages principaux car ils montrent bien quelles étaient à cette époque les intentions des papes :

Si instituta ecclesiastica, ut sunt a beatis apostolis tradita, integra vellent servare Domini sacerdotes, nulla diversitas, nulla varietas in ipsis ordinibus et consecrationibus haberetur. Sed dum unusquisque non quod traditum est, sed quod sibi visum fuerit, hoc æstimat esse tenendum, inde diversa in diversis locis vel ecclesiis aut teneri, aut celebrari videntur ; ac fit scandalum populis, etc. Quis enim nesciat aut non advertat, id quod a principe apostolorum Petro Romanæ Ecclesiæ traditum est, ac nunc usque custoditur, ab omnibus debere servari ; nec superduci aut introduci aliquid, quod auctoritatem non habeat, aut aliunde accipere videatur exemplum ? præsertim cum sit manifestum, in omnem Italiam, Gallias, Hispanias, Africam atque Siciliam, et insulas interjacentes, nullum instituisse Ecclesias, nisi eos quos venerabilis apostolus Petrus aut ejus successores constituerunt sacerdotes.

Il faut donc que toutes ces églises gardent les règles et les usages de l'église fondatrice. En conséquence, le pape engage l'évêque d'Eugubium à se conformer pour la liturgie à l'église de Rome. Il entre dans le détail. L'évêque donne la paix *avant* les mystères, (ce qui est la coutume gallicane et orientale) ; elle doit être donnée *après*, comme dans la liturgie romaine. Mêmes observations pour la lecture des diptyques, pour la confirmation, *de consignandis infantibus*, pour le jeûne du samedi ; pour le *fermentum*, etc. *P. L.*, t. XX, col. 551 sq.

Cette lettre qui demanderait de longs commentaires, n'est apportée ici qu'en confirmation de ce fait, que l'Église, et en particulier l'Église romaine, se reconnaît le droit d'exercer son magistère sur les choses de la liturgie.

Ce magistère est, on peut le dire, une nécessité, sans cela la liturgie serait vite menacée d'anarchie, chacun corrigeant, abrégeant ou modifiant selon son caprice. On l'a vu en Gaule, au VIIIe et au IXe siècles, et il fallut l'intervention de Pépin et de Charlemagne pour rétablir l'ordre et l'unité ; on l'a vu au XIVe et au XVe siècles pour la liturgie romaine, où le concile de Trente et les papes eurent à corriger et à réformer les livres romains ; on l'a vu plus encore dans la France du XVIIIe et du XIXe siècles ; et enfin, on peut le constater, aujourd'hui même, chez les anglicans et dans les pays protestants où aucune autorité ne peut s'imposer pour régler les divergences liturgiques.

Nous avons constaté pour la liturgie mozarabe et pour la liturgie gallicane l'intervention des papes au XIe siècle. Nous ne pousserons pas plus loin cette histoire. Les papes et les conciles continuèrent à intervenir pour régler certaines questions. On en verra le détail dans Schoulza, *op. cit.*, voir ci-dessus col. 790.

La liturgie romaine une fois établie en Gaule et dans les autres pays, on peut dire que le Saint-Siège, à partir du XIe siècle surtout, laissa aux Églises la plus grande liberté. Les papes semblent avoir pris pour règle la réponse de saint Grégoire Ier à saint Augustin de Cantorbéry qui s'étonne de constater des différences entre les usages romains et ceux des Églises des Gaules :

Novit fraternitas tua, dit le pape, Romanæ Ecclesiæ consuetudinem, in qua se meminit nutritam. Sed mihi placet, sive in Romana, sive in Galliarum, seu in qualibet Ecclesia, aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicite eligas, et in Anglorum Ecclesia, quæ adhuc ad fidem nova est, institutione præcipua, quæ de multis ecclesiis colligere potuisti, infundas. Non enim pro locis res, sed pro bonis rebus loca amanda sunt. Ex singulis ergo quibusque ecclesiis quæ pia, quæ religiosa, quæ recta sunt, elige ; et hæc quasi in fasciculum collecta, apud Anglorum mentes in consuetudinem depone. *Epist.*, XI, 56, dans Bède, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXVII, *P. L.*, t. XCV, col. 58.

L'authenticité de cette lettre a été quelquefois contestée, mais sur des arguments trop fragiles. Cf. Mommsen, *Neues Archiv.*, t. XVII, p. 390-395 ; Grisar, *Civiltà cattolica*, 1892, t. II, p. 46 ; B. Hartmann, *Monum. Germ. Histor.*, *Epistolæ S. Gregorii*, t. II, p. 331.

Aussi les églises et les monastères du XIe au XVIe siècle usèrent-ils de cette liberté, et parfois en abusèrent, et créèrent, tout autour de la liturgie romaine, un ensemble de coutumes, de cérémonies, de fêtes et d'usages qui rendent si intéressante l'étude de ces liturgies locales du IXe au XVIe siècle.

Durant la controverse sur l'autorité des liturgies néo-gallicanes toutes ces questions du droit des évêques sur la liturgie et du magistère de l'Église de Rome furent discutées et traitées à fond, surtout par dom Guéranger.

IX. Les hérétiques et les altérations de la liturgie. — On peut donner une autre preuve de l'importance dogmatique de la liturgie, c'est que la plupart des hérétiques commencèrent par l'altérer pour la rendre conforme à leurs erreurs et que l'Église fut obligée de condamner ces efforts. Ce paragraphe est donc un complément du précédent en ce qu'il montre le magistère de l'Église s'exerçant contre ces entreprises.

C'est ce que Bona résume en ces termes : *Sectariorum hoc proprium fuit ut, cum a fide deficerent, libros quoque rituales vel suis erroribus inficerent, vel privata auctoritate immutarent. Quid ausi sint in hoc genere gnostici, adamitæ, peputiani et alia hujusmodi monstra turpe est enarrare. Rer. lit.*, I, VII, 2. Nous avons déjà cité quelques exemples de ces altérations mais c'est l'histoire de toutes les hérésies qu'il faudrait reprendre pour signaler au passage les points de la liturgie qu'elles ont altérés. Cela sortirait évidemment de notre cadre, mais nous nous contenterons de signaler les cas les plus typiques qui pourront servir d'exemples ou qui donneront l'idée d'une généralisation plus complète.

Nous laissons de côté les gnostiques qui, dans toutes les questions de dogme, se donnèrent de telles libertés qu'on s'étonnerait qu'ils n'en eussent pas agi de même avec la liturgie. Leur culte, comme leur discipline et leur théologie, présente les fantaisies les plus audacieuses. Voir *Origines liturgiques*, *loc. cit.*, p. 56 sq.

Eusèbe cite un auteur du IIe siècle qui, pour réfuter l'erreur d'Artémon que le Christ est un homme, mais non pas Dieu, en appelle aux cantiques par lesquels les chrétiens louaient le Christ comme Dieu. Eusèbe, *H. E.*, V, XXVIII, *P. G.*, t. XX, col. 512.

Paul de Samosate au IIIe siècle, qui niait aussi la divinité de Jésus-Christ, fait supprimer ces cantiques pour les remplacer par d'autres de sa composition. Eusèbe, *H. E.*, VII, XXX, *ibid.*, col. 713.

La querelle de la Pâque, nous l'avons dit, porte tout entière sur une question liturgique, et ceux qui ne voulurent pas accepter la date fixée par l'Église, se séparèrent d'elle et furent appelés quartodécimans parce qu'ils continuèrent à célébrer la Pâque le 14e jour de la lune de mars, avec les juifs.

Les aquariens tirent leur nom de leur prétention de ne consacrer à la messe que de l'eau, à l'exclusion du vin. Voir Mgr Batiffol art. *Aquariens* dans *Dict. d'archéol.*, t. I, col. 2648-2654, et *L'Eucharistie*, 5e édit., p. 238, 242, 249.

Saint Cyprien accuse les hérétiques ou schismatiques de son temps d'établir une liturgie qui n'est pas celle de l'Église : *Constituere audent aliud altare, precem alteram illicitis verbis facere. De unit. Ecclesiæ*, édit. Hartel, p. 83.

Saint Ignace avait déjà insisté vivement sur ce point dans ses lettres.

La controverse sur la rebaptisation au IIIe siècle dépend aussi d'une coutume liturgique.

Nous avons constaté, en parlant des doxologies, que les ariens se servirent de la liturgie pour colporter leurs erreurs. Cf. col. 831, et notre article *Ariens*, dans *Dictionn. d'archéol.*, t. I, col. 2814-2819.

Les nestoriens conservèrent avec le plus grand soin leur liturgie qui est en substance, celle du Ve siècle. Ils refusèrent énergiquement d'admettre les additions et les modifications qui furent apportées plus tard dans la liturgie. Le témoignage de leur liturgie est donc d'une importance particulière comme preuve d'antiquité. C'est ce qui a été démontré en particulier par l'abbé Paulin Martin. Cf. *Saint Pierre et saint Paul dans l'Église nestorienne. Offices en leur honneur*, in-8o, Amiens, 1875, et du même, *Les origines de l'Église d'Édesse et des Églises syriennes*, dans *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. LVIII, 1888, p. 304.

Les eutychiens, qui ne croient pas aux deux natures en Jésus-Christ, ont altéré le rite de la *commixtio*, après la fraction, avec des paroles qui favorisent leur hérésie. Neale, *East-Church*, introd., t. I, p. 521. Les Arméniens eutychiens célèbrent aussi avec le vin sans mélange d'eau, ce rite signifiant les deux natures en Jésus-Christ. *Ibid.*, t. I, p. 475.

On se rappelle que nous avons déjà cité cette oraison de la liturgie romaine, empruntée au léonien, et qui souligne l'importance de mélange de l'eau au vin dans l'eucharistie, *Deus qui humanæ substantiæ*.

Au Ve siècle, saint Augustin prouvera l'existence du péché originel contre les pélagiens par les exorcismes du baptême, la nécessité de la grâce et la doctrine de la prédestination par les prières de l'Église. *Ep.*, XCV, CCXVII, etc. *P. L.*, t. XXXIII, col. 352 sq., 978 sq. Voir ci-dessus, col. 808, les autres textes liturgiques que l'Église oppose aux pélagiens et aux semi pélagiens.

Pierre le Foulon, patriarche d'Antioche, ayant ajouté au Trisagion que nous chantons au vendredi saint : *Deus sanctus, fortis, immortalis*, les mots *qui crucifixus est pro nobis*, une violente controverse s'éleva sur ce point; ce n'est qu'après de vives résistances que Rome laissa passer le formule *Unus de Trinitate passus est*. Voir art. HORMISDAS, t. VII, col. 171. JEAN II, t. VIII, col. 595.

L'hérésie iconoclaste attaquait le culte rendu aux saints, aux images et aux reliques dans la liturgie. L'erreur adoptianiste fut une controverse presque exclusivement liturgiste, Félix et Élipand s'appuyant surtout sur des expressions de la liturgie mozarabe pour défendre leur subordinatianisme. Cf. plus haut, col. 812.

Les discussions entre grecs et latins, qui durèrent pendant tout le Moyen Age, portent principalement, on le sait, sur des divergences liturgiques, l'insertion du *Filioque* au symbole, la portée de l'épiclèse, les azymes et divers rites de la messe et du baptême.

Les sectes du Moyen Age sorties du manichéisme, pauliciens, vaudois, cathares, albigeois, se montrèrent ennemis de la liturgie, comme de toute la tradition chrétienne. C'est l'hérésie que dom Guéranger appelle l'hérésie *antiliturgique*.

Mais ce furent surtout les protestants qui s'attaquèrent à la liturgie et leur réforme de la liturgie fut plus radicale que ne l'avait été celles d'aucune hérésie. Les précurseurs de la Réforme, Wicléf et Jean Huss, avaient déjà condamné plusieurs pratiques catholiques. C'est une page curieuse de l'histoire du protestantisme, et qui mériterait d'être étudiée en détail que la façon dont les protestants se sont comportés envers la liturgie.

Les premiers réformateurs ne la rejetèrent pas en bloc. La réforme de la messe par Luther, en 1523, conserve encore les parties essentielles. La confession d'Augsbourg retient aussi la plupart des éléments. Mais elle commence à mêler, au chant et aux prières latines, les prières en allemand pour l'instruction du peuple. L'opinion de Mélanchthon est qu'il fallait changer le moins possible dans le culte extérieur. Calvin se montra beaucoup moins conservateur.

A partir de ce moment, le protestantisme obéit à la logique de l'erreur. Rejetant toute autorité, surtout celle de Rome, abandonnant de plus en plus les dogmes et les traditions catholiques, chaque secte protestante se créa une liturgie suivant sa fantaisie et l'on pourrait écrire une histoire des variations de la liturgie protestante comme on a écrit celle de ses variations dogmatiques. Rien n'a résisté à la critique protestante, ni les fêtes, ni la prière canonique, ni le rituel, ni la messe, ni les rites les plus sacrés et les traditions les plus vénérables. Leur service divin consiste dans le chant des psaumes en langue vulgaire, dans une prédication et dans une « cène » et quelques autres prières la plupart du temps sans aucune base traditionnelle. On trouvera les renseignements les plus essentiels à l'art. *Kirchenagende*, de la *Protestantische Realencyclopädie*, t. X, p. 344-354, voir aussi à la table, t. XXII, p. 235.

En Angleterre, l'histoire de la réforme liturgique présente des caractères particuliers. Henri VIII maintint par acte du parlement les prières et cérémonies catholiques. Il se contenta de retrancher du pontifical le serment au souverain pontife que tous les évêques prêtent à leur sacre. Édouard VI, son fils et son successeur, introduisit une réforme beaucoup plus radicale, et donna aux anglicans un ordinal et un livre de prières communes, *Book of common Prayer;* Élisabeth, Jacques Ier et leurs successeurs y ont apporté quelques changements. On sait l'importance qu'ont eue ces variations sur les ordinations anglicanes qui ont perdu par là leur validité.

Bossuet, *Histoire des variations*, l. VII, n. 84; Bergier *Dictionnaire de Théologie*, au mot *Anglicans*; Le Brun, *Liturgie des Luthériens*, *Liturgie d'Angleterre*, etc., dans *Explication de la Messe*, Paris, 1726, t. IV; Abbé Bertrand de La Tour, *Entreprises des hérétiques sur la liturgie* (il vise surtout les jansénistes et les liturgies néo-gallicanes) dans *Mémoires liturgiques*, s. l. n. d., (vers 1772), réimprimés dans les *Œuvres complètes*, par Migne, 1855, 7 volumes. Cf. L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. III, p. 172-184; Dom Guéranger, *Institutions liturgiques. De la Réforme protestante du XVIe siècle*, t. I, p. 388 sq.; M. Du Lac, *Liturgie romaine et liturgies françaises*, Paris, 1849, p. 179 sq.; Ed. Bishop et F.-A. Gasquet, *Edward VI and the Book of common Prayer*, 1890.

La question des *Ordinations anglicanes* sera traitée à part

Mais c'est en France aux XVIIe, XVIIIe, et XIXe siècles que la question liturgique a soulevé les plus vives controverses et que le droit liturgique a trouvé occasion de s'affirmer avec le plus de vigueur. Nous ne pouvons que résumer ici en quelques lignes cette dispute. On a vu par l'histoire, dont nous avons donné le sommaire, que les vieilles liturgies gallicanes avaient disparu au temps de Charlemagne et avaient été remplacées par une liturgie romaine adaptée par Alcuin pour nos régions. Cette liturgie avait régné sans conteste jusqu'au XVIIe siècle, tout en admettant de nombreux usages particuliers. Entre les autres, la liturgie de Lyon était célèbre pour garder avec plus de fidélité d'anciennes traditions.

Sous l'influence du gallicanisme et du jansénisme, quelques évêques au XVIIe siècle s'arrogèrent le droit de réformer la liturgie de leur diocèse. C'est surtout au XVIIIe siècle que leur exemple fut suivi dans un grand nombre de diocèses et que les tendances jansénistes s'accusèrent dans la liturgie. Les noms de Mésenguy, Coinard, Coffin, Santeuil même ont laissé de mauvais souvenirs.

La Révolution mit un terme à ces discussions. Mais après le concordat, les divers diocèses reprirent leurs liturgies, et quelques-uns, continuant l'œuvre commencée au XVIIIe siècle, composèrent de nouveaux missels et de nouveaux bréviaires. La confusion avait atteint une limite qu'on imaginerait difficilement aujourd'hui. Non seulement de diocèse à diocèse, mais souvent encore dans le même diocèse, par suite des circonscriptions nouvelles établies par le concordat, les prêtres avaient des missels et des bréviaires différents! C'est dans ces conditions que dom Guéranger commença la lutte contre ces abus. Ses divers travaux, et en particulier ses *Institutions liturgiques*, ont pour but de démontrer que les liturgies néo-gallicanes heurtent de front les plus anciennes traditions liturgiques, que plusieurs contiennent les erreurs gallicanes et jansénistes, et qu'enfin un évêque n'a pas le droit de réformer la liturgie de son diocèse, depuis le concile de Trente, sans l'approbation de Rome. L'attention, d'abord distraite, fut attirée sur la question liturgique. Des polémiques s'engagèrent dans lesquelles prirent part quelques-uns des évêques les plus connus, Mgr d'Astros, Mgr Fayet, Mgr Gousset, Mgr Parisis. L'histoire de la controverse liturgique est l'une des pages les plus instructives de l'histoire de l'Église de France au XIXe siècle. Le résultat fut que, peu à peu, tous les diocèses de France revinrent à la liturgie romaine que la plupart avaient abandonnée. Malheureusement cette réforme se fit trop souvent sans discernement, et les diocèses, en même temps qu'ils rejetaient les liturgies sans autorité, par lesquelles on avait remplacé la liturgie romaine, ne s'avisèrent pas de conserver des usages locaux, consacrés par des siècles de possession et qu'ils auraient pu garder légitimement. Un certain nombre de textes et d'usages furent postérieurement autorisés par Rome, mais l'interruption qui suivit le retour à l'uniformité romaine fut fatale à beaucoup, qui ne retrouvèrent jamais leur ancienne popularité.

Dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, 2e édit., Paris, 4 vol. 1880-1885. Les autres ouvrages et articles de dom Guéranger, ayant trait à la controverse ont été édités dans cette 2e édit. Voir ici GUÉRANGER *(dom)*, t. VI, col. 1894-1898, et aussi dans *Dict. d'archéologie*, t. VI, col. 1875-1879; Abbé J.-Fr. Bergier, *Études liturgiques*, IIe partie, 4e étude, *Histoire de la controverse et de la réforme liturgiques en France au XIXe siècle*, in-8°, de 323-LXXXVIII p. (La première partie sur le *Droit liturgique*, Besançon, 1860, se rapporte aussi aux liturgies néo-gallicanes.) Abbé B. de La Tour. *Entreprises des hérétiques sur la liturgie*, cité ci-dessus.

Il est un autre aspect qui n'est pas moins intéressant dans l'histoire des hérésies, c'est l'influence que l'erreur a exercée sur la liturgie par choc en retour. La plus souvent, l'Église oppose dans sa liturgie une formule nouvelle à l'hérésie — le symbole de Nicée-Constantinople est composé pour répondre aux erreurs sur la divinité du Fils et sur le Saint-Esprit; la doxologie affirme la foi de l'Église en la Trinité; les oraisons des messes du gélasien et du grégorien, au temps de la Pentecôte semblent écrites selon les décrets des conciles du Ve siècle pour répondre aux pélagiens et aux semi-pélagiens. Que d'autres allusions on trouverait dans la liturgie contre les hérésies de tous les temps!

Enfin, une autre remarque non moins importante, c'est que certaines liturgies des hérétiques, par là même que ceux-ci ont abandonné l'Église, doivent être étudiées avec soin, parce qu'elles n'ont accueilli aucune des modifications ou réformes qui ont été introduites postérieurement et qu'elles ont gardé intacte la liturgie qu'elles avaient quand elles se sont séparées de l'Église. Ceci s'applique principalement aux nestoriens dont la liturgie porte des caractères si antiques.

La question de la réconciliation des hérétiques est une question intéressante et très discutée en liturgie, mais que nous n'avons pas à traiter ici. Les formules de la réconciliation des hérétiques, notamment dans le *Liber ordinum* contiennent une confession de foi, comme le baptême, et des articles sur l'unité de l'Église. Voir notre article *Hérétiques* dans *Dictionn. d'archéol.*, t. VI, col. 2551-2558.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE. — Nous ne donnerons pas ici la liste des auteurs que nous avons cités dans le cours de cet article, nous nous contenterons de signaler, par ordre alphabétique, quelques ouvrages d'ensemble.

Arnauld, *La perpétuité de la foi sur l'eucharistie*, 1669-1672, rééditée souvent. Les ouvrages de Renaudot, d'Allatius, d'Assemani, etc. sont cités ci-dessus, col. 817. Jos. Braun, *Liturgisches Handlexikon*, Ratisbonne, 1922; Bona (cardinal), *Rerum liturgicarum libri duo*, Turin, 1747, édit. Sala; François Carrière, *Fidei catholicæ digestum singula ejus dogmata et ritus Ecclesiæ*, etc., Lyon, 1657, in-fol.; Denzinger, *Ritus orientalium omnium in administrandis septem sacramentis*, Wurzbourg, 1863; Gerbert, *Principia theologiæ liturgicæ quoad divinum officium, Dei cultum et sanctorum*, Saint-Blaise, 1759 ; [Grancolas], *Les anciennes liturgies ou la manière dont on a dit la sainte messe dans chaque siècle*, par ***, un vol. in-8°, Paris, 1704; du même, *Commentaire historique sur le bréviaire romain*, Paris, 1727, 2 vol., édité aussi ensuite en latin; dom Guéranger, *Institutions liturgiques, du droit en liturgie*, etc; voir ici t. VI, col. 1894-1898; Muratori, *De rebus liturgicis dissertatio*, dans *Liturgia romana vetus*, Venise, 1748, t. I; Pfaffius, *De liturgiis disquisitio*, Tubingue, 1721 ; Jos. Prill, *Liturgik, Eine Einführung indas Verständnis des kirchl. Gottesdienstes*, Bonn, 1921; Thalhofer-Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, 2 vol., in-8°, Fribourg-en-B., 1912; Fr. Ant. Zaccaria, *Bibliotheca ritualis*, Rome, 1776; le t. I, contient le traité *De jure liturgico* ; la dissertation *De usu librorum liturgicorum in rebus theologicis; De libris ad sacros utriusque Ecclesiæ orientalis et occidentalis ritus pertinentibus ; De liturgia hæreticorum*; le t. II, contient l'ouvrage de Jean Maldonat, *De cæremoniis tractatus*, et celui de Zaccaria sur les livres et les auteurs liturgiques. Le même Zaccaria a aussi publié un *Thesaurus theolog. dissertationum*, Venise, 1762, qui contient, avec la dissertation déjà citée *De usu*, etc., une autre dissertation *De veterum christianorum inscriptionum usu*. Ces dissertations sont rééditées dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. V, p. 207 sq.

La plupart des points qui n'ont pu être que résumés dans notre article sont traités plus en détail dans les articles suivants :

ABJURATION, ABSOLUTION, ADORATION, ALLELUIA, AQUARIENS, ARCANE, ARMÉNIE *(Liturgie)*, ASSEMANI, ASSOMPTION, AUTEL, AZYMES, BAPTÊME, BÉNÉDICTIONS, CANON DE LA MESSE, CARÊME, CATÉCHÈSE, CATÉCHUMÉNAT, CÉRÉMONIES, CHRÊME *(Saint)*, COMMUNION, CONFIRMATION, CROIX, CULTE, DIMANCHE, EAU BÉNITE, ÉLÉVATION, FÊTES, ÉPICLÈSE, EUCHARISTIE, EXORCISMES, EX-

TRÊME ONCTION, FILIOQUE, GÉORGIE (*Rit gréco-georgien*), GOAR, ICONOCLASME et IMAGES (*culte des*), IMMACULÉE CONCEPTION, IMPOSITION DES MAINS, JEÛNES.

F. CABROL.

LIZET ou **LISET Pierre**, magistrat, puis ecclésiastique français (1485-1554). — Né à Clermont, en Auvergne, inscrit au barreau du parlement de Paris, il devint sur la fin du règne de Louis XII conseiller au même parlement, puis avocat général, enfin en 1529 premier président. Les intrigues des Guises l'obligèrent en 1550 à donner sa démission; il reçut alors en commende l'abbaye de Saint-Victor à Paris, entra dans les ordres et devint prêtre; il mourut le 7 juin 1554. — Pierre Lizet n'a pas été seulement un jurisconsulte éminent et dont un ouvrage en français sur la procédure a été imprimé en 1555; comme président du Parlement de Paris, il a agi vigoureusement contre la Réforme. Voir Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme en France*, t. III, p. 226 sq.; 268 sq. Ceci l'amena à composer contre les protestants plusieurs ouvrages de controverse, qu'il fit imprimer en deux volumes : *Petri Lizetii Alverni Montigenæ, utroque jure consulti, primi præsidis in supremo regio Francorum consistorio, abbatisque commendatarii S. Victoris, adversus pseudo-evangelicam hæresim libri seu commentarii IX, duobus excusi voluminibus*, Paris, 1551. Lizet y développe les thèmes généraux de la controverse d'alors; valeur de la tradition, usages ecclésiastiques, autorité de l'Église de Rome, dont la foi n'a jamais été ni corrompue, ni altérée; les décisions du pape, dit-il, dans le troisième traité, sont infaillibles pourvu qu'ils les fasse dans un concile général, quand ce sont des questions de foi difficiles et qui n'ont pas encore été décidées. Cet auteur avait beaucoup d'érudition, mais sa théologie était un peu courte, et les protestants ne se sont pas privés de relever nombre de ses bévues. C'est ainsi qu'une lettre macaronique de Bèze, d'ordinaire imprimée à la suite des *Epistolæ obscurorum virorum* (par exemple, édit. de Londres, 1742, p. 291), donne une analyse assez plaisante des traités de controverse de Lizet. Du Pin est, lui aussi, sévère pour ce vénérable parlementaire.

La Croix du Maine et du Verdier, *Bibliothèque française*, édit. Rigoley de Juvigny, Paris, 1772, t. II, p. 293; t. V, p. 288; Ellies du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XVI, Paris, 1710, p. 25, 26; Moréri, *Le grand dictionnaire*, édit. de 1759, t. VI, p. 346.

É. AMANN.

LLAMAZARES Thomas, de Valladolid, frère mineur observant de la province de la Conception (XVII[e] siècle), décoré du titre de *lector bis jubilatus*, que l'on méritait après vingt-quatre ans de professorat, laissa pour continuer ce long enseignement les ouvrages suivants : *Cursus philosophicus, sive philosophia ad mentem Scoti*, in-4°, Lyon, 1670; *Quæstiones sive disputationes theologicæ, scholasticæ, dogmaticæ et morales ad mentem Scoti*, in-fol., *ibid.*, 1679; on a encore de lui : *Cornucopia sacro-prophana*, in-4°, Burgos, 1685; *Instructio concionatorum, ibid.*, 1688; enfin un ouvrage en espagnol : *Apophthegmas en romance, notables dichos y sentencias de santos Padres de la Iglesia, de filosofos, y otros varones illustres*, in-8°, Lyon, 1670.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732; Nicolas Antoine, *Bibliotheca hispana nova*, t. II, Madrid, 1788; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., t. IV, col. 361.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

LOARTE Gaspard, jésuite espagnol, né à Médina del Campo, admis dans la Compagnie de Jésus en 1552, mort à Valence, en 1578. Ses ouvrages ascétiques, publiés en Italie, ont eu de nombreuses éditions et ont été traduites dans diverses langues. Les plus connues sont : *Essercitio della vita christiana*, Venise, 1765, et *Avisi di sacerdoti et confessori*, Parme, 1583, fort répandu sous sa forme latine : *Instructio sacerdotum et confessariorum*, Pont-à-Mousson, 1603; Cologne, 1603.

Sommervogel, *Bibliothèque de la compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1879-1886.

P. BERNARD.

LOBBET de LANTHIN Jacques, jésuite belge, né à Liége en 1592, enseigna la philosophie et la théologie morale à Douai et mourut à Liége en 1672. Ses traités de morale et d'ascétisme ont été réunis en six volumes : *Opera omnia*, Liége, 1667, in-fol. Ils ont surtout pour objet la pratique de la vie.

Sommervogel, *Bibliothèque de la compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1887-1890; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., t. IV, col. 152.

P. BERNARD.

LOBERDOS ou **LOVERDOS Agapios**, prêtre et moine grec, né en 1710, dans l'île de Céphalonie. Après être allé terminer ses études à l'Université de Padoue, il retourna quelque temps dans son pays, y embrassa la vie monastique, fut ordonné prêtre et remplit avec éclat le ministère de la prédication. Des affaires de famille l'amenèrent à quitter de nouveau Céphalonie. Il se retira à Venise, où la communauté grecque le choisit pour prédicateur en 1763. En 1765, le gouvernement vénitien le nomma reviseur des livres grecs édités par l'imprimerie Demetriou Theodosiou. En 1766, il fut élu directeur du collège Phlanginianos, et professeur de grec et de latin. Il mourut le 22 janvier 1795.

Outre des éditions des *Ménées* dont Loverdos s'occupa à Venise en 1774, A.-P. Vrétos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1854, t. I, p. 17, n. 42; E. Legrand et H. Pernot, *Bibliographie ionienne*, Paris, 1910, t. I, p. 136, n. 435, deux volumes méritent d'être spécialement signalés ici, pour leur importance dans la controverse entre orthodoxes et catholiques, bien qu'ils ne soient qu'une traduction ou adaptation, faite sur la version italienne, d'un ouvrage français :

1° Διδασκαλία περὶ τοῦ ἱεροῦ θρόνου τῆς Ῥώμης κατὰ τὴν γνώμην τῶν Φρανδζέζων, μεταφρασθεῖσα πρῶτον μὲν ἐκ τῆς γαλλικῆς εἰς τὴν ἰταλικὴν, νῦν δὲ ἐκ τῆς ἰταλικῆς εἰς τὴν ἡμετέραν ἁπλῆν διάλεκτον παρὰ Α. Λ, τύποις δὲ ἐκδοθεῖσα καὶ ἐπιμελῶς διορθωθεῖσα. Ἐν Πετρουπόλει τῆς Ῥουσίας, ἔτει τῷ σωτηρίῳ ͵αψξεʹ, καὶ πωλεῖται ἐν Βενετίᾳ παρὰ Δημητρίῳ Θεοδοσίου, Venise, 1765, in-8°, de six feuillets, 270 pages. D'après A.-P. Vrétos, *op. cit.*, t. I, p. 84, n. 233, cet ouvrage n'a pas été imprimé à Pétrograd, mais à Venise; la mention de la capitale russe aurait été à mise à dessein par l'imprimeur en vue d'éviter des poursuites « de la part de l'Église catholique ». — 2° Διδασκαλιά τῆς Ἐκκλησίας τῶν Γάλλων, ἤτοι Φραντζέζων, μεταφρασθεῖσα πρῶτον μὲν ἐκ τοῦ γαλλικοῦ εἰς τὸ ἰταλικόν, νῦν δὲ ἐκ τοῦ ἰταλικοῦ εἰς τὸ γραικικὸν ἰδίωμα παρὰ Α. Λ. Τύποις ἐκδοθεῖσα, καὶ μετ' ἐπιμελείας διορθωθεῖσα παρὰ τοῦ ἐν ἱερομονάχοις κυρίου κύρ. Ἀγαπίου Λοβέρδου, ἱεροκήρυκος καὶ διδασκάλου ἐν τῷ Φλαγγινιανῷ μουσείῳ, Venise, 1766, in-8°, de deux feuillets non chiffrés et 320 pages. Au bas de la première page de chaque cahier, on lit, en signature, Τόμ. δευτ. Il est probable que la Διδασκαλία περὶ τοῦ ἱεροῦ θρόνου τῆς Ῥώμης doit être considérée comme formant le t. I. Les deux volumes contiennent un exposé des doctrines gallicanes sur le siège romain, sur la constitution de l'Église, sur le pape, sur les évêques et sur les libertés de l'Église gallicane. On conçoit que le théologien oriental ait mis de la complaisance à répandre parmi ses compatriotes les idées professées par le gallicanisme touchant la distinction entre le siège romain et l'homme qui l'occupe, l'infaillibilité de l'un et la failli-

bilité de l'autre, la supériorité du concile sur le pape, etc. A remarquer que Loverdos emploie, pour traduire *infaillibilité, infaillible*, les, termes ἀναμαρτησία, ἀναμάρτητος, v. g., t. II, p. 33 sq. dont la signification immédiate est *impeccabilité, impeccable*, et qui, de ce fait, ont toujours occasionné et occasionnent encore dans les esprits des dissidents les confusions les plus regrettables. Toujours est-il, et c'est peut-être là la véritable importance doctrinale de l'ouvrage de Loverdos, que dans la situation créée par le schisme entre l'Orient et l'Occident certaines affirmations gallicanes sur « le siège romain centre de l'unité », en dépit des atténuations et des discussions historiques bien connues, offriraient à maints théologiens orientaux matière à utiles réfexions. Voir, par exemple, t. II, p. 118-125, où l'on peut lire en propres termes des propositions de ce genre : « Le Saint-Siège est la chaire de l'apôtre Pierre et le centre de l'unité auquel nous devons obéir sans résistance (εἰς τὴν ὁποίαν πρέπει χωρὶς ἀντίστασιν νὰ πεισθῶμεν), reconnaissant la primauté d'un tel siège. Il nous faut vivre dans la communion de l'Église de Rome, laquelle est toujours à Rome, même si elle venait à être transportée en un autre endroit. De telle sorte que le Saint-Siège est principalement l'évêché de Pierre, qui est tenu pour le premier évêché, et l'Église le regarde comme le centre de l'unité... Le Saint-Siège est le centre et le lien de l'unité... » Bien que ces assertions si nettes soient aussitôt affaiblies par la prétendue opposition entre le Saint-Siège et la « cour romaine », il serait à souhaiter que cette formule « le Saint-Siège centre et lien de l'unité » soit acceptée par les dissidents. A ce titre au moins, les deux volumes de Loverdos méritent d'être connus et étudiés. A signaler aussi quelques pages très fermes, p. 110 sq., sur « l'hérésie des protestants ».

Loverdos a laissé beaucoup de discours. Un seul a été imprimé : c'est l'oraison funèbre de Grégoire Phatsea, métropolite de Philadelphie, prononcée à l'église Saint-Georges de Venise, le 9 juillet 1768, et imprimée cette même année à Venise. A.-P. Vrétos, *op. cit.*, t. I, p. 87, n. 244; E. Legrand et H. Pernot, *op. cit.*, t. I, p. 125, n. 399. On trouvera le texte de cette oraison funèbre dans la revue Νέα Σιών de Jérusalem, t. XI, 1911, p. 777-782, où l'archimandrite Ézéchiel Bélanidiotès l'a publiée d'après une copie faite par lui sur l'original de l'auteur, sans mentionner que ce discours eût été déjà imprimé. — Signalons enfin, pour mémoire, une édition de l'Histoire byzantine de Jean Stanos en six volumes in-4°, faite par Loverdos à Venise, en 1767, sous ce titre : Βίβλος χρονικὴ περιέχουσα τὴν ἱστορίαν τῆς Βυζαντίδος μεταφρασθεῖσα ἐκ τοῦ ἑλληνικοῦ εἰς τὸ κοινὸν ἡμέτερον ἰδίωμα παρὰ Ἰωάννου Στάνου, τοῦ ἐξ Ἰωαννίνων· νῦν δὲ πρῶτον τύποις ἐκδοθεῖσα καὶ ἐπιμελῶς διορθωθεῖσα παρὰ τοῦ ἐν ἱερεῦσι κυρίου κυρίου Ἀγαπίου Λοβέρδου... Voir la description de chacun des six volumes dans E. Legrand et H. Pernot, *op. cit.*, t. I, p. 122, n. 392.

Pour d'autres travaux d'histoire politique contemporaine et de lexicographie, voir Zaviias-Krémos, Νέα Ἑλλάς Athènes, 1872, p. 137; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία Athènes, 1868, p. 579; A. Mazaraki, Βιογραφίαι τῶν ἐνδόξων ἀνδρῶν τῆς νήσου Κεφαλληνίας, Venise, 1843, p. 313-319.

S. SALAVILLE.

LOCHON Etienne naquit à Chartres vers 1650; il fut docteur en théologie le 2 mars 1674, et devint curé de Bethonvilliers, près de Nogent-le-Rotrou; on le trouve à ce poste en 1685 et 1702; à cette date, il donna sa démission et vint à Paris où il mourut en février 1718.

Tous les écrits de Lochon ont quelque rapport avec la théologie et abordent les questions alors discutées. Le premier en date est *Le vrai dévot en toutes sortes d'états*, selon l'Écriture sainte et les Pères de l'Église, in-12, Paris, 1679 et 1710; cet ouvrage est dédié à Mme de Guise. — *Les illusions du faux zèle*, où l'on fait voir que le zèle et plus ardent et le plus éclatant qui paraît dans les œuvres de piété n'est souvent que l'effet de l'amour-propre qui conduit les personnes dévotes par des voies opposées aux maximes du christianisme, avec des exemples tirés de l'Écriture et des Pères, in-12, Paris, 1696, ouvrage écrit en forme de dialogue et assez vivant. — *Abrégé de la discipline de l'Église* tiré d'un grand nombre de canons, choisis et dressés pour l'instruction des ecclésiastiques, avec des réflexions sur l'état présent du clergé, 2 vol., in-8° dont la première partie parut en 1702 et la seconde en 1705. L'auteur cite et commente la bulle d'Innocent XII contre le népotisme. Cf. *Journal des savants* du 24 juillet 1702, p. 502 et du 15 juin 1705, p. 358, 359; *Journal de Trévoux* d'avril 1702, p. 22-29 et de sept. 1705, p. 1595-1602. — L'écrit le plus célèbre de Lochon est le *Traité du secret de la confession*, pour servir d'instruction aux confesseurs et pour rassurer les pénitents, in-12, Paris, 1708, avec un supplément paru en 1710. Le secret relatif à la confession est absolu et il s'appuie sur les lois naturelles, divines et humaines; ce secret s'étend aux laïques qui pourraient avoir entendu la confession et à ceux auxquels le prêtre l'aurait révélée, à ceux qui auraient servi d'interprète ou qui auraient trouvé une confession écrite. Un confesseur, interrogé par un juge, doit assurer, même par serment, qu'il ignore ce qu'il a entendu en confession. Celui qui apprend par confession qu'on le vole, qu'on le calomnie, qu'on a résolu sa mort, doit même sacrifier sa vie, s'il devait violer le secret de la confession, en prenant des moyens pour éviter qu'on le vole ou qu'on attente à sa vie. On ne peut pas donner des avis généraux en s'appuyant sur des connaissances acquises en confession. Cf. *Journal de Trévoux*, d'août 1708, p. 1352-1357; E. du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIIe siècle*, t. II, p. 437-490. Dans le *Supplément en forme d'addition au Traité du secret de la confession*, in-12, Paris, 1710, Lochon montre la nécessité et l'usage de la confession, *Journal de Trévoux*, de déc. 1711, p. 2099-2103. — *La mort du pécheur dans l'impénitence*, sur des exemples tirées de l'Écriture, avec des réflexions, des confessions courtes, des retours à Dieu et des prières pour éviter une mauvaise mort, in-12, Paris, 1709; c'est un recueil d'exemples qui montrent les funestes effets des passions, *Journal de Trévoux*, d'oct. 1709, p. 1719-1720. — *Les entretiens d'un homme de cour et d'un solitaire sur la conduite des grands*, histoire morale où non seulement les grands, mais tous les pères de famille connaîtront, d'une manière nouvelle et familière, l'obligation de leurs principaux devoirs, in-12, Paris, 1712. Lochon suppose qu'un comte de *** a été converti par les conversations qu'il a eues avec le célèbre réformateur de la Trappe, l'abbé de Rancé. — On a aussi attribué à Lochon, l'*Esprit d'Yves de Chartres*, in-12, Paris, 1701, mais cet écrit est très probablement l'œuvre de Varillas.

Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 332; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. VI, 2e partie, p. 350, 351; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire universel*, t. X, p. 180; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XV, p. 239, 240; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. VII, p. 497; Du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIIe siècle*, t. II, p. 437-490; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 963, 964; dom Liron, *Bibliothèque chartraine*, in-4°, Paris, 1719, p. 281, 321; Lucien Merlet, *Bibliothèque chartraine antérieure au XIXe siècle*, Orléans, 1882, p. 271, 272; Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*; *Époque moderne*, t. VII, 1910, p. 323-328.

J. CARREYRE.

LOCKE John, philosophe anglais, 1632-1704. — I. Vie. II. Principales publications (col. 849). III. Système de philosophie religieuse : domaine du naturel (col. 851). IV. Système de philosophie religieuse : domaine du surnaturel (col. 858).

I. Vie. — Fils d'un avocat qui exerçait les fonctions de clerc de la justice de paix, John Locke, né à Wrington, près de Bristol, en 1632, fut élevé dans la religion puritaine et destiné tout d'abord à l'état ecclésiastique. A l'âge de quatorze ans, il entra à la célèbre école de Westminster. Les événements politiques qui bouleversèrent le pays à cette époque, la guerre civile ainsi que l'exécution de Charles Ier donnèrent au jeune étudiant l'horreur de ces luttes continuelles et durent favoriser en lui cet esprit de tolérance qui devint dans la suite la caractéristique de toutes ses entreprises.

En 1652, il alla faire ses études philosophiques et théologiques à Christ-Church, collège d'Oxford, où il fut rebuté par un enseignement trop formaliste, qui, par réaction, fit naître en lui cette passion pour les idées claires et ce sens de la réalité qui sera le trait dominant de sa doctrine. Reçu bachelier ès arts en 1655, maître ès arts en 1658, il prit un engagement comme *senior student* et devint successivement lecteur de grec, de rhétorique et censeur de philosophie morale.

Son libéralisme naissant fut développé par ses rapports avec les théologiens de Cambridge. A l'âge de vingt-sept ans, il lut Descartes. Cette philosophie fut pour lui une véritable révélation, moins par son côté doctrinal que par l'indépendance qu'elle revendiquait pour la raison. Elle lui donna le goût de la pensée personnelle qui s'affranchit de toute idée préconçue.

Malgré l'intérêt que Locke portait aux problèmes religieux, il se sentait de moins en moins la vocation ecclésiastique. Sous la direction d'un des savants les plus renommés de l'époque, Robert Boyle, il s'initia aux sciences expérimentales et, en particulier, à la médecine. En 1666, lord Ashley l'attacha à sa maison comme médecin particulier et conseiller intime. Cet engagement fut décisif; car lord Ashley, devenu peu après comte de Shaftesbury, était appelé à jouer un rôle politique considérable auquel Locke fut désormais associé. A partir de ce moment, on le trouve également occupé de questions religieuses et morales, scientifiques et politiques. Sa correspondance à cet égard présente un très grand intérêt. Voir Ollion, *Notes sur la correspondance de John Locke*, Paris, 1908.

En 1675, des raisons de santé l'amenèrent à s'installer en France, où il séjourna jusqu'en 1679. C'était l'époque où paraissaient les ouvrages de Malebranche. Locke eut pour le philosophe français une affection toute particulière. De même il s'intéressa aux œuvres de Nicole, de Gassendi et des maîtres de Port-Royal. De retour en Angleterre, il eut à souffrir de la disgrâce politique qui atteignit lord Shaftesbury. Après la mort de celui-ci, Locke se réfugia en Hollande, où il fit la connaissance de Limborch et Le Clerc, membres de la petite Église libre des Remontrants. Leur sympathie pour les écoles d'Oxford et de Cambridge, avec lesquelles ils cherchaient à entrer en communauté religieuse, explique le bon accueil qu'ils firent au philosophe anglais. C'est grâce à eux que Locke se décida à ses premières publications. La Révolution de 1689, qui amena Guillaume d'Orange sur le trône d'Angleterre, permit à Locke de retourner dans son pays natal. A partir de 1700, il vécut presque absolument retiré du monde à Oates où il mourut en 1704.

II. Principales publications. — De très bonne heure, Locke avait pris l'habitude de noter et parfois de rédiger ses réflexions. C'est ainsi que nous trouvons dans ses *Common-Place Books* toute une série de petits écrits qui nous permettent de juger de ses sentiments en matière de religion. *Error*, *Sacerdos*, *Scriptura sacra*, *Ecclesia*, *Traditio*, *Unitaria*, *Trinity*, sont les titres des plus intéressantes parmi ces études qui sont comme une ébauche de son système religieux. On les complétera par le petit traité *Infallibilis Scripturæ interpres non necessarius*, 1661, ainsi que par des esquisses ultérieures : *Religio*, *Deus*, *Resurrectio*, *Enthusiasm*. — *Virtue and vice*, voir *Common-Place Book*, ainsi que *Thus I think* et *Of Ethics in general*, voir *Miscellaneous Papers*, nous font connaître ses idées morales à cette époque; un *Essay concerning toleration*, 1667, voir *Shaftesbury Papers*, ainsi que la *Defence of Non-Conformity*, nous révèlent en lui un défenseur ardent de la paix et de la liberté religieuses.

Ce n'est qu'en 1689, pendant son séjour en Hollande, qu'il fit paraître son premier écrit, sa célèbre *Epistola de tolerantia*, adressée à Limborch. L'année suivante, après son retour en Angleterre, il publia, dans le but de justifier les événements politiques, *Two treatises of government*, dont l'un est une réfutation de l'absolutisme qui assimile le pouvoir politique au pouvoir paternel, tandis que l'autre traite de l'origine, de l'étendue et du but du gouvernement civil.

La même année vit la publication intégrale de son ouvrage principal, *An essay concerning human Understanding*, « Essai sur l'entendement humain ». Voyant les hommes se diviser dans le domaine de la connaissance, division qui allait jusqu'à menacer la religion et la morale dans leurs bases, Locke entreprend « d'examiner les différentes facultés de connaître qui se rencontrent dans l'homme, en tant qu'elles s'exercent sur les divers objets qui se présentent à son esprit ». Et il s'attache à faire voir « par quels moyens notre entendement vient à se former les idées qu'il a des choses » et à marquer « les bornes de la certitude des connaissances et les fondements des opinions qu'on voit régner parmi les hommes ». Avant-propos. — Chose étrange! La consolidation des bases de la religion et de la morale lui était apparue comme une des raisons les plus décisives pour justifier son entreprise et c'est d'avoir porté atteinte à la religion qu'on lui reprocha avec le plus d'amertume. Stillingfleet, évêque de Worcester, redoutait que cette *new way of reasoning* n'imposât à la pensée des limites trop étroites de façon à mettre en danger les articles de foi concernant la Trinité, l'incarnation, la résurrection des corps, l'immatérialité de l'âme. Locke se défendit dans *A letter to the R. Rev. Edward, lord bishop of Worcester, concerning some passages*, etc. (1697), en protestant de sa fidélité à l'égard de la révélation divine. Il y eut deux répliques de l'évêque et deux du philosophe : 1697, 1699. Cette polémique nous fait assister au conflit qui devait inévitablement se produire entre deux conceptions de la révélation dont l'une réclamait pour critère de sa divinité un examen rationnel que l'autre repoussait.

L'*Essai sur l'entendement humain* fut suivi de près par une deuxième (1690) et troisième (1692) *Lettre sur la tolérance*, ainsi que du célèbre traité de l'éducation, *Some thoughts concerning education*, 1693, dont Rousseau s'est inspiré. Locke y fait la critique d'une instruction trop exclusivement littéraire et formaliste qu'il voudrait voir remplacée par l'étude des langues, des sciences, de l'histoire et de la philosophie en vue de former des membres utiles de la société.

A cette même époque se placent aussi les *Adversaria theologica* (vers 1694), qu'on peut considérer comme donnant une orientation sommaire sur certaines opinions théologiques du philosophe anglais.

Lorsque Guillaume III projeta la réunion de toutes les sectes protestantes en Angleterre, Locke entreprit de leur fournir une base de ralliement dans son traité *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures* (1695). Il y reprend le système conciliant

ébauché dans sa jeunesse, voir *The fundamental constitutions for the government of Carolina* (1669), et l'article *Error*, système d'après lequel la foi en la messianité de Jésus-Christ ainsi que la repentance et la résolution de vivre saintement suffiraient pour assurer à tout homme son salut. Ce nouvel écrit exerça une grande influence sur la pensée de Voltaire, qui s'est déclaré lui-même un grand admirateur de Locke, « le seul métaphysicien raisonnable ». A ces grands ouvrages, qui contiennent l'essentiel du système de philosophie religieuse de Locke, il faut ajouter deux publications posthumes : un examen critique de la doctrine de Malebranche, *An examination of P. Malebranche's opinion of seeing all things in God* (1693), ainsi que les *Remarks upon some Mr Norris's books* (1693), où Locke dévoile le défaut fondamental de la doctrine de la vision en Dieu. Un autre petit traité, *Of the conduct of the Understanding* (1697), est un complément de l'*Essai sur l'entendement humain.* — *A Discourse of miracles* (1703), où il analyse la notion du miracle en tant qu'il peut servir de témoignage à l'origine divine de la Révélation, offre un intérêt plus particulier pour le théologien. Ajoutons encore, pour compléter cet aperçu des œuvres religieuses de Locke, *A paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul* (1703) ainsi qu'une *Fourth Letter concerning toleration*, qui est restée fragmentaire.

De sa correspondance, il faut surtout consulter ses Lettres à Molyneux, dans lesquelles il reprend l'explication de certains passages de l'*Essai sur l'entendement humain*, celles à Limborch avec lequel il s'entretient des problèmes concernant la tolérance, ainsi que celles à Richard King où des questions religieuses se trouvent discutées.

On peut dire que les écrits de Locke, tout en étant dictés par les circonstances, trahissent une doctrine qui, pour donner quelquefois l'impression du décousu, ne possède pas moins l'unité d'un système. C'est ce qui ressort déjà de ses propres déclarations. Dans son *Essai*, il parle de son système comme d'un « bâtiment uniforme et dont toutes les parties sont jointes ensemble ». Et il ajoute : « Si l'on montre en le minant que c'est un château bâti en l'air, je ferai du moins en sorte qu'il soit tout d'une pièce et qu'il ne puisse être enlevé que tout à la fois. » *Essai*, l. I, c. III, § 25.

De ce système il nous reste à dégager les principaux traits.

III. Système de philosophie religieuse : domaine du naturel. — 1° *Caractéristique générale.* — D'après la classification assez artificielle qui distribue les philosophes du XVIIe siècle en rationalistes et empiristes, Locke est communément rangé parmi ces derniers. Cependant, la complexité de la pensée philosophique à cette époque ne saurait s'accommoder d'un cadre aussi étroit et, pour le cas particulier de Locke, les discussions qui s'élèvent entre ses interprètes en fournissent la meilleure preuve.

Déroutés par le prétendu empirisme absolu qu'on lui impute, les uns n'ont pas manqué de se voir bientôt en face de tels « abîmes de paralogismes et d'innombrables inconséquences », qu'ils ont cru devoir renoncer à tenter plus longtemps « de saisir une pensée qui nous fuit et se fuit éternellement elle-même ». Cousin, *La philosophie de Locke*, Paris, 1876, p. 259, p. 108. Voir aussi Lyon, *L'idéalisme en Angleterre*, 1888; Manly, *Contradictions in Locke's theory of knowledge*, Leipzig, 1885. D'autres, frappés par le rationalisme incontestable qui traverse tout le système de Locke, mais considérant ce rationalisme comme un élément d'emprunt, se sont mis à la recherche de l'influence que notre philosophe aurait subie. D'où longues discussions sur les rapports de Locke avec Descartes, voir de Fries, *Die Substanzenlehre Lockes mit Beziehung auf die cartesianische Philosophie kritisch entwickelt und untersucht*, Brême, 1879; Sommer, *Lockes Verhältnis zu Descartes*, Berlin, 1887; Geil, *Ueber die Abhängigkeit Lockes von Descartes*, Strasbourg, et l'appréciation de ces derniers par Benno Erdmann, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. II, p. 99 sq., — ou avec l'école platonicienne des théologiens de Cambridge, voir Hertling, *J. Locke und die Schule von Cambridge*, Fribourg, 1892. Mais ces rapprochements, si suggestifs soient-ils, n'ont guère contribué à faire ressortir la cohérence intime du système du philosophe anglais. Du reste, celui-ci déclare ouvertement qu'il doit bien à Descartes sa première délivrance du jargon inintelligible de l'École, mais qu'il ne voudrait pas que ses erreurs ou imperfections fussent imputées à ce maître, puisque ce n'est pas de lui, mais seulement de ses propres pensées, qu'il a tiré son *Essai sur l'entendement* .Voir *Lettre à l'évêque de Worcester. Œuvres*, t. I, p. 369, Londres, 1759.

Récemment, on a attiré l'attention sur l'influence considérable que la philosophie scolastique a dû exercer sur la pensée de Locke. Voir W. Kuppers, *John Locke und die Scholastik*, Berlin, 1895 et Édouard Krakowski, *Les sources médiévales de la philosophie de Locke*, Paris, 1915.

Il paraît plus exact de voir dans le système de Locke une synthèse de rationalisme chrétien et d'empirisme, analogue à des synthèses franciscaines de même type et de même inspiration au Moyen Age, qui est due à la survivance de l'augustinisme et au prestige des méthodes d'expérience qui allait grandissant depuis que les conquêtes scientifiques dévoilaient, l'un après l'autre, les secrets de la nature.

Les rayons lumineux par où Dieu se manifeste aux hommes semblaient de plus en plus venir des choses d'expérience, alors que la conception traditionnelle en philosophie et en théologie, qui ne s'alimentait pas aux données scientifiques, croyait à une illumination directe du Ciel. Ce sont les représentants de cette dernière que Locke a en vue en parlant des « partisans des idées innées », selon lesquels Dieu ou la « nature » aurait gravé dans l'esprit humain des vérités toutes faites, qui lui seraient « communiquées d'une manière aussi nécessaire et aussi réelle qu'aucune des facultés inhérentes qui se rencontrent dans tous les hommes ». *Essai*, l. I, c. I, p. 2, trad. franç. par Coste que nous citons ordinairement. Et c'est encore la même attitude qu'il rencontre parmi les théologiens sous la forme de « l'enthousiasme », qui consistait à se vanter de révélations particulières en refusant de les soumettre à une vérification rationnelle. Voir *Essai*, l. IV, c. XIX.

Aux yeux de Locke, c'était méconnaître le véritable rôle de la raison et en déprécier la valeur, ce qui ne pouvait manquer d'entraîner des conséquences funestes. Non seulement cette théorie rendait la pensée confuse et le langage indécis et favorisait ces discussions interminables qui divisaient les esprits, mais encore elle menaçait la religion et la morale en leur base, en les soustrayant à tout contrôle rationnel, et déchaînait un mysticisme qui ne pouvait que multiplier les sectes déjà trop nombreuses.

C'est à ce double danger que Locke voulut faire face par sa propre théorie de la connaissance au moyen de laquelle il se proposa de rendre justice tout à la fois à la raison en lui restituant son véritable rôle et à l'expérience, dont les conquêtes scientifiques ne cessaient de proclamer l'importance.

Comme pour tout rationalisme chrétien, c'est bien Dieu qui est, chez Locke, la source de toute connaissance naturelle. Seulement, au lieu d'infuser à l'homme des vérités toutes faites, il lui a donné avec la raison la faculté de les chercher et de les trouver. La raison

est donc bien un don de Dieu, *the candle of Lord,* ou encore une « étincelle divine » qui est en l'homme et qui le rend en quelque sorte participant de la nature divine. Voir *Reasonabl.*, c. XIV. La connaissance par la raison est, selon Locke, une *natural revelation*, « par où le Père des lumières communique aux hommes cette portion de vérité qu'il a mise à la portée de leurs facultés naturelles ». *Essai*, l. IV, c. XIX, § 4. Et, comme telle, elle est capable de nous donner, dans certains cas, la plus grande certitude, que Locke n'hésite pas à comparer à celle des anges et des bienheureux, « s'il est permis, ajoute-t-il, de hasarder des conjectures sur des choses inconnues ». *Essai*, l. IV, c. XVII, § 14.

Mais, au lieu de lui venir directement du ciel, les rayons lumineux viennent à l'homme par le détour de l'expérience. C'est pourquoi l'esprit reste une « chambre obscure », tant qu'il n'a pas été éclairé par l'expérience; mais il a porte et fenêtres sur le dehors, par où la lumière peut entrer et provoquer le déclenchement des énergies actives de la raison.

Locke reconnaît que sa théorie trace à la connaissance humaine des limites plus étroites que l'ancienne conception de l'illumination. Mais il estime que, si les hommes sont loin d'avoir une connaissance universelle et parfaite de tout ce qui existe, ils n'ont pas lieu de s'en plaindre; car Dieu leur a accordé la lumière « avec beaucoup plus de profusion qu'aux autres habitants de ce bas monde », et celle qu'ils ont « suffit pour démêler ce qu'il est absolument nécessaire de savoir, puisque, à la faveur de cette lumière, ils peuvent parvenir à la connaissance de Celui qui les a faits et des devoirs sur lesquels ils sont obligés de régler leur vie ». *Essai*, Avant-propos.

Guidé par ces principes, Locke aborde l'examen de l'entendement humain avec l'intention de donner une base solide à la connaissance dans ses divers domaines et de contribuer par là à la réalisation d'une entente commune parmi les hommes. Il résulte de son analyse que toute connaissance a pour éléments indispensables les « idées simples », qui ne sont autres que les données primitives et immédiates de l'expérience. C'est par elles que toute connaissance, sans en excepter les vérités révélées, se trouve être forcément limitée en étendue et en perfection. Voir *Essai*, l. IV, c. III, § 6. « Toutes ces pensées sublimes, qui s'élèvent au-dessus des nues et pénètrent jusque dans les cieux, tiennent de là leur origine, et dans toute cette grande étendue que l'âme parcourt par ses vastes spéculations qui semblent l'élever si haut, elle ne passe point au delà des idées que la sensation et la réflexion lui présentent pour être les objets de ses contemplations. » *Essai*, l. II, c. I, § 24.

Or, à l'égard de ces « idées », l'esprit est essentiellement réceptif et « passif », en ce sens qu'il n'est pas en son pouvoir « d'avoir ou de n'avoir pas ces rudiments et pour ainsi dire ces matériaux de connaissance ». *Essai*, l. II, c. I, § 25. « Lorsque ces idées particulières se présentent à l'esprit, l'entendement n'a pas la puissance de les refuser ou de les altérer lorsqu'elles ont fait leur impression, de les effacer ou d'en produire de nouvelles en lui-même, non plus qu'un miroir ne peut point refuser, altérer ou effacer les images que les objets tracent sur la glace devant laquelle ils sont placés. *Essai*, l. II, c. I, § 25.

Ce qui n'empêche pas qu'une activité intense de la raison soit requise pour la connaissance. Car, outre que la perception des « idées simples » fournies par la sensation et la réflexion représente déjà une activité de l'esprit, celle-ci entre surtout en jeu dans la connaissance proprement dite, qui est la perception de la convenance ou de la disconvenance entre deux idées.

Or, l'esprit perçoit ce rapport tantôt sans prendre aucune peine, « comme l'œil voit la lumière dès là seulement qu'il est tourné vers elle » : c'est la connaissance intuitive, *Essai*, l. IV, c. II, § 1; tantôt à l'aide d'intermédiaires qui la lui montrent « comme l'image d'un visage réfléchi par plusieurs miroirs », et qui perd de sa clarté à mesure que les miroirs qui se renvoient l'image sont plus nombreux : c'est la connaissance démonstrative. *Essai*, l. IV, c. II, § 6. Quant à l'existence des objets particuliers, l'esprit la perçoit en vertu « de ce sentiment intérieur que nous avons de l'introduction actuelle des idées qui nous viennent de la part de ces objets » : c'est la connaissance sensitive. *Essai*, l. IV, c. II, § 14. En dehors de ces trois sortes de connaissances, qui comportent des degrés différents d'évidence et de certitude, il n'y a que probabilité, foi, opinion, mais pas de connaissance proprement dite.

2° *Bases philosophiques de la religion.* — 1. *La spiritualité de l'âme.* — On a beaucoup discuté sur la doctrine de Locke sur ce point. Ceux qui ont formulé contre lui le reproche de matérialisme n'ont pas suffisamment tenu compte de la façon dont le problème se posait pour lui. Ce n'est pas tant la spiritualité de l'âme qu'il contestait que la certitude de la connaissance que nous en avons.

C'est ainsi que, selon lui, nous aurions de l'existence de notre propre âme une connaissance intuitive, qui est accompagnée de la certitude de sa nature spirituelle. « Chaque acte de sensation, à le considérer exactement, nous fait également envisager les choses corporelles et spirituelles. Car dans le temps que, croyant ou entendant, je connais qu'il y a quelque être corporel hors de moi qui est l'objet de cette sensation, je sais d'une manière encore plus certaine qu'il y a au dedans de moi quelque être spirituel qui voit et qui entend. Je ne saurais.... éviter d'être convaincu en moi-même que ce n'est point là l'action d'une matière purement insensible et que cela ne pourrait jamais se faire sans un être pensant et immatériel. » *Essai*, l. II, c. XXIII, § 15.

Mais cette certitude n'appartient qu'à la connaissance que nous avons de nous-mêmes et non pas à celle que nous avons de l'âme des autres; connaissance qui ne saurait être ni intuitive, ni démonstrative. Il est vrai que chaque homme a sujet d'être « persuadé par les paroles et les actions des autres hommes qu'il y a en eux une âme, un être pensant aussi bien que dans soi-même ». *Essai*, l. IV, c. III, § 21. Mais il reste que nous ne saurions résoudre cette question de fait, savoir « si un être purement matériel pense ou non », parce qu'il nous est impossible « de découvrir par la contemplation de nos idées, sans révélation, si Dieu n'a point donné à quelques amas de matière, disposés comme il le trouve à propos, la puissance d'apercevoir et de penser, ou s'il n'a pas uni et joint à la matière ainsi disposée une substance immatérielle qui pense. » *Essai*, l. IV, c. III, § 6.

Mais cet aveu d'impuissance n'équivaut pas à nier l'immatérialité de l'âme. Locke fait même remarquer expressément que les matérialistes n'ont aucune raison de crier victoire, vu que l'impossibilité d'aboutir à une connaissance démonstrative existe pour eux aussi bien que pour les autres. Il faut que le philosophe fasse ici un acte d'humilité et qu'il se contente d'une simple foi ou probabilité, là où la certitude démonstrative lui est refusée. Du reste, « toutes les grandes fins de la morale et de la religion sont établies sur d'assez bons fondements sans le secours des preuves de l'immatérialité de l'âme tirées de la philosophie, puisqu'il est évident que celui qui a commencé à nous faire subsister ici comme des êtres sensibles et intelligents et qui nous a conservés plusieurs années dans cet état, peut et veut nous faire jouir encore d'un pareil état de sensibilité dans l'autre monde, et nous y rendre capables de recevoir la rétribution qu'il a destinée aux hommes selon qu'ils se seront conduits dans cette vie.

C'est pourquoi la nécessité de se déterminer pour ou contre l'immatérialité de l'âme n'est pas si grande que certaines gens trop passionnées pour leurs propres sentiments ont voulu le persuader. » *Essai*, l. IV, c. III, § 6. Voir aussi *Lettre à l'évêque de Worcester* dans *Œuvres*, Londres, 1759, t. I, p. 361.

2. *Les esprits.* — Ce que l'on vient dire de l'âme humaine s'applique aux esprits en général. Nous en avons bien une idée et, partant, nous les connaissons de quelque façon. Mais n'ayant pas à leur sujet une « connaissance sensitive », la seule qui pourrait nous donner la certitude, nous n'avons aucun moyen de connaître leur existence. « Et par conséquent, sur l'existence des esprits aussi bien que sur plusieurs autres choses, nous devons nous contenter de l'évidence de la foi. » *Essai*, l. IV, c. XI, § 12.

Celle-ci nous donne tout au moins une probabilité. « Quiconque n'aura pas la vanité ridicule de s'élever au-dessus de tout ce qui est sorti de la main du Créateur, mais considérera l'immensité de ce prodigieux édifice qu'on nomme le monde, et la grande variété qui paraît dans cette petite et si peu considérable partie où il se trouve placé... sera porté à croire que, dans d'autres habitations de cet univers, il peut y avoir d'autres êtres intelligents dont les facultés lui sont aussi peu connues que les sens et l'entendement de l'homme sont connues à un ver caché dans le fond d'un cabinet. Une telle variété et une telle excellence dans les ouvrages de Dieu conviennent à la sagesse et à la puissance de ce grand ouvrier. » *Essai*, l. II, c. II, § 3. Dans tous les cas, il n'est ni inconcevable ni déraisonnable d'admettre « qu'il puisse y avoir plusieurs espèces d'esprits », bien que nous n'ayons aucune idée des propriétés qui les distinguent. *Essai*, l. III, c. VI, § 12. Mais, « quelque véritable qu'il puisse être que tous les esprits intelligents que Dieu ait jamais créés continuent encore d'exister, cela ne saurait pourtant jamais faire partie de nos connaissances certaines. » *Essai*, l. IV, c. XI, § 12. Voir aussi l. IV, c. III, § 17, § 27 et l. I, c. III, § 9.

Dans son *Traité sur l'éducation*, § 196, Locke insiste sur l'importance capitale de l'enseignement concernant les esprits. « Si nous n'admettons pas des esprits, notre philosophie sera imparfaite et défectueuse dans l'une de ses plus considérables parties, puisque par là nous serons privés de la contemplation des êtres les plus excellents et les plus puissants que Dieu ait créés. » Cette connaissance doit précéder l'étude de la physique, afin de prévenir le danger de dénier l'existence à tout être différent de la matière et qui ne frappe pas incessamment nos sens comme celle-ci. *Ibid.*, § 198.

3. *Existence et nature de Dieu.* — Si la raison est incapable de nous donner la certitude au sujet de l'existence des esprits créés, il n'en est pas de même pour ce qui concerne l'existence de Dieu. Et c'est ici « un point si fondamental et d'une si haute importance que toute la religion et la véritable morale en dépendent ». *Essai*, l. IV, c. X, § 7.

A cet égard Dieu n'a « pas négligé les hommes, quoiqu'il n'ait pas imprimé dans leur âme ces idées et ces caractères originaux de connaissance (idées innées), parce qu'il leur a donné d'ailleurs des facultés qui suffisent pour leur faire découvrir toutes les choses nécessaires à un être tel que l'homme, par rapport à sa véritable destination. Et je me fais fort, ajoute-t-il, de montrer qu'un homme peut, sans le secours d'aucuns principes innés, parvenir à la connaissance d'un Dieu et des autres choses qu'il lui importe de connaître s'il fait un bon usage de ses facultés naturelles ». *Essai*, l. I, c. III, § 12. Voir aussi § 9; § 27.

L'existence de Dieu est même la vérité la plus aisée à découvrir par la raison; « son évidence égale... celle des démonstrations mathématiques. » *Essai*, l. IV, c. X, § 1. Elle dépasse en certitude la connaissance de l'existence des choses hors de nous. *Ibid.*, § 6. Car celle-ci est une « connaissance sensitive », alors que celle-là est une « connaissance démonstrative ». Comme telle, elle exige que l'esprit s'applique à tirer l'existence de Dieu « de quelque partie incontestable de nos connaissances par une déduction régulière ». *Ibid.*, § 1. Voir aussi l. I, c. III, § 16.

Pour point de départ, on pourra prendre ou bien « la réflexion sur nous-mêmes et sur la connaissance indubitable que nous avons de notre propre existence », *ibid.*, § 1; § 7, ou bien « la considération de ce monde et des causes de tout ce qu'il contient ». *Essai*, l. I, c. III, § 11; l. IV, c. X, § 7.

Au fond, tous les arguments en faveur de l'existence de Dieu ont leur valeur, sans même en excepter l'argument ontologique. Locke regrette seulement qu'on attache une si grande importance à ce dernier, alors que l'idée de Dieu, qui en forme le point de départ, est loin de se rencontrer chez tous les hommes et avec le même contenu. Voir *Essai*, l. I, c. III, § 13. Locke se rallie à l'enseignement classique de saint Paul, Rom., I, 20.

Par ces considérations et surtout par la connaissance « que nous avons de nous-mêmes et de ce que nous trouvons infailliblement dans notre propre nature », nous pouvons conclure à la nature spirituelle de l'Être premier et tout-puissant. « Car il est aussi impossible de concevoir que la simple matière non pensante produise jamais un être intelligent qui pense, qu'il est impossible de concevoir que le néant pût de lui-même produire la matière. » *Essai*, l. IV, c. X, § 10. Et en considérant bien cette idée d'un Être très puissant et très intelligent, « il sera aisé d'en déduire tous les autres attributs que nous devons reconnaître dans cet Être éternel. » *Essai*, l. IV, c. X, § 6.

Il en résulte que notre idée de Dieu ne diffère que par le caractère d'infinité de celle que nous avons des esprits. « Autant que je puisse concevoir la chose, fait observer Locke, il me semble que, dans nos idées, nous ne mettons aucune différence entre Dieu et les esprits par aucun nombre d'idées simples que nous ayons de l'un et non des autres, excepté celle de l'infinité. Comme toutes les idées particulières d'existence, de connaissance, de volonté, de puissance, de mouvement procèdent des opérations de notre esprit, nous les attribuons toutes à toutes sortes d'esprits avec la seule différence de degré jusqu'au plus haut que nous puissions imaginer et même jusqu'à l'infinité, lorsque nous voulons nous former, en tant qu'il est en notre pouvoir, une idée du Premier Être, qui cependant est toujours infiniment plus éloigné par l'excellence réelle de sa nature, du plus élevé et du plus parfait de tous les êtres créés que le plus excellent homme ou plutôt que l'ange et le séraphin le plus pur est éloigné de la partie la plus contemptible et qui, par conséquent, doit être infiniment au-dessus de ce que notre entendement borné peut concevoir de lui. » *Essai*, l. III, c. VI, § 12.

3° *Application pratique : la morale.* — Pour Locke, comme pour la scolastique, la connaissance n'est pas un jeu de l'esprit qui se contente d'élaborer un système théorique; elle est avant tout un guide dans la vie pratique. C'est pourquoi la théorie de la connaissance s'achève en une morale.

Les idées morales méritent d'être étudiées avec un soin tout particulier, « puisqu'il n'y a aucune partie de nos connaissances sur quoi nous devions être plus soigneux de former des idées déterminées et d'éviter la confusion et l'obscurité, autant qu'il est en notre pouvoir. » *Essai*, l. II, c. XXVIII, § 4.

Ce qui importe ici en premier lieu, c'est de savoir quelles actions sont moralement bonnes et lesquelles

mauvaises. Pour l'établir, on ne saurait, bien moins encore que dans le domaine de la spéculation, s'en rapporter à des principes gravés naturellement dans notre âme dès le début et qui serviraient de règles à notre conduite. Et cela pour la simple raison que nous ne disposons pas de pareils principes innés. Bien plus, des principes pratiques nous n'avons pas même la connaissance intuitive que nous avons des principes spéculatifs; nous sommes obligés de nous contenter ici d'une certitude démonstrative. Voir *Essai*, l. I, c. II, § 1; § 4. Tout ce qu'on peut dire, c'est que « la nature a mis dans tous les hommes, l'envie d'être heureux et une sorte d'aversion pour la misère ». *Ibid.*, § 3; voir aussi *Of Ethics in general*, n. 1. Mais ces tendances, qui ont de fait une influence continuelle sur toutes nos actions, sont « des inclinations de notre âme vers le bien », et non pas des principes de connaissance. *Ibid.*, § 3. Nos connaissances pratiques, elles aussi, se terminent « à ces idées simples que nous recevons par sensation ou par réflexion et qui en font le dernier fondement ». *Essai*, l. II, c. XXVIII, § 14.

Ce qui imprime à nos actions un caractère moral, c'est le rapport qu'elles ont avec une règle, appuyée sur la volonté d'un législateur ou la coutume du pays. En observant ce rapport et en jugeant si l'action lui est conforme ou non, nous obtenons la notion du bien et du mal moral.

« Le bien et le mal, considéré moralement, n'est autre chose que la conformité ou l'opposition qui se trouve entre nos actions volontaires et une certaine loi », *Ibid.* § 5, à laquelle nous rapportons nos actions volontaires « comme à une pierre de touche par où nous puissions les examiner, juger de leur bonté et leur donner, en conséquence de cet examen, un certain nom qui est comme la marque du prix que nous leur assignons », *ibid.*, § 14 : conformité et opposition qui nous attirent du bien et du mal par la volonté et la puissance du législateur; et ce bien et ce mal qui n'est autre chose que le plaisir ou la douleur qui par la détermination du législateur accompagnent l'observation ou la violation de la loi, c'est ce que nous appelons récompense et punition. » *Ibid.*, § 5.

Locke distingue trois sortes de ces règles ou lois morales, auxquelles les hommes rapportent généralement leurs actions et par où ils jugent si elles sont bonnes ou mauvaises; et ces trois sortes de lois sont soutenues par trois différentes espèces de récompense ou de peine qui leur donnent de l'autorité. *Ibid.*, § 6. Ce sont la loi divine, la loi civile et la loi d'opinion ou de réputation. Lorsque les hommes rapportent leurs actions à la première de ces lois, ils jugent par là si ce sont des péchés ou des devoirs; en les rapportant à la seconde, ils jugent si elles sont criminelles ou innocentes, et à la troisième, si ce sont des vertus ou des vices. *Ibid.*, § 7.

La loi divine est celle « que Dieu a prescrite aux hommes pour régler leurs actions, soit qu'elle leur ait été notifiée par la lumière de la nature ou par voie de révélation ». Dieu a évidemment le droit de donner une telle règle aux hommes puisque nous sommes ses créatures. « D'ailleurs sa bonté et sa sagesse le portent à diriger nos actions vers ce qu'il y a de meilleur; et il est puissant pour nous y engager par des récompenses et des punitions d'un poids et d'une durée infinie dans une autre vie. » « C'est la seule pierre de touche par où l'on peut juger de la rectitude morale, et c'est en comparant leurs actions à cette loi que les hommes jugent du plus grand bien ou du plus grand mal moral qu'elles renferment, c'est-à-dire si, en qualité de devoirs ou de péchés, elles peuvent leur procurer du bonheur ou du malheur de la part du Tout-Puissant. » *Ibid.* § 8.

« En second lieu, la loi civile, qui est établie par la société pour diriger les actions de ceux qui en font partie, est une autre règle à laquelle les hommes rapportent leurs actions pour juger si elles sont criminelles ou non. Personne ne méprise cette loi; car les peines et les récompenses qui lui donnent du poids sont toujours prêtes et proportionnées à la puissance d'où cette loi émane, c'est-à-dire, à la force même de la société qui est engagée à défendre la vie, la liberté et les biens de ceux qui vivent conformément à ces lois et qui a le pouvoir d'ôter à ceux qui les violent la vie, la liberté ou les biens; ce qui est le châtiment des offenses commises contre cette loi. » *Ibid.*, § 9.

La loi d'opinion ou de réputation consiste dans l'approbation ou le mépris, l'estime ou le blâme « qui se forme par un secret et tacite consentement parmi les différentes sociétés et assemblées d'hommes, par où différentes actions sont estimées ou méprisées parmi eux selon le jugement, les maximes et les coutumes de chaque lieu. Car, quoique les hommes réunis en sociétés politiques aient résigné entre les mains du public la disposition de toutes leurs forces, en sorte qu'ils ne peuvent pas les employer contre aucun de leurs concitoyens au delà de ce qui est permis par la loi du pays, ils retiennent pourtant toujours la puissance de penser bien ou mal, d'approuver ou de désapprouver les actions de ceux avec qui ils vivent et entretiennent quelque liaison, et c'est par cette approbation, et ce désaveu qu'ils établissent parmi eux ce qu'ils veulent appeler vertu et vice. » *Ibid.*, § 10.

Pour l'ordinaire, les hommes se tiennent bien « à la règle invariable du juste et de l'injuste qui a été établie par la loi de Dieu; car rien dans ce monde n'assure et n'avance le bien général du genre humain d'une manière aussi directe et aussi visible que l'obéissance aux lois que Dieu a imposées à l'homme et rien, au contraire, n'y cause tant de maux et tant de désordres que la négligence de ces mêmes lois. C'est pourquoi, à moins que les hommes n'eussent renoncé tout à fait à la raison, au sens commun et à leurs propres intérêts auxquels ils s'attachent si constamment, ils ne pouvaient pas, en général, se méprendre jusqu'à ce point que de faire tomber leur estime et leur mépris sur ce qui ne le mérite pas réellement. » *Essai*, l. II, c. XXVIII, § 11.

C'est ainsi que Locke demande à la raison d'établir par ses seuls moyens les éléments de la religion et de la morale naturelles.

IV. Système de philosophie religieuse : domaine du surnaturel. — 1° *Théorie de la révélation.* — La préoccupation de soustraire la connaissance naturelle à toute illumination divine n'empêche pas Locke de reconnaître la révélation au sens proprement dit de connaissance surnaturelle qui vient directement de Dieu. Mais il s'applique à soumettre cette connaissance au contrôle de la raison.

Car il faut tout d'abord avoir une assurance bien fondée du fait de la révélation. Pour la « révélation originale », c'est-à-dire « la première impression qui est faite immédiatement par le doigt de Dieu sur l'esprit d'un homme », il n'y a pas de difficulté : elle est accompagnée, comme on le voit dans l'Écriture pour les prophètes, d'attestations telles que son origine divine est mise hors de doute. Elle ne saurait cependant surpasser la certitude de notre connaissance naturelle telle que celle de notre propre raison. D'où il suit qu'on ne saurait jamais avoir aucun motif d'écarter la raison sous prétexte de communication surnaturelle.

A plus forte raison en est-il ainsi dans le cas d'une révélation médiate, ce que Locke appelle *traditional revelation*. Ici, la raison doit tout d'abord intervenir pour s'assurer de l'origine divine de la révélation. Les miracles, il est vrai, peuvent servir de lettre de créance aux envoyés de Dieu. Mais le vrai miracle, à son tour, a besoin d'une marque d'authenticité. Il la possède dans

la force avec laquelle il triomphe de ses contrefaçons. Les cas où il est besoin de miracles pour confirmer la révélation sont du reste très rares. Voir *Discourse of Miracles*, *Œuvres*, t. III, p. 432 sq. Cette vérification ne peut jamais atteindre la certitude que produisent en nous les perceptions de l'intelligence et des sens. En outre, la révélation ne peut se faire que par le moyen de nos connaissances antérieures. Voir *Essai*, l. IV, c. XVIII, § 3. Elle ne peut nous enrichir d'idées nouvelles; elle doit se conformer à celles qu'elle rencontre et par conséquent en subir les limites. Enfin ces idées se revêtent de mots et ceux-ci obscurcissent bien souvent les vérités les plus importantes; c'est pourquoi la théologie a multiplié les commentaires et les controverses sur la parole divine, qui n'ont servi qu'à en rendre le sens plus douteux. *Essai*, l. III, c. X, § 12. A la raison revient la tâche de préciser les mots en vue d'en faire disparaître toute ambiguïté.

C'est ainsi que la raison devient la norme suprême même de notre connaissance surnaturelle. « Celui qui proscrit la raison pour faire place à la révélation éteint ces deux flambeaux tout à la fois et fait la même chose que s'il voulait persuader à un homme de s'arracher les yeux pour mieux recevoir, par le moyen d'un télescope, la lumière éloignée d'une étoile qu'il ne peut voir par le secours des yeux. » *Essai*, l. IV, c. XIX, § 4.

Locke applique ces principes à l'interprétation même de l'Écriture. Quoique tout son contenu soit infailliblement véritable, le lecteur peut se tromper dans la manière dont il l'explique. C'est seulement dans les matières où la raison n'est capable que de conjectures que la révélation règne en maîtresse.

En conséquence, la révélation n'empêche pas que la religion naturelle ne soit le régime normal de l'humanité et nous devons exalter la bonté de Dieu de ce qu'il « a accordé au genre humain une assez grande mesure de raison pour que ceux qui n'ont jamais entendu parler de sa parole écrite ne puissent point douter de l'existence d'un Dieu ni de l'obéissance qui lui est due, s'ils appliquent leur esprit à cette recherche. » *Essai*, l. III, c. IX, § 23. La révélation, quand elle s'y ajoute, reste essentiellement soumise à la raison.

Il en résulte qu'étant donné que « les préceptes de la religion naturelle sont clairs et tout à fait proportionnés à l'intelligence du genre humain, qu'ils ont rarement été mis en question et que, d'ailleurs, les autres vérités révélées qui nous sont instillées par des livres et par le moyen des langues sont sujettes aux obscurités et aux difficultés qui sont ordinaires et comme naturellement attachées aux mots, ce serait... une chose bienséante aux hommes de s'appliquer avec plus de soin et d'exactitude à l'observation des lois naturelles et d'être moins impérieux et moins décisifs à imposer aux autres le sens qu'ils donnent aux vérités que la révélation nous propose. » *Essai*, l. III, c. IX, § 23.

En réclamant ainsi, dans l'intérêt même de la révélation et de la paix religieuse, un contrôle de la révélation, Locke finit par plaider en faveur d'une religion naturelle. Néanmoins, il ne reconnaît à personne le droit de contester l'existence de ce qui échappe à notre connaissance rationnelle. « C'est avoir trop bonne opinion de nous-mêmes que de réduire toutes choses aux bornes étroites de notre capacité et de conclure que tout ce qui passe notre compréhension est impossible, comme si une chose ne pouvait être, dès là que nous ne saurions concevoir comment elle peut se faire. » En vertu de ce principe, il admet pour son propre compte les principaux dogmes chrétiens : Trinité, voir les discussions avec l'évêque de Worcester, *Œuvres*, t. I, p. 347 sq.; Incarnation, voir *Second reply*, *Œuvres*, t. I, p. 483 sq.; existence des esprits, voir *Essai*, l. IV, c. III, § 27; c. XI, § 12, *Traité de l'éducation;* chute des anges, voir *Essai*, l. IV, c. XVIII, § 7; immortalité de l'âme, voir *An answer to Remarks upon an Essay concerning human Understanding*, *Œuvres*, t. I, p. 431; *Second reply*, t. I, p. 565, 567, 571; *Vita æterna*, dans Lord King, t. II, p. 103; résurrection des morts, *Essai*, l. IV, c. XVIII, § 7; *Second reply*, *Œuvres*, t. I, p. 483 sq.; jugement, *Second reply*, *ibid.*, p. 573; vie d'outre-tombe, voir *Happiness*, dans Lord King, t. I, p. 216.

2° *Théorie du « christianisme raisonnable ».* — Le désir de contribuer à l'unification des confessions chrétiennes, qui se divisaient surtout sur le problème de la justification, ainsi que la fragilité des systèmes à ce sujet, tel fut le double motif qui engagea Locke à écrire son traité : *The reasonableness of christianity as delivered in the Scriptures.* Il a conscience de s'éloigner de la doctrine traditionnelle, mais aussi de puiser à l'unique source de la religion chrétienne, l'Écriture sainte.

1. *Le problème de la justification.* — La question fondamentale est de savoir ce qui est absolument nécessaire pour la justification.

Dieu a donné aux hommes dès le début une loi qui est la règle et la mesure de la justice. C'est la loi de Moïse pour les Juifs, ou la loi de la nature ou loi des œuvres; en réalité elle n'est autre que la loi de la raison qui oblige tout homme à suivre « cette lumière naturelle qui est au dedans de lui », c. II. Dieu ne commande rien qui ne soit entièrement conforme à la raison.

L'observation fidèle de cette loi a pour récompense la vie éternelle; la sanction pour ceux qui l'auront violée sera la perte de l'immortalité. Or Adam a transgressé la loi et après lui tous les hommes; aucun ne peut donc avoir part à la vie éternelle.

Mais Dieu a établi un autre moyen de justifier les hommes en leur donnant la loi de la foi. Elle ne remplace pas l'autre, elle la laisse subsister tout entière et la prend même pour base. Toute la différence entre les deux lois se réduit à ceci que la loi des œuvres ne fait aucune grâce si l'on vient à violer ses préceptes, tandis que la foi est donnée pour suppléer au défaut d'une entière obéissance; de sorte que ceux qui croient sont mis en possession de la vie et de l'immortalité comme s'ils étaient véritablement justes, c. III.

La loi de la foi renferme, d'un côté, à l'égard de chaque homme en particulier une obligation de croire ce que Dieu lui a imposé et, de l'autre, une confiance aux promesses de Dieu qui l'empêche de douter de leur accomplissement, *ibid.* Il importe donc de savoir ce que Dieu veut que nous croyions pour profiter des avantages que nous offre la loi de l'alliance évangélique.

La première condition qu'elle nous impose, en dehors de la croyance en un Dieu, c'est tout d'abord de croire que Jésus est le Messie. Les apôtres n'exigeaient pas autre chose des premiers fidèles, ni le Christ lui-même de ses disciples, c. IV-X. Mais il est tout aussi nécessaire de se repentir de ses péchés et de s'engager à mener une vie nouvelle, c. XI. Voilà tout ce qui est requis pour jouir des privilèges et des biens du royaume de Dieu, une fois qu'on y est comme naturalisé et incorporé solennellement par le baptême.

Quant à ceux qui n'ont jamais entendu parler du Messie, Dieu n'exigera pas d'eux ce qu'ils n'ont pas. Pour eux la loi de la raison est la seule règle pour établir leur justice. Dieu avait par la lumière de la raison révélé pour ainsi dire à tous les hommes qu'il est bon et miséricordieux. La même étincelle de connaissance qui est dans l'homme et qui le rend en quelque sorte participant de la nature divine, cette même étincelle qui, le faisant homme, lui faisait voir la loi à laquelle

il est soumis en qualité d'homme, lui découvrait en même temps le moyen d'apaiser l'auteur de son être lorsqu'il avait transgressé cette loi. De sorte que quiconque se servait de ce rayon de lumière jusqu'à découvrir ses devoirs ne pouvait manquer de trouver aussi le moyen de se réconcilier avec l'Être souverain, lorsqu'il venait à s'écarter de son devoir. D'autre part, s'il n'employait pas la raison à cet usage et qu'il vînt à étouffer ou à négliger cette lumière, peut-être n'avait-il plus d'autre ressource, c. XIV.

Au total, Locke conserve la terminologie reçue de la théologie protestante, en la mettant au service de son système de religion naturelle.

2. *Problème du Christ et de son rôle.* — Bien que la doctrine de la justification soit l'objet principal de ce traité, Locke touche, chemin faisant, la question du Christ et de son rôle.

Si la lumière naturelle pouvait suffire, pourquoi Dieu a-t-il envoyé le Messie ? Tout d'abord pour répandre la connaissance du seul vrai Dieu dans le monde. Car, bien que la raison ait parlé assez clairement aux hommes intelligents et vertueux, elle n'a jamais eu assez d'autorité pour prévaloir sur l'esprit de la multitude. Depuis la venue du Messie la croyance en un seul Dieu a prévalu et s'est répandue sur la terre.

Un autre avantage que nous devons à l'arrivée du Messie, c'est de connaître plus clairement nos devoirs. Autrefois, prêtres et philosophes se partageaient la besogne : les premiers s'attachaient à apaiser les dieux par des cérémonies, les autres faisaient connaître au peuple Dieu et la vertu. *Sacerdos*, dans Lord King, t. II, p. 82 sq. Mais les prêtres faisaient croire au peuple que sacrifices expiatoires et autres cérémonies étaient suffisants pour contenter les dieux. Les philosophes insistaient bien sur les principes de la morale. Cependant, à voir le peu de résultat obtenu dans cette matière, on devrait dire que c'est une entreprise qui passe les forces de la raison que de bâtir un système complet de morale. Du moins est-il certain qu'à l'égard du simple peuple il serait plus sûr et plus court qu'une personne envoyée de la part de Dieu et qui eût des preuves sensibles de la vérité de sa mission vînt à eux en qualité de roi et de législateur. Le grand progrès réalisé par la morale depuis l'avènement du christianisme est précisément dû aux vérités dont la révélation est venue l'enrichir, « quoique ces vérités soient d'une nature telle que, dès qu'on les entend et qu'on les examine, on les trouve si conformes à la raison qu'on ne saurait les contredire », c. XIV.

C'est ainsi que la « morale devient une règle infaillible que la révélation autorise et que la raison ne saurait détruire ni rendre suspecte : toutes deux conspirent, au contraire, à témoigner qu'elle vient de Dieu, le souverain législateur. »

Enfin, la venue du Messie offre encore cet avantage que Jésus-Christ a rendu le culte plus simple, spirituel et conforme à sa nature, qu'il a facilité la pratique de la vertu par la perspective d'une vie immortelle et qu'il nous a promis le secours du Saint-Esprit.

En somme, Locke ne s'intéresse ni à la personne même du Christ ni à sa mission religieuse; il se contente d'analyser son influence et son rôle dans l'ordre moral. Cette christologie sommaire est complétée par un passage des *Adversaria theologica*. Locke y range sur deux colonnes les arguments favorables à la divinité du Christ et ceux qui la contredisent. Il ne tire lui-même aucune conclusion ; mais on constate sans peine que son Christ n'est pas véritablement Dieu. Il n'est qu'un être divin introduit par Dieu dans le monde pour arracher les hommes à l'anéantissement. Sa divinité est uniquement fondée sur sa naissance miraculeuse. Voir Milhac, *Essai sur les idées religieuses de Locke*, p. 58 sq.

3. *Eschatologie.* — Dans un fragment intitulé *Resurrectio et quæ sequuntur*, Locke expose longuement sa conception eschatologique. Commentant I Cor., XV, il parle d'abord de la résurrection des justes qui porteront l'image de l'Adam céleste et qui passeront à l'état de l'incorruptibilité. Quant aux méchants, ils seront jetés dans un enfer, mais leur tourment n'est pas sans fin. Locke s'étonne qu'on ait donné au mot mort qui caractérise leur état final le sens d'une éternité de tourments; c'est dans le sens littéral d'une mort définitive, d'un anéantissement qu'il faut l'entendre. Voir Lord King, *Miscellaneous papers : Resurrectio et quæ sequuntur;* voir aussi la *Seconde réplique à l'évêque de Worcester*, *Œuvres*, t. III, p. 491 sq. Locke est un des premiers témoins du système conditionaliste assez répandu chez les protestants actuels.

3° *Application pratique : la tolérance.* — De toutes les préoccupations de Locke nulle autre ne lui tenait plus à cœur que le problème de la tolérance. Problème religieux et politique tout à la fois, il était à l'ordre du jour en un moment où l'Angleterre se débattait en pleine guerre religieuse. La solution de Locke ne présente guère d'autre originalité que d'être la conclusion pratique de son système

L'état de nature assurant à chaque homme une parfaite indépendance, chacun a droit à la liberté dans la mesure où le permettent les droits des autres. Telle est, pour Locke, la base philosophique de toute tolérance

Si Locke est toujours resté fidèle à ce principe, il a changé d'idée quant à sa réalisation. Son rêve avait tout d'abord été l'union des diverses sectes dans une seule Église d'État avec des cadres assez larges pour les embrasser toutes, qui leur imposerait l'entente cordiale et garantirait par force la liberté de conscience. Mais il dut se convaincre que l'intervention de l'État en matière religieuse, loin d'assurer l'union, menaçait plutôt de la troubler. Alors il crut devoir recourir à la séparation des Églises et de l'État. Cette doctrine se trouve exposée dans différents écrits, tels que *Sacerdos*, *Essay concerning toleration*, *Constitution of Carolina*, *On the difference between civil and ecclesiastical power, indorsed excommunication*, *A defence of non-conformity;* elle a trouvé son expression la plus complète dans sa première *Epistola de tolerantia*.

L'esprit de charité étant une marque caractéristique du vrai chrétien, quiconque, d'après Locke, s'emploierait à propager la foi chrétienne au moyen de la contrainte ou de la persécution, renierait par le fait même un principe fondamental du christianisme.

Le pouvoir de l'État se réduit à mettre en sûreté et à conserver à chacun les biens matériels. Il ne doit ni ne peut s'étendre au salut des âmes, et cela parce que ni Dieu ni les hommes ne l'ont donné aux magistrats, vu que la contrainte, en laquelle consiste toute leur action, n'est pas de mise en matière religieuse et qu'il serait indigne de Dieu de faire dépendre le sort éternel des hommes de la doctrine que professe accidentellement le chef de l'État.

L'Église de son côté a pour unique but de s'occuper du culte public que les hommes jugent à propos de rendre à Dieu. Elle est une société essentiellement libre et volontaire. Rien de plus absurde que d'être lié à une secte par sa naissance. Chacun a le droit de choisir librement l'Église qui lui convient et d'en sortir à son gré.

Le pouvoir législatif que possède l'Église comme toute société ne requiert pas une hiérarchie. Les seules sanctions admises sont les conseils et avertissements et, s'ils sont inutiles, l'excommunication. Les ministres du culte n'ont pas le droit d'exercer une contrainte sur leurs fidèles, sous prétexte qu'ils négligent le salut de leur âme. Au total, il faut abandonner à la conscience de chacun tout ce qui concerne son salut.

Tolérance de l'État à l'égard des Églises, des Églises entre elles et des membres d'une Église envers leurs coreligionnaires, voilà donc la liberté individuelle assurée, du moins en principe.

Mais l'application de la tolérance dans la vie pratique impose cependant certaines restrictions. Il importe de distinguer le domaine des rites et celui de la doctrine. Pour les rites, l'État n'a aucun droit de les commander ni de les interdire. Quant aux doctrines en tant qu'elles sont d'ordre spéculatif, l'État n'a pas à s'en mêler; mais, en tant qu'elles regardent la morale, elles intéressent l'État et l'Église tout à la fois. Ici l'autorité civile peut tracer des limites à la tolérance. N'ont, pour Locke, aucun droit à être tolérés ni ceux qui menacent les bases morales de la société et, partant, la paix publique, ni une Église vouée, comme l'Église catholique, à la protection et au service d'un prince étranger, ni ceux enfin qui nient l'existence de Dieu parce que les promesses, contrats et serments, qui sont les liens de la société humaine, n'ont pas de prise sur un athée. C'est ainsi que Locke réalise ce paradoxe de sauver, sous le pavillon de la religion naturelle, toutes les religions sauf la religion catholique et de fonder sur la tolérance sa propre intolérance vis-à-vis de cette dernière.

Conclusion. — Dans l'ensemble, la pensée de Locke offre bien des points de contact avec le déisme qui remplissait alors l'atmosphère intellectuelle de l'Angleterre. Mais le ranger purement et simplement dans cette école nous est déjà interdit par le fait qu'il a trouvé des disciples et des admirateurs parmi les adversaires du déisme.

C'est qu'au fond il poursuivait un tout autre but. Alors que le déisme s'attachait à établir l'inutilité d'une révélation surnaturelle et à combattre la religion officielle, Locke croyait apporter à celle-ci l'appui le plus efficace. D'une part, il a assuré les bases philosophiques du déisme en rendant exclusivement rationnelle la connaissance de Dieu, et en soumettant pratiquement la révélation au contrôle suprême de la raison, ce que le déisme après lui n'a pas manqué de souligner. D'autre part, tout en accordant qu'une religion naturelle peut suffire à ceux qui ne connaissent pas le Christ, il insiste néanmoins sur la nécessité de la mission du Christ, qui a d'abord réalisé dans sa plénitude la religion naturelle, et en outre élevé la morale naturelle à une perfection où elle ne serait jamais arrivée sans le christianisme.

Au total, si Locke diffère du déisme classique par une attitude moins hostile à l'égard du christianisme, il n'en a pas moins contribué à accréditer, surtout parmi les théologiens, la supériorité de la raison sur les révélations positives, et par là c'est dans le sens général du déisme que son influence s'est exercée. Voir Déisme, t. iv, col. 232-243 et Christianisme rationnel, t. ii, col. 2415-2417.

I. Éditions. — Les œuvres complètes de Locke ont été éditées à Londres en 1714, puis en 1722 en trois volumes, ensuite en 1777 en quatre volumes par l'évêque Edm. Law; d'autres éditions ont suivi en 1801, 1812, 1823, etc. Malgré ses lacunes, cette dernière édition reste toujours la meilleure.— Une autre édition en neuf volumes a paru à Londres en 1853. — Les œuvres philosophiques ont paru dans une édition annotée par St. John en deux volumes, Londres, 1854. — En outre il existe de nombreuses éditions des divers traités. L'ouvrage principal, *An essay concerning human Understanding*, en quatre livres, parut d'abord à Londres en 1690, puis en 1694, 1697, 1700, etc. L'édition de Campbell Fraser, deux volumes, Oxford, 1894, donne seule les variantes et additions successives des quatre premières éditions. — Coste a traduit l'*Essai* en français d'après la quatrième édition et sous la direction de l'auteur, Amsterdam, 1700, 1729, etc. — *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*, édité en 1695; une traduction française a paru à Amsterdam en 1691 et a été rééditée depuis à plusieurs reprises. Voir aussi Thurot, *Œuvres philosophiques de Locke*, 7 tomes, Paris, 1821-1825. — *Some thoughts concerning education*, Londres, 1693, etc.; traduction française par Coste, Amsterdam, 1705. — La première des *Epistolæ de tolerantia* parut à Gouda (Hollande) en 1689, en latin; la deuxième en 1690, la troisième en 1692. La quatrième, rédigée en 1704, a été publiée en 1706 dans les Œuvres posthumes.

Les *Posthumous Works*, Londres, 1706, contiennent entre autres : *A discourse of miracles*, *An examination of Malebranche's opinion of seeing all things in God*, *The conduct of the Understanding*, *some familiar letters between Mr Locke and several of his friends.*

Il faut compléter les *Œuvres* par les fragments et les lettres publiés par King, *Life and Letters of John Locke*, Londres, 1829 et 1830; Fox Bourne, *Life of John Locke*, Londres, 1876; enfin la *Collection of several pieces of J. Locke* éditée par Desmaizeaux, Londres, 1720; Thom. Forster, *Original letters of Locke, Sidney and Shaftesbury*, 2e édit., Londres, 1847; *Lettres inédites de John Locke à ses amis N. Thoynard, Ph. van Limborch et Edw. Clarke*, publiées par H. Ollion, avec la collaboration du Dr. F. de Boer, La Haye, 1912.

On trouvera la liste complète des ouvrages de Locke dans H. Marion, *J. Locke, sa vie et son œuvre*, Paris, 1878, et dans Ed. Fechtner, *John Locke*, Stuttgart, 1898.

II. Études. — On consultera : 1° pour les diverses interprétations du système de Locke : V. Cousin, *La philosophie de Locke*, 4e édit., Paris, 1861; de Rémusat, *Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke*, Paris, 1875, voir t. ii; Kuno Fischer, *Bacon und seine Nachfolger*, 2e édit., Leipzig, 1875; Leslies Stephen, *History of the english Thought in the XVIII cent.*, Londres, 1876, voir t. i; A. Riehl, *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, Leipzig, 1876, voir surtout t. i; E. Lyon, *L'idéalisme en Angleterre*, Paris, 1888; du même, *Enseignement et religion*, Paris, 1907; G. v. Hertling, *Locke und die Schule von Cambridge*, Fribourg, 1892; W. Kuppers, *John Locke und die Scholastik*, Berlin, 1895; E. Krakowski, *Les sources médiévales de la philosophie de Locke*, thèse, Paris, 1915.

2° Parmi les études analytiques : E. Worcester, *The religious opinions of Locke*, Leipzig, 1800; K. Fischer *Die Religionsphilosophie des John Locke*, Berlin, 1893; H. Ollion, *La philosophie générale de John Locke*, Paris, 1908; E. Crous, *Die religionsphilosophischen Lehren Lockes und ihre Stellung zu dem Deismus seiner Zeit*, Halle, 1910, dans *Abhandlungen zur Philosophie und ihre Geschichte*, t. xxxiv.

A. Bœhm.

LOE (Godefroid de), dans le monde Godefroid Matthieu, théologien carme du xve siècle, fut nommé de Loe ou de Loo, parce qu'il naquit à Tessenderloo, village du Limbourg belge. Un fait d'histoire, qu'il s'agit d'éclaircir, exige la liste complète des dates qui vont suivre.

En 1412, Godefroid prit l'habit de carme au couvent de Malines, le XVIe dimanche après la Trinité (18 sept.); l'année suivante, il prononça ses vœux et fit ses études à Malines, à Bruxelles et à Cologne; en 1422, IVe dimanche après Pâques, le chapitre provincial l'élut maître des étudiants à Cologne, où il devint, en 1423, sous-prieur et maître des novices; ensuite, il fut lecteur des *Sentences* au couvent de Trèves en 1424 et 1425 et au couvent de Boppard (Hunsrück) en 1426; en 1427, il devint prieur du couvent de Malines et, en 1428, lecteur de théologie à Cologne En 1430, il occupe la chaire d'Écriture sainte à l'université de Cologne et est promu au baccalauréat biblique. En 1432, il est élu second définiteur provincial de la province de l'Allemagne inférieure (qui comprenait les couvents rhénans, belges et hollandais); en 1433, il devint premier lecteur de théologie au couvent de Kreuznach (Hunsrück); l'année suivante (1434), il revint à Malines en qualité de prieur et de régent, puis alla se présenter à l'université de Cologne pour les grades de licencié et de docteur en théologie qu'il obtint au cours de cette même année de 1434. Au chapitre provincial, tenu à Cologne le 1er mai 1435, il est

élu premier définiteur et confirmé dans les charges de prieur de Malines et de régent du même couvent. En 1439, il fut élu pour la quatrième fois prieur de Malines. Dans le chapitre provincial d'Aix-la-Chapelle, 1440, fête de la division des apôtres, il est élu prieur et régent de Bruxelles et troisième définiteur provincial; pendant les années 1441-1443, il continua à être régent à Bruxelles et définiteur, et y contribua beaucoup au progrès des études théologiques. De 1444 à 1456, il fut provincial d'une partie de la province de l'Allemagne inférieure pendant la majeure partie du temps que dura le schisme qui désola cette province importante et eut sa répercussion sur tout l'ordre. En effet, François Faci, neveu du général de l'ordre, Jean Faci, coupable de vol commis pendant qu'il était étudiant au couvent de Cologne, s'efforça de se disculper canoniquement; sa défense fut jugée insuffisante par les uns, suffisante par les autres. Le général vint personnellement et convoqua, en 1442, le chapitre provincial à Tirlemont; le provincial, Pierre de Nyenhuys († 1467), y fut déposé et Jean Struver élu à sa place. L'ex-provincial et son parti résistèrent; le général porta l'affaire au Saint-Siège. Entre temps, le parti adverse tint un chapitre provincial à Cologne et confirma Pierre de Nyenhuys en sa charge de provincial; le schisme se trouva du coup accompli, car une partie des couvents obéissait à Jean Struver et l'autre à Pierre de Nyenhuys. Le 10 juillet 1442, le grand pénitencier du Saint-Siège confirma les censures portées par le général contre les récalcitrants. Afin de rétablir la paix dans la province, les deux partis convinrent de convoquer un chapitre provincial complet sous la présidence des provinciaux d'Angleterre (Jean Kenynghale) et de France (le bienheureux Jean Soreth). Pierre de Nyenhuys y fut élu provincial et Jean Struver son assistant, avec deux définiteurs de chaque parti, parmi lesquels Godefroid de Loe. La paix aurait été définitive, si le général, n'écoutant que son népotisme, n'eût rouvert la blessure en nommant Godefroid de Loe commissaire général avec le pouvoir de convoquer un chapitre provincial où la cause criminelle de François serait de nouveau examinée. De fait, au chapitre provincial que Godefroid de Loe réunit à Aix-la-Chapelle en 1444, il fut élu lui-même provincial, le voleur François Faci fut disculpé définitivement et le parti adverse condamné. Le chapitre général de Chalon-sur-Saône, 1444, convoqué et présidé par Jean Faci, approuva les résolutions du chapitre d'Aix-la-Chapelle renchérissant encore sur les condamnations et mettant le couvent de Cologne directement sous le gouvernement du général. Le bienheureux Jean Soreth, devenu général de l'ordre, se rendit en personne à Cologne, 1452, remit le couvent sous le gouvernement du provincial, convoqua le chapitre provincial, qui élut Pierre de Nyenhuys provincial. Enfin, en 1456, au chapitre général de Paris, Godefroid de Loe, resté provincial, résigna son office et fut nommé à vie régent du collège de Louvain, tandis que Pierre de Nyenhuys fut élu provincial de toute l'Allemagne inférieure. Ainsi, de nouveau, grâce au bienheureux Jean Soreth, la paix fut définitivement rétablie dans la province après quatorze ans de schisme.

Philippe le Bon, comte de Flandre et duc de Bourgogne et du Brabant, de concert avec le magistrat de la ville de Louvain et le corps professoral de la jeune université de Louvain (fondée en vertu de la bulle de Martin V, 1425), obtint d'Eugène IV, par bulle du 7 mars 1432, la permission d'adjoindre une faculté de théologie aux facultés déjà existantes. On appela à cet effet quelques docteurs de l'Université de Cologne, car les docteurs et les bacheliers de Paris, auxquels on avait eu recours d'abord et dont on n'avait pas eu à se féliciter, ne firent qu'y passer. Aussi peut-on considérer comme fondateurs de la faculté de théologie de Louvain les cinq docteurs qui vont suivre et qui y enseignèrent de longues années, à savoir les trois docteurs de Cologne : Jean Winningen, dominicain; Heiméric de Campo (Van de Velde), prêtre séculier, et le carme Godefroid de Loe, que l'université s'attacha les 13 déc. 1433, 31 mai 1435 et 17 janvier 1442; et les deux jeunes docteurs de Louvain : André Horenbort de Capella, prêtre séculier, promu docteur le 28 nov. 1441 et le dominicain Pierre Welle, (Van der Wellen), promu docteur le 16 janvier 1442. Nous en concluons que J.-B. de Lezana *(Annales*, Rome, 1645-1656, t. IV, p. 887), Daniel de la V. Marie *(Vinea Carmeli*, Anvers, 1662, p. 505, n. 906) et Pierre Wemmers *(Chronycke*, Anvers, 1666, p. 684), etc., se trompent lorsqu'ils disent que Godefroid de Loe commença la faculté de théologie en 1431. En effet, la bulle d'érection elle-même n'est datée que du 7 mars 1432; de plus, à cette date, Godefroid de Loe n'était encore que bachelier en Écriture sainte (1430) et ce n'est qu'en 1434 qu'il conquit les grades de licencié et de docteur en théologie à l'université de Cologne. D'après Reusens et De Jongh (qui se basent sur un ms. du XVe s., le ms. *975* de la biblioth. de l'université de Louvain, avant l'incendie de celle-ci par les Allemands en 1914), Godefroid de Loe aurait accepté, le 17 janvier 1442, une chaire de théologie à l'université de Louvain; il est certain qu'au commencement de 1443 il en occupait une effectivement, car le chapitre provincial de Tirlemont, présidé par le général Jean Faci et célébré le dimanche de *Lætare* 1443, permit aux carmes d'acquérir les grades jusqu'à celui de docteur inclusivement sous la conduite de Godefroid de Loe, professeur à la dite faculté de théologie. Déjà, au cours de cette même année de 1443, le carme bruxellois Jean de Bruyne y était lecteur des *Sentences* pour le baccalauréat formé et y acquit le grade de licencié. Les étudiants carmes affluèrent à Louvain et, comme ils n'avaient pas encore de demeure propre, Godefroid de Loe acheta une maison en 1454 et l'aménagea pour y installer son collège; ce qui fut approuvé et confirmé par le général, le bienheureux Jean Soreth, en 1455, et confirmé par la bulle de Pie II, *Injunctum Nobis*, du 13 février 1461, bulle qui stipulait que le dit collège pourrait être incorporé à l'université et à la faculté de théologie; cette incorporation fut exécutée en 1469 par le légat apostolique avec le plein assentiment de l'autorité académique. Cette même bulle accordait à Godefroid de Loe la régence à vie du dit collège avec le droit de nommer son successeur. Il gouverna donc le collège jusqu'au jour de sa mort, le 25 février 1470; son corps fut transporté à son couvent de Malines et enseveli devant le maître-autel de l'église.

Ses œuvres, formant trois volumes in-fol., furent d'abord conservées au collège des carmes de Louvain et ensuite au couvent de Malines; notamment : 1° des *Commentaires sur les épîtres de S. Paul*, composés à Cologne en 1430, c'était le cours donné à l'université de cette ville en cette même année; 2° des *Quodlibeta theologica*, composés vers 1443 et sq., qui n'étaient autres que ses leçons données à l'université de Louvain durant ces mêmes années; 3° des *Determinationes theologicæ;* 4° des *sermons* et quelques autres écrits, entre autres la *supplique* qu'il adressa à Pie II en faveur de son collège et qui obtint satisfaction par la bulle *Injunctum Nobis* du 13 février 1461.

Jean Oudewater (Paléonydore), *Fasciculus tripartitus*, dans Daniel de la V. M., *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. I, p. 258 *a*, n. 1107; Valère André, *Fasti academici studii generalis Lovaniensis*, Louvain, 1650, c. IX, § 2, p. 83; c. XIV, § 20, p. 331; Nicolas Vernulaeus, *Academia Lovaniensis*, édit. Langendonck, Louvain, 1667, l. II, c. I, p. 42; l. III, c. VIII, p. 133, 134; J.-B. de Lezana, *Annales*,

Rome, 1645-1656, t. iv, p. 886, 887; Pierre Wemmers, *Chronycke*, Anvers, 1666, p. 683, 684; Daniel de la V. M., *Vinea Carmeli*, Anvers, 1662, p. 505, n. 906; *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. ii, p. 970, n. 3409; Élisée Monsignani, *Bullarium Carmel.*, Rome, 1715, t. i, p. 267 *b*-269 *a*; Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752, t. i, col. 565, 566, n. 83; Goyens, *Authores prætermissi in Bibliotheca Carmelitana* (de Cosme de Villiers), ms. de l'Université de Gand, p. 141 *b*; Norbert de Sainte-Julienne, C. D., *De scriptoribus belgicis ex ord. Carmel.*, ms. *16 492* de la Bibl. royale de Bruxelles, fol. 51, 52, 58-63 *a*, n. 43; H. H. Koch, C. C., *Die Karmelitenklöster der Niederdeutschen Provinz*, Fribourg-en-B., 1889, p. 29, 120-123, 136; E. Reusens, *Documents relatifs à l'histoire de l'Université de Louvain*, 1881 sq., t. ii, p. 165; H. De Jongh, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1910, t. xi, p. 271, 279, 288, 308; André de Sainte-Marie, C. D., *L'ordre de N.-D. du Mont Carmel*, Bruges, 1910, part. I, c. iv, p. 41; Benedict Zimmerman, C. D., *Acta cap. general. O. Fr. B. V. Mariæ de Monte Carmelo*, Rome, 1912, t. i, p. 198, 202-208, 218, 220, 221, 223, 224.

P. Anastase de S. Paul.

LOEN ou de LOE Henri, théologien chartreux, né à Louvain en 1406. Il entra de bonne heure dans l'état ecclésiastique et fut le premier maître ès arts de la nouvelle université de sa patrie (1428). Il fonda dans cette ville le célèbre collège appelé *Porcense*, dont il garda la direction jusqu'à son entrée à la chartreuse de La Capelle, près d'Enghien (1441). A peine avait-il terminé son noviciat, que son prieur, dom Laurent Muchesele, le nomma vicaire, et lorsque les infirmités le forcèrent à se démettre (1445), la communauté élut Loen prieur à l'unanimité des suffrages. L'ordre confirma ce choix, et le chargea aussi de l'office de covisiteur de la province belge (1449-1459). Appelé, en 1457, à gouverner la nouvelle maison de Bruxelles, il y resta vingt ans, et la fit admirablement prospérer tant au spirituel qu'au temporel. En 1477, il obtint la faveur de retourner à la maison de La Capelle, où il termina ses jours par une sainte mort, le 3 février 1481. Dom Henri Loen appelé, de son vivant, le « Père des Pères », *Pater Patrum*, reçut, après sa mort, le plus grand éloge que l'ordre des chartreux a coutume de décerner à ses sujets les plus méritants par cette formule : *laudabiliter vixit in ordine!* Il composa un commentaire sur les Psaumes, et un autre sur l'*Éthique* d'Aristote, ainsi qu'un recueil de sermons. Dans les œuvres de Charlier, *Sportula fragmentorum*, imprimées au xve siècle, cf. Hain, n. 4513, on trouve la réponse, *De redditibus ad vitam*, à une question que lui avait posée dom Henri de Loen. Mais, à la Bibliothèque Mazarine de Paris, parmi les opuscules mss. de Charlier, n. *1337*, il y a deux réponses à la même question.

Arnold Bostius, *De præcipuis aliquot Cartus. familiæ patribus*, c. xxxiv; Dorlandus, *Chronicon Cartus.*, l. VII, c. xxxi; Petrejus, *Biblioth. Cartus.*; Raissius, *Origines Cartusiarum Belgii*, *passim*, et dans ses additions au martyrologe de Molanus; Le Vasseur, *Ephemer. Ord. Cart.*, t. i, p. 152, etc.

S. Autore.

LOGADÈS Nicolas, né au bourg bithynien de Kourion, entre Nicomédie et Nicée, en 1779, fit d'excellentes études sous les meilleurs maîtres de l'époque, dans les écoles grecques de Rysion, de Chio, de Patmos. Nommé en 1804 professeur de grammaire et de rhétorique à l'académie patriarcale de Constantinople, il collabora de 1814 à 1821 à la rédaction du grand lexique connu sous le nom de Κιβωτός (= *Arche*), reprit ensuite l'enseignement à la grande école nationale grecque au quartier de Kouroutchesmé, sur le Bosphore, jusqu'en 1825, date où l'école fut transportée au Phanar. Logadès en prit la direction en 1830 jusqu'à sa mort, septembre 1835.

Outre ses ouvrages religieux, qui seront signalés ci-dessous, l'activité littéraire de Logadès eut une grande part dans la rédaction d'importants documents patriarcaux. Il fut honoré du titre de δικαιοφύλαξ de la grande Église. Il jouissait de l'estime universelle pour sa science et pour sa vertu, comme il ressort du témoignage de plusieurs contemporains, notamment de Néophytos Doukas, Ἐπιστολαί, t. i, p. 29.

Parmi les écrits inédits de Logadès, ses biographes mentionnent une Théologie dogmatique, δογματικὴ θεολογία. — Des ouvrages publiés, deux ont leur place ici : 1° Παράλληλον φιλοσοφίας καὶ χριστιανισμοῦ, ἀθεϊσμοῦ καὶ δεισιδαιμονίας, ἤτοι Ἐγκώμιον τοῦ ἀληθινοῦ φιλοσόφου, Μακαρισμὸς τοῦ ὀρθοδόξου χριστιανοῦ, Ψόγος τοῦ ἀθέου, Ταλανισμὸς τοῦ δεισιδαίμονος, Constantinople, 1830, in-8°, ιε (= xv), 113 pages. La traduction du titre indiquera suffisamment le contenu. *Parallèle de la philosophie et du christianisme, de l'athéisme et de la superstition, ou : Éloge du vrai philosophe et du chrétien orthodoxe, Blâme de l'athée et du superstitieux.* A la fin du volume, se trouve une lettre jusque-là inédite, d'Eugène Boulgaris; puis un poème moral de Logadès, sous le titre de Σχολιὸν εἴτουν Ὠδάριον ἠθικόν. L'ouvrage, qui s'ouvre au début par une dédicace au patriarche Agathange (1826-1830), se ferme sur une autre dédicace à son successeur Constantin Ier (1830-1834). L'édition de 1830 contient un παραπομπεῖον μερικόν, répertoire ou index partiel, qui atteste à sa manière le sérieux de ce livre et son utilité. Une 2e édition en a été faite en 1869 à Hermoupolis (Syra) par le diacre Daniel Libanos, in-12, xx-132 pages, sans l'index final et sans les deux bizarres épigrammes que l'auteur avait fait imprimer à la dernière page de l'édition *princeps*, ἵνα μὴ μένῃ κενὴ ἡ σελίς, uniquement pour ne pas la laisser en blanc! Ajoutons que, d'après le témoignage de Logadès, cet opuscule n'est qu'un remaniement, d'ordre surtout littéraire, d'un ms. venu entre ses mains en 1794 dans un grec rempli de vulgarismes et d'incorrections.

2° Un ouvrage plus personnel de Logadès fut publié en 1833 : Ἀληθοφωνήσεις μητρικαὶ πρὸς ψευδοφωνήσεις ἀντιμητρικάς, in-8°, viii-70 pages. Ces « véridiques assertions maternelles opposées aux menteuses déclarations antimaternelles », sont en réalité, du point de vue de l'orthodoxie, un bref et clair exposé des principaux points de doctrine battus en brèche par la propagande protestante : la tradition et le respect qui lui est dû, la Mère de Dieu, la croix et le culte de la croix, les images saintes, l'intercession des saints et la prière pour les vivants et les défunts, la vie ascétique, la transsubstantiation (μετουσίωσις) du pain et du vin au saint sacrifice. Chacun de ces sept chapitres est la démonstration méthodique, par alinéas numérotés, d'une proposition inscrite en tête : nous citons celle du chapitre v : « Que les saints intercèdent pour nous auprès du Seigneur et que nous, nous devons dans l'Église prier pour les vivants et pour les défunts. »

Ajoutons que Logadès revisa l'édition faite à Constantinople, 1834, de l'office liturgique de Marc d'Éphèse composé par Nicodème l'Hagiorite : Ἀκολουθία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Μάρκου ἀρχιεπισκόπου Ἐφέσου τοῦ Εὐγενικοῦ, petit in-4°, vi-33 pages. Voici le contenu de cet opuscule : prologue de Logadès, épigramme du même « à saint Marc », autre épigramme au même par Grégoire Studite; puis le texte de l'office, le seul aujourd'hui en usage, affirme A. Papadopoulos Kérameus, Μᾶρκος ὁ Εὐγενικὸς ὡς πατὴρ ἅγιος τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας,, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1902, t. xi, p. 68; suit la « décision synodale sur la sainteté de Marc d'Éphèse, sous forme de lettre envoyée à l'île de Céphalonie en 1534 »; enfin, le poème funèbre dédié à Marc d'Éphèse par son contemporain, le diacre Théodore Agallianos. Voir aussi, à propos de cette édition de l'Acolouthie de Marc d'Éphèse, la mention élogieuse de Logadès par Cons_

tantin Œconomos, dans Τὰ σωζόμενα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα, Athènes, 1862, t. I, p. 560, 561, en note.

Une biographie de Nicolas Logadès par Élie Tantalidès et Sophocle Œconomos a été publiée dans Ἐθνικὸν ἡμερολόγιον de Marinos P. Vrétos, 1859, t. x, p. 621 sq.; Manuel Gédéon, l'a résumée dans Χρονικὰ τῆς πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας, Constantinople, 1883, p. 191-193. On peut voir dans la revue athénienne Παρνασσός, 1888, t. XII, p. 539-546, Ἡ πρὸς τὴν ἐν Κωνσταντινουπόλει μεγάλην τοῦ Γένους σχολὴν ἀνταπόκρισις τοῦ ἐν λογίοις Κεφαλλῆνος Γιάγκου Λογάδη, publiées par N. Petrès, des lettres échangées entre Jean, un fils de Nicolas Logadès, alors établi à Céphalonie, et le patriarcat, et contenant, entre autres choses, les noms des principaux condisciples de Jean aux leçons paternelles.

S. SALAVILLE.

LOHER ou **LOER** **Bruno,** frère du suivant, alla le rejoindre à la chartreuse de Cologne, où il fit sa profession le 6 octobre 1530. Ayant été formé à la vie intérieure par les vénérables dom Pierre Bloemenvena et dom Jean Juste Lansperge, il devint un très bon maître des novices et, pendant dix-sept ans il remplit cette charge avec celle de vicaire. Le célèbre dom Laurent Surius fut un de ses disciples. En 1555, Bruno fut nommé procureur et, deux années après, le 30 juin (ou juillet) 1557, il s'endormit dans le Seigneur, non sans laisser la réputation d'une haute piété. Il avait gagné l'amitié du bienheureux Pierre Le Fèvre et contribua à faire accorder à saint Ignace et à la Compagnie de Jésus la participation aux biens spirituels de tout l'ordre des chartreux.

Lorsque dom Bruno quitta le monde, son frère Thierry avait déjà entrepris la publication des œuvres de Denys le Chartreux. Il arriva donc opportunément pour l'aider, et son premier secours fut de faire imprimer à ses frais, en 1531, un recueil complet d'opuscules de Denys et d'autres auteurs sur la vie monastique et sur la perfection chrétienne. Cf. Rosenthal, *Bibliotheca Cartusiana*, p. 27, n. 449. Ce travail de revision d'ouvrages ascétiques entrait fort bien dans les dispositions intérieures du jeune religieux et les publications suivantes témoignent qu'il s'y adonna avec goût et persévérance. — 1° En 1555, il écrivit la lettre dédicatoire de la nouvelle édition des commentaires de Denys sur les Livres sapientiaux, et l'année suivante il composa la lettre dédicatoire publiée en tête de la réimpression des œuvres attribuées à saint Denys l'Aréopagite expliquées par Denys et par plusieurs autres auteurs. — 2° *Theologia mystica cum speculativa tum præcipue affectiva Henrici Harphii, Ordinis S. Francisci, tribus libris*, etc., Cologne, 1538 et 1545, in-fol., avec une lettre dédicatoire de dom Bruno à Mgr Georges de Scotborgh, Cologne, 1553, in-fol.; les éditions suivantes portent une lettre dédicatoire à saint Ignace et à ses confrères, Cologne, 1555, 1556, in-fol.; Rome, 1585, 1586, in-4°; Brescia, 1601, in-4°; Cologne, 1611, in-4°; 1656, in-fol.; traduction allemande du IIe livre, Cologne, 1660, in-12; trad. franç. par J.-B. Machault, Paris, 1617, in-4°; Lyon, 1630, in-12; Harphius, *De la paix de l'âme*, etc., Paris, 1687, in-12. La doctrine de Harphius ayant été censurée à Rome, on ne peut lire en toute sécurité que les éditions faites depuis 1585 à Rome même. Cf. *Index expurgatorius in libros Theologiæ mysticæ Henricii Harphii*, Paris, 1588 et 1698, in-8°. — 3° Dom Bruno, écrivit la vie de son maître spirituel, dom Jean Juste Lansperge, et le catalogue de ses œuvres. Cette vie, depuis 1554, a été réimprimée plusieurs fois. Cf. l'art. LANSPERGE, t. VIII, col. 2606. Il traduisit de l'allemand en latin les ouvrages de cet écrivain intitulés : *Demonstratio cum primis dilucida et elegans quænam videlicet revera Evangelica sit religio ; quid item de monasteriis ac eorumdem incolis sit sentiendum, liber unus. De veritate, antiquitate, incremento, habitu, votis, cæremoniis et exercitiis monasticæ religionis ...dialogus.* — Il compléta les paraphrases de Lansperge sur les épîtres et les évangiles des solennités de l'année, et il fit espérer (1554) qu'il traduirait aussi en allemand la suite des *Homélies sur la Passion* de Lansperge, dont il donnait alors le texte latin. En publiant, en 1554, un recueil de six ouvrages de Lansperge, il composa une lettre dédicatoire au général des chartreux et aux définiteurs du chapitre général. Cette lettre a été réimprimée dans le tome x de l'histoire de Tromby. Enfin, c'est grâce au zèle de dom Bruno, qui recueillit les œuvres éparses de Lansperge, que l'on put, en 1620, en donner une édition presque complète.

Petrejus, *Bibliotheca Cartusiana*; Le Vasseur, *Ephemerides Ord. Cartus.*, t. II, p. 417; Hartzheim, *Bibliotheca Coloniensis;* Valère André; Morezzo; Tromby, etc.

S. AUTORE.

LOHER ou **LOER** **Thierry,** savant chartreux, naquit à Hoogstraeten, dans la province d'Anvers, vers 1490, et de bonne heure embrassa l'état ecclésiastique. Vers la fin de l'année 1518, il entra à la chartreuse de Cologne où il fit ses vœux le 10 janvier 1520. Ses jeunes frères, Bruno et Hugues, attirés par ses conseils, vinrent le rejoindre et embrassèrent le même genre de vie. En 1530, dom Thierry succéda au célèbre Lansperge dans la charge de vicaire et, en 1539, il fut élu prieur de la chartreuse d'Hildesheim, dans la Saxe. A cette époque, il était déjà connu dans toute l'Europe pour la part principale et très active qu'il avait prise à l'édition des œuvres de Denys le Chartreux. Il s'illustra davantage en souffrant la persécution des hérétiques, en maintenant la discipline régulière et la pureté de la foi dans les chartreuses d'Allemagne et en faisant restituer à l'ordre plusieurs monastères tombés au pouvoir des luthériens. En 1542, il assista deux fois au pillage de la maison d'Hildesheim, et fut maltraité par les partisans de la Réforme. L'année suivante, le chapitre général l'institua prieur de Buxheim, dans la Souabe, et visiteur de la province de l'Allemagne inférieure. En lui donnant le titre de commissaire général des trois provinces d'Allemagne, on s'en remit entièrement à lui pour la réparation des ruines causées à l'ordre par l'hérésie et pour la conservation des monastères exposés au danger d'une suppression. Dom Thierry n'était pas moins estimé en dehors de l'ordre des chartreux. L'empereur Charles-Quint le manda à la cour et aimait ses entretiens. Il voulut l'avoir pour confesseur dans un séjour qu'il fit à Augsbourg. L'évêque d'Augsbourg, Othon Truchsess, voulant réformer son diocèse, fit appel à son zèle et n'eut pas à regretter l'autorité qu'il lui avait accordée pour cette œuvre difficile. De tous côtés, les évêques, les princes et les grands seigneurs recouraient à ses conseils. Il avait le don de satisfaire à tous et rendit ainsi de grands services à la cause de l'Église en Allemagne. C'est au milieu de tant d'affaires que la mort vint le surprendre, le 26 août 1554, à la chartreuse de Wurtzbourg, où il se trouvait pour la visite régulière. En témoignage de vénération particulière, on ensevelit son corps dans le chœur de l'église.

1° *D. Dionysii Cartusiani, Doctoris ecstatici, vita simul et operum ejus fidissimus catalogus*, Cologne, 1530, 1532, etc. Voir l'art. DENYS LE CHARTREUX, t. IV, col. 436 sq. — 2° *Monotessaron, id est unum continuum Evangelium quatuor Evangelistarum olim a M. Johanne Gersone conscriptum, nunc vero omissis quibusdam historiæ minus necessariis, in Enchiridion concinne contractum*, Cologne, 1531, 1546, 1586, in-12. — 3° *Præstantissima quædam ex innumeris miracula quæ Bruxellis... circa venerabilem eucharistiam, hactenus multis ab annis ad Christi gloriam fiunt*, Cologne, 1532, in-12. Dom Thierry Loher est l'éditeur de ce recueil, dont le texte flamand, envoyé à Cologne par le prieur de la chartreuse de Bruxelles, fut traduit en

latin par un anonyme. — 4° *Die groote evangelische Peerle*, etc., Utrecht, 1535; Anvers, 1539, 1639, in-12, ouvrage de piété composé par une servante de Dieu et publié d'abord par dom Thierry, augmenté ensuite par Nicolas Eschius, traduit en latin par le chartreux dom Laurent Surius, Cologne, 1545, Dillingen, 1610, in-8°, traduit en français d'après la version latine par un chartreux de Paris, dom Richard de Beaucousin, Paris, 1602 et 1608 in-8°, et traduit en allemand par le P. Héribert Hobbusch, franciscain, Cologne, 1689, in-8°. — 5° *Psalterium lat. et germ. fideliter traductum cum expositione e Dionysio Cartusiano et aliorum. Simul et cantica V. et N. Testamenti collecta a fratribus Ord. Cartus. Coloniæ*, Cologne, 1535, in-8°. Même ouvrage, avec titre allemand : *Der Psalter latein und teutsch*, etc., Cologne, 1535, 1536, in-8°; 1562, in-4°; D. Thierry est l'auteur de la lettre dédicatoire. — 6° *Prototypon veteris Ecclesiæ continens vitas, gesta dictaque sanctorum Dei amicorum utriusque sexus, authore seu rhapsodo sancto Hieronymo partim, partim aliis atque aliis*, etc., Cologne, 1547, in-fol. Cette édition, dédiée au cardinal-évêque d'Augsbourg, renferme aussi la paraphrase des œuvres de Cassien et de saint Jean Climaque, *Vitæ Sanctorum Patrum*, etc., Cologne, 1548, in-fol.; dans cette nouvelle édition, dédiée à l'abbé de Wiblinghen, la paraphrase indiquée ci-dessus est remplacée par *la Vie de Barlaam et Josaphat.* En 1605, un anonyme publia à Paris, chez Guillaume Chaudière, une traduction française des quatre premiers livres des *Vies des Pères*; cf. Rosweyde, *Vitæ Patrum, P. L.*, t. LXXIII-LXXIV, prolegomena, XX, XXII, et aussi Georges Garnefelt, chartreux, *Elucidationes sacræ*, Cologne, 1621, p. 623-631. — 7° En 1553, dom Thierry publia à Cologne, in-fol., le texte latin de la *Vie de sainte Catherine de Sienne* par le bienheureux Raymond de Capoue avec la traduction latine du *Dialogue* de la même sainte et vingt-deux prières qu'on lui attribue. *Theologiæ mysticæ mirabilium scilicet et inscrutabilium operum Dei lucida demonstratio in libros duos distributa.*, Cologne, 1569, in-fol. D'après Quétif et Echard, cette édition ne contient pas la *Vie*. Probablement, il en est de même dans les éditions d'Ingolstadt, 1583, in-8°; Cologne, 1601, in-8°; Venise, 1611, in-8°, etc. En revanche, la *Vie* se trouve dans les *Acta sanctorum* des bollandistes, au 30 avril. C'est d'après le texte latin du *Dialogue* édité par dom Thierry, qu'ont été faites les traductions françaises, Paris, 1587, 1602, 1648, etc. — 8° En 1538, dom Thierry, publia les quatre livres *De bonitate divina*, ouvrage posthume de son ancien prieur, dom Pierre Bloemenvena. Dans la lettre dédicatoire et dans l'appendice, il raconte la vie de l'auteur, que Petrejus a reproduite dans sa *Bibliotheca Cartusiana*, p. 256-266. — 9° D. Thierry a écrit les lettres dédicatoires de la plupart des œuvres de Denys le Chartreux. Plusieurs d'entre elles se trouvent dans les appendices de l'histoire des chartreux de dom Benoît Tromby. La nouvelle édition des mêmes œuvres les a opportunément reproduites. — C'est aussi notre auteur qui composa les lettres dédicatoires des ouvrages de Lansperge intitulés : *Sermones concionesve in præcipuis anni festivitatibus*, Cologne, 1536, et *Insinuationum. divinæ pietatis libri quinque*, Cologne, 1536, in-8°.

Possevin; Petrejus, *Bibliotheca Cartus.*; Morozzo, *Theatrum chronol. S. Ord. Cartus.*; Hartzheim, *Biblioth. Coloniensis;* Le Vasseur, *Ephemerides Ord. Cart.*, t. III, p. 142-149; Tromby; Foppens; Mougel, *Denys le Chartreux*, 1896.

S. AUTORE.

LOIS. — Dans les cours de théologie, le traité des lois fait ordinairement suite au traité des actes humains dont la loi doit être la règle que la conscience appliquera.

Les philosophes moralistes ont beaucoup parlé des lois. Platon en a traité en douze livres que Cicéron a ramenés à trois. Bien qu'Aristote n'ait pas composé un ouvrage spécial sur les lois, il en a parlé beaucoup dans ses écrits, de même Sénèque, Plutarque et tant d'autres. Cependant, sauf quelques aperçus très beaux sur la loi éternelle et la loi naturelle, leurs œuvres exposent plutôt des principes de jurisprudence et ne traitent pas de la loi entendue comme elle sera définie plus loin. Ils ne parlent que des lois humaines en tant que susceptibles de maintenir la république et la cité dans la justice et la paix ; ils ne s'occupent que de l'honnêteté naturelle des actes, des vertus naturelles pratiquées pour atteindre une fin naturelle.

La morale évangélique donne à l'homme une autre fin qu'il doit atteindre en pratiquant des lois imposées directement ou indirectement par Dieu. Sur les données révélées, les écrivains ecclésiastiques ont travaillé : les Pères de l'Église, saint Augustin en particulier, ont exposé des vues très justes et très profondes, mais sans le souci de composer un traité coordonné.

Parmi les scolastiques, Alexandre de Halès († 1245) peut être considéré comme le premier initiateur du *Traité des lois*, saint Thomas l'a développé; son principal commentateur Cajetan († 1534), l'a longuement expliqué. On doit citer aussi Grégoire de Valencia, le t. III de la théologie de Salamanque, dont le traité *De bonitate et malitia actuum humanorum*, l. VI, a été composé par Dominique de Sainte-Thérèse. L'œuvre de Suarez († 1617) est très importante, non seulement à cause de son ampleur, mais aussi de la précision avec laquelle les questions sont étudiées. On ne peut ensuite se dispenser de citer Billuart († 1757) et surtout saint Alphonse de Liguori († 1787) qui, dans sa *Theologia moralis*, donne des principes importants relatifs à la loi éternelle, à son mode d'obligation, etc... Il sert de base à toutes les théologies modernes.

Les divisions seront les suivantes : I. Notion et espèces de loi. — II. La loi éternelle (col. 876). — III. La loi naturelle (col. 878). — IV. La loi divine positive (col. 887). — V. La loi ecclésiastique (col. 889). — VI. La loi civile (col. 899).

I. NOTION ET ESPÈCES DE LOIS. — 1° *Notion générale.* — Quelle que soit l'origine du mot loi : *legere*, comme le veut Varron, parce que la loi existait selon lui quand on l'avait lue au peuple pour la lui faire connaître; *legare*, donner mandat, selon Mommsen; *eligere, legere*, cueillir, choisir, comme le dit Cicéron, parce qu'elle *choisit* ce qui est mieux; *ligare*, selon saint Thomas parce qu'elle *lie*, qu'elle oblige à agir, tout le monde se représente la loi comme une règle qui dirige le mouvement de l'activité d'un être, qui lie par conséquent son action pour la conformer à un ordre déterminé.

Dieu, en réglant de toute éternité que le monde serait créé, en le créant dans le temps, ou mieux avec le temps, pour sa manifestation et sa glorification extérieure, a nécessairement voulu que l'ordre y régnât, ordre *matériel* pour les êtres non doués *d'intelligence*, ordre *moral* pour ceux à qui il a donné la liberté avec la raison. Il veut les conduire tous par des moyens conformes à leur nature; lois physiques de la gravitation, etc., pour les êtres matériels, lois d'ordre biologique pour les plantes qui ont la vie sans le mouvement, lois d'ordre physiologique pour les animaux qui jouissent de la vie et du mouvement. Ces êtres accomplissent leurs lois nécessairement et fatalement, *faciunt verbum ejus*, par le seul jeu de leurs puissances et fonctions matérielles

Mais, à côté et au-dessus de ces êtres, Dieu a créé deux séries d'êtres raisonnables — les anges et les

hommes — qui ne subissent pas seulement l'ordre dans lequel ils sont engagés, mais qui sont capables de coopérer à cet ordre pour le développer et le consommer par la *libre obéissance*, le libre choix de leur intelligence et de leur volonté. La première définition est celle de la loi improprement dite, il faut une autre définition de la loi qui s'adresse à des êtres conscients pour les aider à atteindre leur fin : *ordinare in finem ejus*, comme dit saint Thomas, Ia-IIæ, q. xc, a. 3. De là résulte pour eux une obligation *morale*.

Nous n'avons pas à nous occuper des anges que Dieu s'est bien associés dans le gouvernement de notre monde tant matériel que spirituel, mais seulement comme des *instruments* et non comme des *représentants* doués d'initiative et de puissance propre; les commandements portés par eux ne constituent pas pour nous un *droit angélique* distinct du *droit divin*.

Pour éviter toute confusion, écartons aussi les sens figurés ou partiels du mot loi s'appliquant à la nature humaine : 1. instinct et inclination qui porte à faire quelque chose : « Je vois dans mes membres, dit saint Paul, une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison. » Rom., vii, 22; 2. toute règle d'opération nécessaire ou libre, morale, artistique ou scientifique auxquelles on doit se conformer sans quoi il y a *faute* au sens large, mais non *péché*. Après cela, on appelle encore loi : 3. une chose qui arrive à tous : la mort est notre loi commune; 4. ce qui se produit habituellement, même quand il y a des exceptions : c'est une loi qu'on a à souffrir de s'être marié hors de sa condition; 5. le pouvoir, l'autorité, le gouvernement même illégitime; on dit : ranger les peuples sous sa loi; 6. l'obligation qui résulte d'un état, d'une condition : la loi conjugale; 7. la volonté arbitraire de quelqu'un : subir la loi d'un autre, être condamné à passer par ses caprices; 8. la règle de conduite qu'on s'est imposée à soi-même : se faire une loi de l'exactitude parfaite; 9. après cela on dit : lois de l'honneur, du devoir, lois d'amour où le sens s'écarte plus ou moins de la notion véritable.

2° *Définition*. — Avec saint Thomas, Ia-IIæ, q. xc, a. 4, on définit le plus souvent la loi : *Rationis ordinatio — ad bonum commune — ab eo qui curam habet communitatis — promulgata*. Quatre choses sont à expliquer :

1. *Rationis ordinatio*, ordonnance de la raison. — Les thomistes rapportent le mot *ordinatio* plus à la raison qu'à la volonté et le réfèrent à *ordo*, ordre établi, fixé, et disent : Bien que la loi soit vraiment un précepte, saint Thomas n'emploie pas le mot *ordinatio* dans le sens de précepte mais dans celui de *ordo*, ordre au sens passif, et cette habitude est conforme à l'usage de la langue latine dans laquelle *ordo*, *ordinatio* ne signifie pas précepte. Ce qu'il voit surtout dans la loi, c'est que l'ordre, *ordo*, est imposé, et cette direction indiquée par la loi consiste en deux choses : tendance vers la fin dernière et cela par des moyens proportionnés. Et, en effet, pour que les choses soient ordonnées, *ordinatæ*, il faut : *a*) qu'elles soient disposées vers leur fin. Ce qui arrive par hasard sans être dirigé vers une fin ou ce qui n'est pas fait sérieusement mais par manière de jeu, nous disons que cela n'est pas ordonné, *inordinatum*; *b*) que ce qui tend vers une fin doit être proportionné à cette fin, *Ratio eorum quæ sunt ad finem sumitur ex fine*, dit saint Thomas, Ia-IIæ, q. cii, a. 1, comme la raison d'être d'une scie, c'est d'être disposée de façon à scier.

D'autres, avec Suarez, *De legibus*, I, 12, voyant avant tout dans la loi un précepte, traduisent le mot *ordinatio* par ordonnance et font davantage ressortir la part de la volonté qui impose. Ils prétendent aussi traduire la pensée de saint Thomas et disent, ainsi Didiot, *Morale surnaturelle fondamentale*, n. 601, note 3. que le Maître a emprunté le mot à la Vulgate, Rom., xiii, 2, où il répond au grec διαταγή et signifie l'action par laquelle Dieu a fait l'ordre social, en établissant des puissances et des sujets. Le commentaire que le Docteur angélique donne de ce texte de saint Paul ne laisse selon eux, aucun doute sur la signification active de cette expression Cf. *In Epist. ad Rom.*, c. xiii, lect. 1. De même que Dieu a fait l'ordre social, les princes institués par l'*ordination* divine sont chargés de parfaire eux aussi l'ordre social en le défendant contre ses ennemis, en l'adaptant aux circonstances. Mais comment pourront-ils le faire? Par des *ordres*, par des *ordonnances* soit transitoires comme des préceptes, soit durables comme des lois. Suarez dira : *Lex est commune præceptum, justum ac stabile, sufficienter promulgatum*, *De legibus*, I, 12, donnant ainsi une part prépondérante à la volonté sur la raison, mais si, pour ses disciples, l'essence de la loi est dans la volonté, elle suppose toujours l'exercice d'une raison droite.

L'essentiel, c'est que la loi soit un ordonnancement, une coordination, une *ordonnance*, comme disaient nos anciens rois, une *ordinatio*, comme dit le Docteur angélique. Quelle que soit la traduction qu'on adopte, il faut voir dans la loi avec le P. Castelein, *Morale*, 1904, p. 389, une *ordonnance efficace de la raison*, un ordre de la volonté, issu primitivement de la raison comme règle de cette volonté. Qu'on y voie d'abord un *ordo* conçu par la raison, ensuite par la volonté, ou d'abord une *volonté* conforme au bien que la raison approuve, la part des deux facultés est très grande, leur action nécessaire, car la loi n'est pas seulement d'une part dans la raison qui *juge* que telle loi est nécessaire, ni dans la volonté *seule* qui impose en dehors de toute raison, mais dans les deux réunies. Il est à remarquer que l'ordre se transmet de deux façons ; l'une où la part de raison paraît plus grande : Vous avez ceci à faire; l'autre où celle de la raison n'est pas indiquée, mais seulement celle de la volonté : Faites cela.

2. *Ad bonum commune*. — La fin des créatures étant leur bien, ce bien ne peut être autre que le bien en général, le bien conforme à leur nature, c'est-à-dire Dieu connu, aimé, glorifié, et plus tard possédé. L'ordre réel que poursuit la loi n'existe que pour le bien et à cause du bien; il faut donc que cette ordonnance soit en vue du bien. Ce qui doit servir à connaître ce bien, c'est avant tout la raison; on n'ajoute donc pas beaucoup en disant que la loi issue de la raison doit être en vue du bien, et saint Thomas est bien inspiré quand il écrit que la loi est dans son essence un acte de l'intelligence et non de la volonté. Si la volonté du prince était opposée au bien, *magis esset iniquitas quam lex*. Ia-IIæ, q. xc, a. 1, ad 3um.

Ce bien est le *bien commun*, non celui d'une partie, non celui d'une communauté religieuse dans l'Église, d'une secte, d'une association quelconque, mais d'une société complète comme l'Église, comme la société française, etc.; autrement, la loi s'appellerait précepte. Et, en effet, comme le dit saint Thomas, *Lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum ex eo quod est regula et mensura*. *Ibid.*, a. 2. Or, le principe qui doit diriger ou mieux inspirer les actes, c'est l'ordre, la fin ultime en quoi consiste le bonheur, et la loi seule peut le procurer. Les lois particulières et les préceptes ne participent à la nature de la loi que dans la mesure où elles sont pour le bien commun, bien spirituel ou temporel. Remarquons toutefois que ce qui est prescrit en vue du prince ou de quelques-uns peut être pour le bien commun. C'est à la sociologie qu'il appartient de déterminer en détail quel est ce bien commun. Est juste, en général, ce qui fait et conserve le bonheur de la société et des individus, soit *principaliter* comme les vertus, soit *ins-*

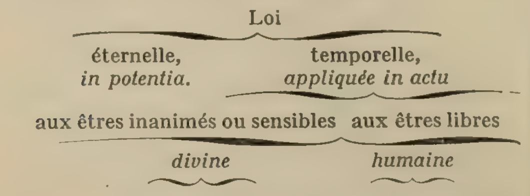
trumentaliter comme les richesses et autres biens extérieurs. On peut même supposer qu'une loi procure le bien commun indépendamment de la volonté du législateur; elle est cependant une loi.

3. *Ab eo qui curam habet communitatis.* — Comme la loi existe pour le bien commun, c'est à celui qui a la charge de la multitude ou à la multitude elle-même de procurer ce bien commun, car en tout, dit saint Thomas, il appartient de diriger les choses vers leur fin à celui dont c'est la fin propre, *ibid.*, a. 3; mais, puisque la loi doit conduire à la vertu et, par conséquent, contrarier les penchants mauvais de la nature humaine, il faut qu'elle ait une force coactive. Or le particulier ne peut pas l'exercer, la multitude ne peut le faire que par son représentant, donc Dieu seul peut faire des lois et, avec lui, ceux à qui il a confié la puissance de régir la société.

4. *Promulgata.* — Il faut que la loi soit intimée aux inférieurs par le législateur, puisque l'obligation morale qui en résulte provient de la volonté efficace du législateur d'obliger ses sujets et que la volonté ne peut être efficace si elle n'est pas exprimée par un moyen suffisant. On discute la question de savoir si la promulgation est de l'essence de la loi, en sorte que la loi ne puisse se concevoir tant qu'elle n'est que dans la volonté non manifestée du législateur. Billuart, diss. I, a. 3, dit qu'il y a plutôt là une question de mots et qu'on peut considérer la loi *in actu primo* non promulguée encore, mais apte en elle-même à diriger et obliger sans obliger encore, ou *in actu secundo* promulguée, et alors elle oblige et dirige en fait. On doit au moins la considérer comme une condition absolue de la valeur de la loi, car la loi est « la règle et la mesure des actes ». Ia-IIæ, q. xc, a. 4. Il faut donc que cette mesure soit appliquée à l'acte; elle ne peut l'être que par la promulgation : *Leges instituuntur cum promulgantur. Codex juris canonici*, can. 8.

Ce qui ne veut pas dire que, pour avoir force de loi, elle doive être connue, il suffit qu'elle *puisse* être connue. Celui qui l'ignore sans qu'il y ait de sa faute ne pèche pas s'il y manque; mais, comme en droit civil, nul n'est censé ignorer la loi, il pourra être condamné et obligé, même en conscience, à accomplir la peine, et cela pour le bien commun. S'il s'agit d'une loi qui invalide un acte, l'ignorance invincible ne pourra empêcher que l'acte ne soit nul, v. g. un mariage clandestin. Une loi qu'on ignore a donc quelque valeur.

3° *Diverses espèces de loi.* — On peut distinguer les lois : 1. *D'après leur origine.* — La loi est éternelle, existant de toute éternité ou temporelle, faite dans le temps. Elle est naturelle, si l'obligation qu'elle impose dépend de la nature des choses, positive, si cette obligation dépend de la volonté positive et libre du législateur. La loi positive est divine si elle est portée directement par Dieu, ou humaine, portée par l'homme au nom de Dieu, ecclésiastique ou civile. Le schéma suivant rendra les distinctions plus claires :



Les autres divisions appartiennent à la science juridique, non à la théologie.

2. *D'après leurs effets.* — Les lois commandent, défendent ou permettent, enfin elles punissent. Et en effet, dit saint Thomas, Ia-IIæ, q. xcii, a. 2, « il y a trois différences dans les actes humains : 1. les uns sont bons en eux-mêmes, comme les actes de vertu, et la loi les commande; 2. d'autres sont mauvais en eux-mêmes, ce sont les actes vicieux, la loi les défend; 3. d'autres sont indifférents par eux-mêmes, la loi les permet; 4. comme la loi doit se faire obéir, il faut qu'elle inspire la crainte, son effet est aussi de punir. »

3. *D'après la forme sous laquelle elles sont énoncées.* — La loi est *négative* quand elle défend; elle le fait, comme on dit, *Semper et pro semper*, toujours et sans dispense possible; il est toujours défendu de mentir; elle est *affirmative* quand elle ordonne un acte, elle peut souffrir dispense. La loi négative est *prohibante* quand elle se contente de défendre l'acte en lui gardant sa validité (mariage après vœu simple); *prohibante et irritante* à la fois quand l'acte contraire est déclaré nul (mariage après vœu solennel).

II. La loi éternelle. — 1° *Notion.* — S'il n'y a de loi que celle qui est conforme à la raison divine : *tota communitas universi gubernatur ratione divina*, dit Saint Thomas, Ia-IIæ, q. xci, a. 1, il faut admettre une loi qui existe de toute éternité, *quia ratio divina nihil concipit ex tempore, sed habet æternum conceptum... inde est, quod hujusmodi legem oportet dicere æternam.* Avec lui, nous pouvons définir la loi éternelle : *Ratio divinæ sapientiæ secundum quod est directiva omnium actuum et motionum. Ibid.* Saint Augustin avait déjà dit dans le même sens : *Lex æterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens et perturbari vetans. Contra Faustum*, l. XXII, c. xxvii, *P. L.*, t. xlii, col. 418. Cicéron, en montrant que les lois ne viennent pas des hommes, mais de Dieu, la définit aussi très bien : *Æternum quiddam quod universum mundum regeret, imperandi prohibendique sapientia. Ita principem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut agentis aut vetantis Dei ex quo illa lex quam dii humano generi dederunt recte est laudata... Erat enim ratio profecta a rerum natura... Orta est autem simul cum mente divina. Quamobrem lex vera atque princeps apta ad jubendum et ad vetandum ratio est recta Summi Jovis. De legibus*, l. II, c. iv.

C'est elle que décrit à grands traits la sainte Écriture sous le nom de raison et de sagesse divine quand elle dit : « Lorsque Dieu posa les fondements de la terre, j'étais à l'œuvre auprès de lui. » Prov., ix, 29. « La sagesse atteint avec force d'une extrémité du monde à l'autre et dispose tout avec douceur. » Sap., viii, 1. Lire aussi à ce point de vue : Job, xxxviii, xxxix; Prov., viii-ix; Sap., vi-xii; dans le psaume cxviii, il est davantage question de la loi divine positive. Cf. Corluy, *La sagesse dans l'Ancien Testament*, *Congrès scient. catholique*, 1888, t. i, p. 61-91.

Dieu voulant créer des êtres, les uns matériels ou sensibles, les autres doués de raison, a dû vouloir aussi, en raison de son infinie *sagesse*, que chacun d'eux fût dirigé vers la fin suprême de la création par des actes conformes à sa nature. Cette volonté, restée en puissance jusqu'à la création effective, et devenue *volonté absolue* le jour où les êtres ont été créés, règle l'ordre de la nature nécessitée à agir, l'homme y est soumis comme les autres êtres dans sa partie matérielle et sensible.

En raison de sa *sainteté* infinie, Dieu aime d'un amour parfait la liberté humaine bien réglée et constituant par des actes conformes à sa fin la glorification de ses attributs. Cet amour et cette sainteté devaient naturellement produire en Dieu la volonté réelle, efficace et immuable, de voir inviolablement gardé l'ordre moral qui règle la liberté humaine, pour que l'être raisonnable fasse lui-même sa félicité ou son malheur, en poursuivant ou ne poursuivant pas sa fin véritable. Cette volonté *éternelle* et *efficace* de voir

inviolablement gardé l'ordre moral est la loi éternelle en tant que s'adressant aux êtres doués de volonté libre. Elle existe en puissance sans promulgation jusqu'à la création du premier homme, elle est promulguée par la loi naturelle dont elle est comme la source, comme elle l'est de toutes les autres lois qui, pour être de vraies lois, doivent se ramener à la loi éternelle.

Elle est donc : 1. la cause *exemplaire* de toutes les autres, la première règle sur laquelle elles se modèlent : *Cum omnia quæ divinæ providentiæ subduntur a lege æterna regulentur et mensurentur*, Ia-IIæ, q. XCI, a. 2; 2. leur cause *efficiente*. C'est Dieu qui fait les lois par l'intermédiaire du législateur : *Non est enim potestas nisi a Deo; quæ autem sunt, a Deo ordinata sunt.* Rom., XIII, 1. C'est évident pour la loi divine : Dieu lui-même et lui seul la conçoit, la veut, la promulgue; pour les lois humaines, une volonté procédant de Dieu, mais distincte de lui les conçoit, les veut, les promulgue; 3. leur cause *dirigeante*, pour indiquer au législateur quelles lois doivent être faites, dans quelles circonstances : *Per me reges regnant et legum conditores justa decernunt.* Prov., VIII, 15. *In temporali lege*, dit saint Augustin, *nihil est justum ac legitimum quod non ex hac æterna sibi homines derivarint. De libero arbitrio*, l. I, c. VI, n. 15. *P. L.*, t. XXXII, col. 1229.

Elle est donc plus que l'idée divine, exemplaire des choses à faire ou à créer; la loi éternelle est l'ordre, *ordo*, des choses à gouverner, ou lui imposant la nécessité comme dans les choses matérielles, ou une obligation morale comme dans les créatures intelligentes. Supposé que Dieu n'eût point résolu de créer, il eût été nécessaire d'une *nécessité spéculative* que les enfants honorassent leurs parents; le jour où l'existence du monde est décrétée, cette nécessité devient d'ordre pratique, elle est la loi éternelle (*idea, exemplar*); elle devient tout à fait pratique le jour où il y a des parents et des enfants (loi naturelle).

2° *Existence.*— Elle est en relation avec les dogmes de la Création dont elle dépend et de la Providence (voir ces mots) qui en est une conséquence : *In Deo lex æterna non est providentia sed providentiæ quasi principium.* S. Thomas, *De verit.*, q. V, a. 1, ad 6um. La Providence prévoit en détail les choses contingentes, son acte se rattache à la loi éternelle, comme le cours de la délibération et l'acte de décision se rattachent à leurs principes indémontrables : *Convenienter legi æternæ attribuitur actus providentiæ; sicut et omnis effectus demonstrationis principiis indemonstrabilibus attribuitur.* S. Thomas, *Ibid.*

Les uns admettent avec saint Thomas qu'elle est une loi véritable, qu'elle est suffisamment promulguée pour mériter ce nom : *Promulgatio fit et verbo et scripto et utroque modo lex æterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis quia et Verbum divinum est æternum et scriptura libri vitæ est æterna; sed ex parte creaturæ aut inspicientis non potest esse promulgatio æterna.* Ia-IIæ, q. XCI, a. 1, ad 2um.

D'autres, après Suarez..., Didiot, Tanquerey, Castelein, etc., ne consentent à y voir qu'une loi *lato sensu* parce que : 1. les êtres privés de raison lui sont soumis et aucune créature privée de raison n'est susceptible de recevoir une loi proprement dite; 2. parce qu'il y manque une communauté à qui s'adresser, par conséquent la promulgation. L'adage *leges instituuntur cum promulgantur* est vrai de la loi éternelle comme des autres lois. Tanquerey ne voit dans la promulgation faite par le Verbe divin et le livre de vie écrit de toute éternité, dont parle saint Thomas, qu'une manière de parler métaphorique. Il faut du moins reconnaître avec Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 280, que, si elle est complète dans sa cause qui est Dieu (*causaliter*), elle ne l'est pas dans son terme (*terminative*) puisque ce terme n'existe pas encore et avec le P. Castelein, p. 390, qu' « une loi réelle et effective apparaît à la raison comme un acte de gouvernement et de juridiction. Or tout gouvernement ou toute juridiction suppose des subordonnés. Donc la loi éternelle n'est devenue en Dieu loi réelle et effective que par la libre décision qu'a prise Dieu de se créer des sujets ».

III. La loi naturelle. — 1° *Notion.* — Les êtres sans raison sont régis par la loi éternelle mise en acte dans la création; la loi naturelle ne s'adresse qu'aux êtres doués de volonté libre, c'est pour cela qu'on peut la définir avec saint Thomas : *Participatio legis æternæ in rationali creatura.* Ia-IIæ, q. XCIV, a. 2, ou plus explicitement : « l'ordonnance divine de la créature raisonnable vers sa fin dernière, gravée dans la nature humaine et aperçue par la lumière de la raison. » Elle est donc divine, puisqu'elle est voulue et promulguée directement par Dieu, mais on l'appelle naturelle, en opposition à la loi positive, parce qu'elle n'est pas écrite par des lettres visibles à des yeux humains. Son nom complet serait loi divine naturelle.

Elle est vraiment une loi naturelle : 1. parce qu'elle n'impose que des choses qui sont dans la nature humaine raisonnable, commandées parce qu'elles sont bonnes en elles-mêmes, défendues parce qu'elles sont mauvaises en elles-mêmes, blasphème, mensonsonge, etc... La loi positive, comme telle, impose des actes devenus nécessaires non point à cause de la nature des choses, mais à cause de la volonté de Dieu qui les impose; ils sont bons parce qu'ils sont commandés; — 2. parce qu'elle est connue par la lumière intérieure de notre raison indépendamment de toute science acquise, de toute loi positive.

Pour l'analyser davantage, disons : 1. qu'elle n'est pas seulement un acte de l'intelligence divine qui voit l'ordre moral à réaliser par une volonté libre. « Dieu n'est pas seulement un *docteur* de moralité exposant un système moral très beau, très élevé, très avantageux. Il n'est pas seulement un *prédicateur* de moralité recommandant une morale sublime... Il est véritablement un *auteur* de moralité, auteur par création, auteur par commandement. » Didiot, *Morale surnaturelle fondamentale*, p. 592. — 2. Elle n'est pas la seule volonté libre de Dieu comme prétendent les *nominalistes*. Étant donnée la nature de l'homme tel qu'il l'avait créée, Dieu n'était plus libre de permettre ce qui est contraire à cette nature. — 3. Elle n'est pas non plus un impératif catégorique de la raison autonome, car notre raison dépend toujours de celle de Dieu qui la régit. — 4. Elle n'est pas proprement un *habitus* de l'âme, car l'*habitus* est un principe d'action, la loi naturelle est plutôt quelque chose placé dans notre âme par la raison, *aliquid per rationem constitutum*, Ia-IIæ, q. XCIV, a. 1, elle est l'œuvre de la raison, elle en est un effet.

La promulgation s'est faite au moment de la création; jusque-là, il y avait projet de loi, si l'on peut dire, mais projet ne liant personne, puisque Dieu seul existait et que Dieu ne peut pas être obligé, lié au sens rigoureux du mot. Quand Dieu créa les hommes capables de connaître la moralité, il leur notifia qu'il est la fin suprême en face de laquelle tout être créé n'est que moyen et que la fonction essentielle du moyen est de tendre à la fin. Cette promulgation initiale se continue par l'acte divin créateur des âmes, et par l'acte de la génération qui produit les corps. Le moment où chaque homme, arrivant à l'usage de sa raison, reconnaît qu'il a une fin, comme il a une cause efficiente qui est Dieu dont il dépend toujours, est celui de l'intimation individuelle qui applique à chacun la promulgation générale.

2° *Existence.* — Que l'homme possède cette loi morale, appelée justement naturelle parce que Dieu la met dans notre âme en nous créant et qu'elle peut être connue par la raison seule sans le secours de la révélation, c'est ce qui résulte de l'enseignement de la sainte Écriture, de l'étude de la conscience, fortifiée par un grand nombre de témoignages.

1. Lorsque saint Paul, Rom., II, 14-16, parle des païens qui ne connaissent pas la Loi mosaïque, il dit d'eux « qu'ils accomplissent *naturellement* ce que la Loi commande; n'ayant pas la Loi, ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes; ils montrent que ce que la Loi ordonne *est écrit dans leurs cœurs*, etc.; » il suppose clairement l'existence dans tous les hommes de cette lumière morale naturelle.

2. Dieu se devait à lui-même et devait aux êtres qu'il créait libres de les conduire sans violenter leur liberté, par conséquent par un principe intérieur devant lequel ils se trouveraient responsables. Or « la conscience se révèle de fait et d'une manière claire et invincible pour tous, non seulement comme interprète de maximes morales qui plaisent à la raison, mais comme *interprète de règles absolues et souveraines* qui, au nom de l'autorité divine, s'imposent à la volonté ». Castelein, *Morale*, p. 391. Cela ne peut s'expliquer par le fait d'une révélation primitive qui, là où elle s'est conservée, a subi trop d'altérations, ni par la raison humaine toute seule, incapable de savoir sans erreur quel est son bien. Il faut donc recourir à une *transmission* directe de la raison et de la volonté divine à la nature humaine, à une *transcription*, comme dit saint Augustin, faite dans les âmes humaines, de la loi éternelle même. Qu'elle le veuille ou qu'elle ne le veuille pas, la saine raison humaine trouve en elle quelque chose de plus fort, de plus élevé qu'elle, un impératif auquel elle peut désobéir, mais qu'elle ne peut nier : « Tu dois faire ceci, éviter cela. »

3. La preuve par le témoignage est plus complexe, parce que la plupart des peuples ont manqué à quelque point grave de la loi naturelle : sacrifices humains, etc. Mais si l'on interroge avec sincérité l'histoire de l'humanité, on est forcé de reconnaître que, malgré les erreurs et les superstitions qui ont obscurci la conscience humaine, le plus grand nombre d'entre les principaux devoirs religieux, moraux et sociaux ont été reconnus par les peuples et dans les pays les plus différents. C'est une preuve suffisante pour admettre qu'une loi divine naturelle a été déposée dans le cœur de tous les hommes.

En tout cas, les témoignages écrits sont en faveur de l'existence de cette loi. Nous ne citons que pour mémoire quelques-uns des Pères de l'Église, leur témoignage se confond avec celui de la révélation. Tertullien se réfère en effet au texte de saint Paul quand il dit : *Quæris igitur legem ? habes communem istam in publico mundi, in naturalibus tabulis ad quas et Apostolus solet provocare. De corona*, *P. L.*, t. II, col. 83. Saint Ambroise la décrit avec complaisance : *Ea igitur lex non scribitur, sed innascitur; nec aliqua percipitur lectione, sed profluo quodam naturæ fonte in singulis exprimitur. Epist.*, LXXIII, n. 3, *P. L.*, t. XVI, col. 1251. Ce qu'en ont écrit les païens nous intéresse plus ici, est même plus concluant pour nous.

L'Antigone de Sophocle traduit la pensée de l'antiquité quand, amenée devant Créon dont elle a bravé les ordres en donnant la sépulture à son frère Polynice, elle lui dit : « Je n'ai pas cru que tes édits, émanés d'un mortel, eussent la puissance d'annuler les lois *non écrites*, mais immuables des dieux. Ces lois, ce n'est pas hier qu'elles ont été promulguées, elles sont en vigueur de tout temps et nul ne sait quand elles furent données. » *Antigone*, v. 446-460. Voir aussi *Œdipe-roi*, v. 863-871. « De ces lois, l'Olympe seul est le père, ce n'est pas l'homme qui les a faites...» Platon, si porté cependant à donner trop de droits à l'État, fit parler ainsi Socrate devant ses juges : « Si vouz disiez : Socrate, nous te renvoyons absous, mais c'est à condition que tu cesseras de philosopher,... je vous répondrais sans balancer : Athéniens, je vous honore et je vous aime, mais j'obéirai aux dieux plutôt qu'à vous. » *Apologie de Socrate.* On retrouve la même pensée exposée çà et là dans la *République* et le *Gorgias*. Dans le texte cité plus haut, Cicéron fait dépendre la loi naturelle de la loi éternelle : *Hanc video*, dit-il, *sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominis ingentis excogitatam nec scitum aliquod esse populorum se dæternum quiddam. De legibus*, l. II, c. IV. Il la décrit avec complaisance dans le *Pro Milone*, IV, 10. *Est enim hæc non scripta, sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus; ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus.* Voir aussi XI[e] *Philippique*, XII, et un fragment cité par Lactance : *Instit. divin.*, l. VI, c. VIII, *P. L.*, t. VI, col. 660, 661 : *Est quidem vera lex, naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna... Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec vero aut per Senatum, aut per populum solvi hac lege possumus. Neque est quærendus explanator, aut interpres ejus alius. Neque erit alia lex Romæ, alia Athenis, alia nunc, alia posthac : sed et omnes gentes, et omni tempore, una lex et sempiterna et immutabilis continebit.*

3° *Objet.* — La loi naturelle a pour objet tout ce qui est bon en soi, *præceptum quia bonum*, dans nos devoirs envers Dieu, envers le prochain, envers nous-mêmes. Ces devoirs trouvent leur expression :

1. *Dans des principes tout à fait universels*, comme celui-ci : il faut faire le bien et éviter le mal, que saint Thomas dit être le premier de tous. I[a]-II[æ], q. XCIV, a. 2. En effet, comme la notion de l'être est la première de toutes, qu'elle est incluse dans toutes les autres, la notion de bien est la première dans l'ordre pratique, elle est incluse dans toutes les autres notions d'ordre pratique. Ce principe comprend tous les biens naturellement connus comme biens humains, il a l'avantage : *a*) de n'être réductible à aucun autre; *b*) d'être tout à fait universel, puisqu'il est l'expression commune de tous les préceptes; *c*) très simple et par conséquent intelligible à tous; *d*) raison implicite des autres qui sont variés quant à la matière et quant à la forme. On l'exprime quelquefois autrement : Il faut aimer le souverain bien; il faut vivre conformément à la droite raison; ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qui te soit fait à toi-même. Mais ces formules, vraies et universelles aussi, exigent déjà pour être comprises un peu plus de réflexion. D'autres sont intéressantes et méritent d'être citées : Vivez conformément à la nature humaine considérée dans toutes ses relations essentielles; — celle-ci qu'on peut rapporter à saint Augustin : « Aimez Dieu comme une fin et tout le reste pour lui. » *Sermo de disciplina christiana*, 3, 5, 6, *P. L.*, t. XL, col. 670. Cette autre, plus explicite encore : Faites resplendir dans vos actions libres l'image d'un Dieu absolument saint imprimée en vous sous la forme d'une nature raisonnable. Carl Æger, *Moralphilosophie*, 1873, p. 63 sq. Ou bien celle-ci : Gardez l'ordre conforme à votre nature raisonnable comme étant divinement saint. Meyer, *Institutiones juris naturalis*, t. I, n. 284. Plus ou moins parfaites et complètes en elles-mêmes, plus scientifiques aussi, elles ne sont pas assez simples pour être facilement comprises. Les formules : Observer l'ordre, agir selon la raison, agir selon la vertu, sont suffisantes et ont le même sens.

2. *Dans des préceptes généraux* qui en découlent immédiatement par un raisonnement facile à faire, comme celui-ci : Honorez votre père et votre mère. Le Décalogue, sauf la fixation au jour du sabbat du repos liturgique, en est l'expression claire et solennelle donnée par Dieu lui-même.

3. *Dans des préceptes plus particuliers*, conclusions des autres qu'on ne peut déduire que par une patiente étude et par des raisonnements qu'il est difficile de faire sans se tromper, par exemple : on ne doit pas, dans une société bien réglée, se faire justice à soi-même. Que permet le droit de légitime défense ? Les conclusions dernières sont bien contenues dans les principes de la loi naturelle, mais ceux qui n'ont pas suffisamment étudié ne peuvent le voir sans crainte d'erreur; il faut le plus souvent que des lois positives les rendent plus claires et plus certaines.

4° *Caractère immuable*. — En thèse générale, les principes de la loi naturelle sont immuables et sans dispense :

1. *Immuables*. — La nature humaine étant restée la même dans son fonds depuis Adam avec ses facultés de sensibilité, d'intelligence, de volonté, ne variant que superficiellement selon le degré de civilisation, le climat, etc..., est et sera toujours régie par les mêmes principes. La différence, qui paraît d'abord très grande, est en réalité plus apparente que réelle, les mêmes lois la régissent, ce qui n'empêche pas quelques changements eux aussi apparents : *a*) d'abord des lois positives ont été ajoutées, la possibilité n'est donc pas en question; *b*) il y a eu des changements plus profonds, non pas que la loi naturelle puisse cesser d'exister, être abrogée en tout ou en partie, mais dans ce sens que tel acte obligatoire cesse pour une raison particulière d'être la matière et l'objet de la loi. Saint Thomas, Ia-IIæ, q. XCIV, a. 4, donne l'exemple du dépôt qu'on doit rendre à moins que celui qui l'a confié ne veuille s'en servir contre sa patrie. Il y a plus, et les théologiens distinguent les principes premiers absolument immuables parce que sans eux l'ordre moral est impossible : le blasphème, le meurtre d'un innocent, le faux témoignage sont et seront toujours défendus; les principes secondaires, très utiles aussi, considérés même comme nécessaires, en ce sens que l'ordre moral ne peut subsister, est du moins très compromis, si leur violation est générale; si elle n'est que transitoire et assez rare, l'ordre peut continuer de durer, avec une certaine difficulté toutefois. Dieu lui-même, *ad duritiam cordis* il est vrai, toléra pour un temps le divorce, tout à fait aboli par la loi évangélique.

2. *Sans dispense*. — La question est si complexe que des théologiens de valeur, comme Gerson, voir ce mot, t. VI, col. 1312, Pierre d'Ailly, voir le mot AILLY, t. I, col. 651, ont admis que Dieu pouvait dispenser de tous les préceptes de la loi naturelle; cela était conforme au *nominalisme* d'Ockam; Duns Scot admet que les commandements de la seconde table, au lieu d'être imposés par la loi naturelle, ont seulement une très grande conformité avec ses invariables et nécessaires principes, et que Dieu peut en dispenser. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXVII. Voir la réfutation dans Cajetan, *In Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. C, a. 8. D'après Billuart, qui traite longuement cette question, Diss. II, art. 4, on ne peut admettre aucune dispense même indirecte dans les principes premiers. Dans les principes secondaires, il ne peut y avoir de dispense proprement dite, c'est-à-dire qu'il ne peut y avoir abrogation de la loi ou de l'obligation qu'elle impose par celui qui détient le pouvoir, législateur ou supérieur, tant que la matière de la loi reste la même : *Præcepta decalogi mutari per dispensationem non possunt*, dit saint Thomas, q. C, a. 8. *Negaret seipsum, si ordinem suæ justitiæ auferret cum ipse sit sua justitia; et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum, vel non subdi ordini justitiæ ejus, etiam in his, secundum quæ homines ad invicem ordinantur.* Dieu lui-même ne peut suspendre, ne serait-ce que pour un instant, les obligations résultant des rapports qui relient le fini à l'infini, la créature au créateur, le moyen à la fin suprême, l'homme à ses parents et à sa famille, le citoyen à son peuple, le prochain à son prochain; il ne peut autoriser personne à être injuste ou imprudent, lâche ou intempérant, parce qu'il ne peut permettre des actes destructifs de la moralité, individuelle, familiale ou sociale.

Mais, dans les principes secondaires, il peut y avoir dispense improprement dite, en ce sens que le législateur ou un autre peut changer la matière de la loi qui cesse ainsi d'être comprise sous la loi. La dispense proprement dite est faite par le législateur comme tel ou par le supérieur comme son remplaçant. La dispense improprement dite est faite par le propriétaire, maître de la matière de la loi, qu'il soit ou non législateur. Ainsi, disent les anciens exégètes, lorsque Dieu permit aux Israélites d'emporter les richesses des Égyptiens, il ne dispensa point de la loi qui interdit le vol, il agit comme propriétaire de tous biens et, pour le bien public, comme compensation, il en fit le transfert. La dispense proprement dite a son effet sur la loi qui cesse d'obliger; la dispense improprement dite a son effet sur la matière. Après une dispense proprement dite, du jeûne par exemple, on peut être dispensé à tout jamais; après une dispense improprement dite, on est toujours tenu par la loi qui défend de voler, ordonne de payer ses dettes, de rendre un dépôt. Les exemples de violation apparente de la loi naturelle qu'on rencontre dans la Bible ou dans l'histoire de l'Église, ont été expliqués par cette distinction : ou bien, ils constituent des exceptions aux *conclusions* dérivées du droit naturel, mais non à celui-ci; ou bien, il a pu survenir dans les personnes, les choses, les circonstances relevant de ces principes, des changements considérables par suite desquels elles n'en relevaient plus; ou bien il s'agissait d'une loi positive issue d'une loi naturelle, mais non du droit naturel lui-même. Ainsi, dans le fait des enfants d'Adam s'épousant entre eux, on a cru voir une dispense du droit naturel, alors qu'il s'agissait d'une exception, très justifiée du reste, à un droit positif. Dans le cas de la polygamie permise aux anciens patriarches, les uns ont vu une exception à la loi positive, très importante, il est vrai, de l'unité dans le mariage, et cela en vue du bien commun pour la propagation plus rapide du genre humain par des familles fidèles; tandis que d'autres disent que Dieu, maître des corps comme des biens, avait donné aux patriarches pouvoir sur plusieurs femmes au lieu de le donner sur une seule. Si les Juifs ont donné quelquefois *le libellum repudii*, il semble bien qu'ils n'en eurent jamais le droit abolu, mais que Dieu le toléra seulement *ad duritiam cordis*. Matth., XIX, 8, pour éviter de plus grands maux.

Le serment, le vœu obligent devant le droit naturel puisqu'on doit fidélité à la parole donnée, et qu'on ne peut prendre Dieu à témoin d'une parole contraire à la vérité, et cependant l'Église en dispense, comme elle invalide le *matrimonium ratum sed non consummatum* : il s'agit ici non de *prescriptions formelles* du droit naturel, mais de *conséquences* émanées de lui et promulguées seulement par le droit positif. Car le droit naturel ne statue pas que vœux et promesses sont irrévocables, aussi bien quand ils sont au détriment que quand ils sont à l'avantage de ceux qui les ont faits. C'est le droit *positif*, ecclésiastique surtout,

qui proclame l'inviolabilité des vœux, des serments, des mariages etc., dont l'obligation peut être contrebalancée par de très graves raisons d'intérêt général ou particulier, reconnues par le droit naturel lui-même. Pour les différentes réponses que faisaient les scolastiques à ces difficultés, voir Ballerinit-Palmieri, *Opus theologicum morale*, t. I, p. 377-385.

Sans doute on est embarrassé pour dire si tel principe appartient au droit naturel premier ou secondaire, s'il peut y avoir dans tel cas dispense improprement dite. On ne peut que donner ici une réponse générale, chaque question doit être étudiée en particulier. Il y faut de la science, de la prudence pour juger, interpréter; c'est une question de savoir pour discerner, et non d'autorité pour dispenser.

5° *Sujet de la loi naturelle.* — En parlant du sujet de la loi naturelle après avoir parlé de son objet, nous n'avons pas l'intention d'établir une différence réelle entre le contenant, élément subjectif de la loi, et le contenu objectif; en ce sens le sujet et l'objet se confondent, la loi naturelle est notre raison même. La question est celle-ci : quels sont les êtres soumis à la loi naturelle ?

Tout homme actuellement doué de l'usage de la raison est soumis à la loi naturelle parce que : 1. cette loi est la loi éternelle qui oblige tous les êtres, transcrite pour la nature raisonnable; 2. elle est une propriété de l'humanité : par conséquent, personne d'effectivement raisonnable ne peut s'y soustraire.

Les enfants, les fous, qui possèdent la raison en principe, y sont soumis en principe, *in actu primo*; mais, comme ils n'en ont pas connaissance, et qu'ils ne peuvent prendre conscience de l'obligation morale, ils ne pèchent pas en la violant, on dit qu'ils n'y sont pas tenus *in actu secundo*. Seulement, comme l'acte qu'ils pourraient accomplir en la violant est matériellement mauvais et qu'ils y sont soumis *in actu primo*, on ne doit jamais les porter à accomplir les actes qu'elle défend : blasphémer, mentir etc., il faut même les empêcher autant qu'on le peut.

En fait, la question revient donc à celle-ci : quelles sont les données de la loi naturelle qui sont connues immédiatement? Voici ce que l'on peut dire ici de plus général :

1. Les principes premiers et tout à fait universels ne peuvent être ignorés par l'adulte qui jouit de sa raison. Cela est évident; celui qui les nierait ressemblerait à celui qui, sachant ce que veut dire tout et ce que veut dire partie, n'arriverait pas à admettre que le tout est plus grand que la partie; on pourrait douter s'il a l'usage de sa raison; de même, celui qui sait ce que veut dire bien et mal doit chercher l'un, éviter l'autre.

2. Les conclusions immédiates ne peuvent être ignorées longtemps et invinciblement par celui qui a la raison suffisamment développée : on doit respecter ses parents, éviter le meurtre, etc. Cette connaissance est naturelle, elle ne vient point d'une révélation; il faut donc qu'elle se trouve dans une nature non déformée. Il arrive toutefois, dit saint Thomas, que : *aliqui habent depravatam rationem ex passione sua seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturæ; sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, ut refert Julius Cæsar, in libro De bello gallico.* Iª IIæ, q. XCIV, a. 4. Ainsi, saint Augustin raconte le fait d'une femme qui, avec la permission et même sur l'ordre de son mari, se donna à un autre pour obtenir la somme d'argent à l'aide de laquelle elle pourrait le délivrer de la captivité et de la mort et il conclut : *Nullo modo judicaverant sub istis circumstantiis actum illum esse adulterium. De sermone Dom. in monte*, l. I, c. XVI, n. 50, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1254. Mais, en général, les applications qui ont pour objet la connaissance de nos devoirs généraux à l'égard de Dieu, du prochain, de nous-mêmes jettent dans la raison privée assez de lumière pour qu'il ne puisse y avoir là-desssus ni erreur, ni doute invincible pour l'ensemble des hommes; l'étude des premiers principes révèle des arguments clairs, concluants qui les justifient.

3. A mesure qu'elles s'éloignent des premiers principes, les applications de la loi naturelle s'obscurcissent rapidement. Il y a de cela beaucoup de raisons : les unes viennent du sujet, défaut d'intelligence, de temps, de volonté...; les autres viennent de la loi elle-même : les conclusions dernières sont obscures, incertaines; les théologiens eux-mêmes hésitent, à plus forte raison les fidèles; Duns Scot a pu croire que les préceptes de la seconde table n'étaient pas de droit naturel.

6° *Erreurs sur le sens du mot loi.* — C'est ici, avant de commencer l'étude des lois positives, qu'il convient de donner un aperçu des erreurs sur la loi. Toutes dépendent de l'idée qu'on se fait de Dieu, de l'homme et de leurs rapports. Autour de ce concept de la loi naturelle, loi dont toutes les autres dépendent, s'accumulent toutes les erreurs, soit traditionalistes d'une part, soit panthéistes, idéalistes, rationalistes, juridiques, matérialistes, positivistes d'autre part. Ce concept de loi est tellement important qu'il influence non seulement les sciences morales, mais encore toutes les autres sciences physiques et naturelles, etc. Les différents sens du mot loi sont plus ou moins rapprochés de la vérité selon que l'idée qu'on se fait de Dieu est plus ou moins juste, ils s'échelonnent pour ainsi dire « en séries continues ou reliées par des transitions étroites entre deux sens limités : celui de *règle impérative*, antérieure aux faits qu'elle régit et celui de *formule générale*, établie *a posteriori*, par l'étude des faits dont elle est la loi. » Valensin, *Traité de droit naturel*, p. 176. Il n'est, ici, possible de dire que ce qui peut servir à une meilleure compréhension de la loi.

1. *Les traditionalistes*, diminuant la valeur de la raison humaine, affirment que, dans l'état actuel de l'homme déchu, les préceptes de la loi naturelle ne peuvent être connus que par la lumière surnaturelle de la foi ou par la tradition. C'est une erreur ; il est essentiel à une loi que l'on dit naturelle de pouvoir être connue sans qu'il soit besoin de recourir à une révélation. La tradition peut bien confirmer la loi, elle n'est pas le moyen de la connaître.

2. *Les rationalistes* qui, non seulement croient en la raison humaine, mais en exagèrent la valeur, au détriment de la puissance de Dieu sur l'homme, font de la loi naturelle quelque chose de purement humain. L'homme ne dépend plus de Dieu : on sépare alors le droit de la moralité, on paraît encore admettre une loi naturelle, mais à titre seulement de loi humaine autonome, la morale ne dépend plus de la théodicée. Les principales formes sont le subjectivisme et l'individualisme de Kant et de Fichte, le panthéisme objectiviste de Schelling et de Hegel : la raison humaine a toutes les prérogatives de la raison divine, indépendance, être absolu, jugements nécessaires, etc. —L'école de Savigny s'en tient au simple positivisme juridique en subordonnant les principes aux faits, ce qui doit être à ce qui est, l'idée à la vie. — D'autres écoles rationalistes s'attachent à considérer la nécessité des substances, des vérités métaphysiques pures jusqu'à leur attribuer une sorte de subsistance indépendante (raison impersonnelle de Cousin), et, de la sorte, voient en elles une loi, règle suprême, arbitre de la moralité, antérieurement à tout vouloir divin. Cette conception est à la base, non seulement de nombreux systèmes rationalistes, mais encore altère la

pureté de la doctrine ou du moins en obscurcit l'exposé chez certains auteurs catholiques. Pour eux, en dernière analyse, l'obligation morale proviendrait de l'essence des choses conçue indépendamment de la pensée divine. Telle semble être la pensée de Gerdil; quoiqu'il ne l'exprime nulle part, elle paraît se dégager de ses développements abondants. Cf. *Discours philosophiques sur l'homme*, dans Migne, *Démonst. év.*, t. XI, col. 1366, 1374. « D'une part, il semble ériger en principe suprême l'ordre idéal des actions humaines; d'autre part, il attribue aux maximes de la droite raison, fondées sur les considérations de cet ordre, le caractère d'un principe d'obligation absolue : ainsi, la loi naturelle contenue dans ces maximes a la force d'obliger ceux mêmes qui auraient le malheur de ne pas connaître l'auteur de leur existence. » De La Barre, *La Morale*, p. 77. Une autre formule : l'obligation morale, qui provient de la convenance ou disconvenance de nos actions humaines avec notre nature raisonnable, peut paraître équivoque. Le point capital en cette question difficile est « de ne reconnaître en aucune façon une obligation formelle antérieure à la loi éternelle *in signo priori*. » De La Barre, *ibid.* Voir aussi Schiffini, *Philosophia moralis*, n. 57, II, et n. 67. A l'extrême opposé, « les écoles contingentistes, méconnaissant le caractère nécessaire des vérités premières et essentielles, attribuent à la libre volonté divine une souveraine disposition, une pleine indépendance relativement à la constitution de l'ordre moral et de ses lois ». *Ibid.*

3. *Les évolutionnistes* écartent plus ou moins de Dieu la notion de la loi. Selon eux, on a commencé par pratiquer ce que nous appelons loi par nécessité, par utilité. Peu à peu, il s'est formé dans les consciences, une liaison entre les actes reconnus socialement utiles et ceux reconnus comme socialement nuisibles. Ces associations d'idées se sont comme soudées ensemble par une longue habitude d'où résulta une sorte de contrainte. Ainsi l'on s'est cru obligé, lié par une loi, cette idée s'est transmise par l'hérédité, et la loi véritable a pris naissance. Peu à peu, les rapports mutuels aidant, l'idée d'altruisme remplace l'égoïsme instinctif, l'autorité sociale cesse d'être obligée de s'imposer avec contrainte, elle s'adoucit, s'efface, laisse plus de liberté et l'on accomplit tout à fait librement ce que l'on accomplissait par contrainte. Par la suite, on oublie l'origine tout empirique des idées et des sentiments qui, d'un commun accord, guident la conduite. Chacun les trouve inscrits dans son cœur et les croit nécessaires, absolus, sacrés; on se figure qu'ils expriment les conditions de la vie non dans un état transitoire, mais suivant l'ordre éternel du monde. On invente au-dessus de l'humanité un auteur et gardien de la morale, un législateur, un juge qui récompense et punit, etc. On finit par appeler cela autonomie de la raison.

4. L'évolutionnisme n'est pas loin, s'il ne se confond pas avec eux, du *matérialisme*, du positivisme avec leur multitude de formes : matérialisme de Hobbes, Bentham; positivisme, plus ou moins agnostique, d'Auguste Comte, Spencer, etc., utilitarisme de Stuart Mill, etc. Il n'y a déjà plus, dans le système qui précède, de loi au sens vrai de ce mot, puisqu'il n'y a nul moyen d'en imposer l'obligation; du moins on essaie encore de s'appuyer sur la raison humaine, la tradition... Encore quelques négations, et naturalistes, agnostiques, relativistes ne distingueront plus entre les lois de la nature qui régissent les êtres inférieurs et la loi morale qui s'impose à la volonté humaine. La morale n'est plus qu'une histoire naturelle, une description purement *a posteriori* de ce qui se fait, elle est devenue « une science des mœurs ». On définit toute espèce de loi « un rapport constant entre des quantités variables », ce qui est vrai pour les êtres matériels; mais si on l'applique à l'homme, cela permet à l'esprit de passer du concept de loi *impérative* au concept de loi *énonciative* sans distinction et de jouer avec les équivoques. C'est ce que font souvent, et plus ou moins consciemment, les auteurs très nombreux qui ont écrit là-dessus depuis quelques années. « Pressés entre la logique de leur système et les répugnances du sens moral, les positivistes formulent tour à tour les maximes les plus corruptrices d'un épicuréisme raffiné et les sentences les plus pompeuses d'un stoïcisme âpre et hautain. » Guthlin, *Les doctrines positivistes en France*, c. XII : *Les doctrines positivistes et les lois morales*, p. 237; voir aussi Valensin, *op. cit.*, p. 180. C'est, comme le disait Brunetière en 1894, la faillite de la morale ou de la loi, ou bien, selon l'expression de Faguet, la morale, et par conséquent la loi dans son vrai sens, donne sa démission.

Il est impossible de donner ici une analyse même très abrégée des nombreux ouvrages où cette doctrine se trouve exprimée; les plus importants seront signalés à la bibliographie. On ne peut qu'en donner une idée très succincte, par conséquent très incomplète. Elle revêt deux formes principales : *a*) Une, qu'on peut appeler timide, s'appellera assez bien Morale de la solidarité, Marion, *De la solidarité morale*, Paris, 1880; Léon Bourgeois, *Solidarité*, Paris, 1896. Du *fait* de la solidarité, de ce que nous dépendons les uns des autres comme les pierres d'un édifice, on conclut au *devoir* qu'impose cette solidarité sans s'apercevoir que l'on réintroduit la vraie notion de loi. — *b*) Dans l'autre forme plus extrême, on s'efforce de ne plus voir dans toute loi morale qu'un fait comme dans les lois physiques; la morale devient une science comme les autres, on hésite pour la désigner entre les mots science des mœurs, science morale, art moral pratique.

Pour M. Durkheim, l'explication des faits moraux ou sociaux doit être exclusivement sociologique, il n'y a pas à tenir compte de la causalité efficiente du facteur individuel, non plus que de l'influence des causes finales. Le fait moral est un fait *sui generis* comme la société est une réalité à part. L'individu est subordonné à la société dont M. Durkheim fait une fin en soi : cela est moral qui est pratiqué par la société : « Des actions et des réactions qui s'échangent entre les individus se dégage une vue mentale entièrement nouvelle qui transporte nos consciences dans un monde dont nous n'aurions aucune idée si nous vivions isolés. »

Pour M. Lévy-Bruhl également, la morale ne se fait pas, elle est une réalité, une chose que l'on peut constater, décrire, modifier peut-être, mais qui ne saurait donner lieu ni à une théorie philosophique, ni à un système d'ordre pratique. On nomme moraux les hommes qui vivent conformément aux mœurs, et immoraux ceux qui ne s'y conforment pas; le moral, c'est ce qui se dit et ce qui se fait, l'immoral, ce qui ne se dit et ne se fait pas. La science morale ne peut être normative, elle constate ce qui se fait et ne peut commander ce qui doit se faire. Tout au plus peut-on tirer de la science des mœurs, une sorte d'art moral rationnel qui permettrait de modifier la réalité morale donnée, comme le médecin peut modifier par sa connaissance de la physiologie l'état des organes. L'humanité marche sur une route réglée par des lois, la science se borne à jeter une lueur sur la route pour éclairer, non pour diriger.

M. Bayet se met docilement à l'école de Durkheim et de Lévy-Bruhl et tire les conséquences de la doctrine dont il est pour ainsi dire l'enfant terrible. Le bien est aujourd'hui ce que les consciences jugent être bon : il sera demain ce qu'elles voudront et les jugements de demain pourront être la contradiction des

jugements d'aujourd'hui. De même que l'on découvre des êtres nouveaux, qu'on invente de nouveaux produits dans l'industrie, de nouveaux procédés de médecine, la société découvre des nouveautés morales qu'il s'agit de faire accepter. Il faudra alors se livrer à un travail, analogue à celui de la réclame qui fera entrer dans l'usage un nouveau sel. Le divorce était interdit, il est devenu licite; l'homicide est défendu aujourd'hui, peut-être sera-t-il permis demain. Le juge, en face d'un criminel, ou réputé tel, n'a qu'à se prononcer sur des faits ou sur ce fait : quelle est la viabilité de cette idée de bien ? C'est, on le voit, la porte ouverte, d'une part à toutes les libertés, d'autre part à toutes les tyrannies.

M. Belot raisonne à peu près de la même façon, il écarte résolument du principe de la morale toute autorité et tout préjugé, et cela pour concilier l'autonomie de la conscience moderne avec la rigueur des exigences scientifiques. L'autorité, la tradition, l'habitude, l'impulsion instinctive ne sauraient être par elles-mêmes des principes de moralité. La morale n'est morale que si elle est fondée sur la vérité, une loi ne peut commander à la conscience que si elle exprime la vraie nature des choses. Est moral ce qui sert à une fin bonne, est immoral ce qui produit une fin mauvaise, ce que la conscience collective seule est capable de savoir. La moralité donc est un ensemble de règles imposées par chaque collectivité à ses membres en vue du bien présumé de la collectivité. Le moral est donc identique au social et c'est le social seul qui justifie et conditionne le moral. C'est une affaire d'éducation et d'habitude que de rendre efficace une régulation morale quelconque et non une affaire de doctrine.

On peut encore citer Le Dantec († 1917) qui, dans une vingtaine de volumes, développe un système d'évolution universelle soumise à la seule loi de l'assimilation chimique; Sollier, pour qui la morale « est l'ensemble des règles d'action qui paraissent à la majorité d'une société donnée les plus conformes aux sentiments et aux idées que cette société a des hommes entre eux ». *Morale et société*, Paris, Alcan, 1912, p. 95.

En face de ces négations fondamentales, des auteurs catholiques, qui savent concilier leurs croyances avec les exigences de leur raison, disent qu'en toute loi spéculative ou pratique s'exprime la condition vraie et bonne d'un progrès de l'être qui a à la subir ou à y consentir : « La loi est donc à la fois la traduction tâtonnante d'un ordre virtuel, la prospection d'un idéal transcendant, la réalisation progressive d'une perfection immanente. Ainsi comprise, elle est à la fois raison, volonté impérative, amour. Si onéreux que puisse paraître le commandement, il est pour le bien de qui doit se soumettre : et l'hétéronomie la plus dure, la plus réelle, doit préparer le triomphe de l'autonomie véritable. » Maurice Blondel, *Bulletin de la Société française de philosophie*, *Vocabulaire*, p. 182, Colin, 1910. Voir Albert Valensin, *Traité du droit naturel*, p. 177.

IV. La loi divine positive. — 1° *Notion.* — Ce que nous avons dit de la certitude des premiers principes de la loi naturelle n'a pas rendu inutile une loi positive donnée aussi par Dieu : « Pour que les hommes, dit saint Augustin, ne pussent prétendre que la loi était incomplète, Dieu a écrit sur les tables de la loi ce que les hommes ne lisaient pas dans leurs cœurs. Assurément ces préceptes y étaient écrits, mais ils ne voulaient pas les y lire. Dieu les mit sous leurs yeux, pour qu'ils fussent contraints de les voir dans leur conscience; et la voix de Dieu s'approchant en quelque sorte d'eux extérieurement, les hommes furent comme refoulés dans leur intérieur. » *In Ps. LVII*, 1, *P. L.*, t. xxxvi, col. 675.

Il faut entendre par loi divine positive celle que Dieu de sa libre volonté a donnée aux hommes par une promulgation extérieure. Dans l'état actuel de l'homme, cette promulgation a été faite par une révélation surnaturelle dont on prouve l'existence dans l'apologétique. Voir ce mot, t. i, col. 1511; nous n'avons à parler ici que des vérités révélées qui doivent servir à la direction de la vie.

Ce terme positif s'oppose, si l'on veut, au mot naturel, mais non dans ce sens qu'il n'y aurait pas de préceptes négatifs dans les lois positives et que le droit naturel serait seulement négatif ou qu'il consisterait en quelque chose de vague, d'indécis, de conjectural, qu'il a fallu confirmer par les précisions du droit positif.

2° *Nécessité.* — 1. Étant donné que l'homme devait être élevé à un état surnaturel, les lumières de sa raison, et par conséquent de la loi naturelle, étaient insuffisantes pour le diriger; il fallait que Dieu lui-même lui traçât une ligne de conduite par des préceptes positifs.

2. Même dans l'ordre simplement naturel, une loi positive était encore nécessaire ou du moins très utile pour suppléer à l'insuffisance des autres lois : *a*) En morale, où il faut toujours s'opposer aux passions humaines, aucun doute ne doit exister sur les obligations principales. Or, sitôt que l'on s'éloigne des premiers principes, qu'on arrive aux choses contingentes, les jugments humains sont différents, une loi faite par Dieu est seule capable de s'imposer. — *b*) Les actes intérieurs mêmes doivent être soumis à la loi pour que l'homme soit réglé dans tous ses actes comme il doit l'être. Or la loi humaine est impuissante, elle ne peut juger que des actes extérieurs que seule par conséquent, elle peut commander. — *c*) Rien ne doit échapper à l'ordre voulu de Dieu; or la loi humaine ne peut punir ou empêcher tout ce qui est mal; en voulant faire disparaître tout le mal, elle arrêterait le bien, le bien public ne pourrait se produire, etc.

Saint Thomas résume bien ces pensées quand il dit en commentant le ps. xviii : *Lex Domini immaculata, id est nullam peccati turpitudinem permittens; convertens animas quia non solum exteriores actus, sed etiam interiores dirigit; testimonium Domini fidele, propter certitudinem veritatis et rectitudinis; sapientiam præstans parvulis, inquantum ordinat hominem ad supernaturalem finem et divinum.* Iª-IIæ, q. xci, a. 4.

3° *Existence.* — Dieu a précisé en trois circonstances ces préceptes du droit naturel :

1. *La loi primitive* qui d'abord, dans le paradis terrestre, détermine les conditions du travail et du repos : *ut operaretur...*, *requievit die septimo;* l'égalité de l'homme et de la femme, *hoc nunc os ex ossibus meis;* les obligations de la famille, *crescite et multiplicamini.* Ces obligations sont renouvelées à Noé après le déluge, Dieu ajoute la défense de manger les viandes étouffées : « Vous ne mangerez pas la chair avec le sang, » Gen., ix; il prescrit la circoncision à Abraham, etc.

2. *La loi mosaïque*, donnée aux Hébreux sur le mont Sinaï pour promulguer le Décalogue, promulguer les préceptes moraux, liturgiques, judiciaires qu'Israël devait observer au désert, dans la terre promise, jusqu'à la venue du Messie. Elle pose comme fondement de tous les autres le précepte de l'amour de Dieu et du prochain : *Diliges Dominum...*, Deut., vi, 5; *Diliges amicum sicut teipsum*, Levit., xix, 18; elle défend les péchés intérieurs : *Non concupisces domum proximi tui*, etc., Ex., xx, 17; exige une sainteté intérieure : *Sancti estote, quia ego sanctus sum*, Levit., xi, 44. Les promesses et les menaces qui servaient de sanction étaient le plus souvent d'ordre temporel.

Les prescriptions cérémonielles et juridiques ont cessé d'être obligatoires à la Pentecôte. Voir ABROGATION DE LA LOI MOSAÏQUE, t. I, col. 129 sq., et *Dictionnaire de la Bible, Loi mosaïque.*

3. *La loi évangélique.* — Les préceptes moraux de la loi mosaïque ne pouvaient être abrogés, puisqu'ils sont dans la loi naturelle; Notre-Seigneur, en les promulguant de nouveau, surtout dans le *Sermon sur la montagne*, les précise, insiste sur les péchés de pensée, sur l'amour fraternel : *in hoc cognoscent omnes..., mandatum novum*, ajoute les conseils évangéliques. Donnée, non par le ministère des anges, mais par Jésus-Christ lui-même, elle est tout à fait spirituelle : elle doit être gravée *non in tabulis lapideis sed in tabulis cordis*, II Cor., III, 3; ses prescriptions doivent être accomplies *in spiritu et veritate*, Joa., IV, 24, à l'exemple de Jésus-Christ qui *cœpit facere et docere*, Act., I, 1; *Exemplum dedi vobis*, Joa., XIII, 15. Les sanctions sont avant tout d'ordre spirituel : *Nolite timere eos qui occidunt corpus, Væ vobis divitibus, Beati pauperes, Merces vestra copiosa est in cœlis, Ne justitiam vestram faciatis coram hominibus.* On doit obéir à Dieu non comme à un maître, mais comme à un père, Jésus doit être aussi comme un frère, *primogenitus in multis fratribus.* Rom., VIII, 29, etc. Voir le mot DÉCALOGUE et *Dict. de la Bible, Loi évangélique.* Cette loi s'impose à tous les chrétiens et doit durer jusqu'à la fin des temps; l'Église est instituée pour en faire l'application; l'interprétation libre telle que la rêve le protestantisme est condamnée à l'avance.

V. LA LOI ECCLÉSIASTIQUE. — D'après la définition donnée de la loi, celui qui a la charge de la communauté a le pouvoir de faire des lois. Ce pouvoir, Dieu l'a exercé par la loi éternelle pour tous les êtres soit matériels, soit raisonnables; par la loi naturelle, il l'a exercé pour l'humanité entière; une fois pour toutes, il a donné lui-même une loi positive qui ne sera pas renouvelée. Mais la loi naturelle n'est pas toujours suffisamment comprise, la loi évangélique ne s'impose qu'aux chrétiens, il faut des lois humaines, en ce sens qu'elles sont édictées par des hommes : *Necesse est*, dit saint Thomas, *quod ratio humana procedat ad aliqua particulariter disponenda et istæ particulares dispositiones adinventæ secundum rationem humanam dicuntur leges humanæ.* Iª-IIæ, q. XCIV, a. 3. La loi naturelle procède de la loi éternelle, la loi divine positive est une précision de la loi naturelle, les lois humaines sont une application aux circonstances de temps et de lieu, avec les sanctions nécessaires, de la loi naturelle et de la loi divine positive : *In tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturæ derivatur. Ibid.*, q. XCV, a. 2. Or Dieu a fondé lui-même deux sortes de sociétés : une société spirituelle qui est l'Église, des sociétés temporelles dont les représentants font des lois en son nom.

1° *Nécessité d'une loi ecclésiastique.* — En raison de son universalité dans le temps et dans l'espace, de la généralité de ses prescriptions, de la différence trop peu sensible entre les préceptes et les conseils, de l'absence de sanction autre que la sanction éternelle, la loi divine devait être complétée par des lois humaines qui détermineraient le mode, le temps, le lieu, etc., indiqueraient les sanctions. Notre-Seigneur a donné ce pouvoir à son Église. Sur ce pouvoir législatif de l'Église, voir t. IV, col. 2137 sq., 2200 sq.

2° *Auteur de la loi ecclésiastique.* — Le *Codex juris canonici* a précisé et confirmé de sa haute autorité le pouvoir du pape, des évêques, etc., en matière de loi : 1. Le pape peut faire des lois pour l'Église universelle et pour les Églises particulières : *Romanus pontifex, beati Petri in primatu successor, habet non solum primatum honoris, sed supremam et plenam potestatem jurisdictionis in universam Ecclesiam tum in rebus quæ ad fidem et mores, tum in iis quæ ad disciplinam et regimen Ecclesiæ per totum orbem diffusæ pertinent. Hæc potestas est vere episcopalis, ordinaria et immediata tum in omnes et singulas Ecclesias tum in omnes et singulos pastores et fideles, a quavis humana auctoritate independens.* Can. 218, § 1 et 2. Voir GOUVERNEMENT ECCLÉSIASTIQUE, t. VI, col. 1532 sq. — 2. Le Concile œcuménique convoqué par le pape qui indique l'ordre des questions à traiter, etc., *suprema pollet in universam Ecclesiam potestate*, can. 228, § 1, mais les décrets qu'il porte « n'ont force obligatoire qu'après avoir été approuvés par le souverain pontife et promulgués par son ordre » : *vim definitivam obligandi non habent, nisi a romano pontifice fuerint confirmata et ejus jussu promulgata.* Can. 227. — 3. Le légat a les pouvoirs qui lui sont donnés par le pape. Can. 266. — 4. Les patriarches, primats, métropolitains n'ont, en tant que tels, qu'un droit de préséance : *Patriarchæ aut primatis titulus præter prærogativam honoris et jus præcedentiæ, nullam secum fert specialem jurisdictionem, nisi jure particulari de aliquibus aliud constet.* Can. 271. — 5. Les conciles pléniers et provinciaux peuvent porter des décrets qui obligent la province, mais « le président doit transmettre actes et décrets au Saint-Siège, et ces actes ne peuvent être promulgués avant d'avoir été examinés et reconnus par la Sacrée Congrégation du Concile ». Can. 291 — 6. Les vicaires et préfets apostoliques « jouissent dans leur territoire des mêmes droits et pouvoirs qui appartiennent aux évêques résidentiels dans leurs propres diocèses, sauf réserves établies par le Saint-Siège ». Can. 294. — 7. L'administrateur apostolique « nommé d'une manière permanente jouit des mêmes droits et honneurs qu'un évêque résidentiel, et est tenu aux mêmes obligations ». Can. 315. — 8. L'abbé ou le prélat qu'on appelle *nullius* qui a juridiction sur le clergé et le peuple d'un endroit « a les mêmes pouvoirs ordinaires et les mêmes obligations, avec les mêmes sanctions, qui reviennent aux évêques résidentiels dans leur diocèse ». Can. 323. — 9. Les évêques jouissent dans leur diocèse d'un pouvoir ordinaire soumis à l'autorité du souverain pontife : *Jus ipsis et officium est gubernandi diœcesim tum in spiritualibus, tum in temporalibus cum potestate legislativa, judiciaria, coactiva ad normam sacrorum canonum exercenda.* Can. 335. Le coadjuteur peut avoir les mêmes droits que l'évêque auquel il est donné. Can. 351. Dans le synode, « le seul législateur est l'évêque, les autres membres n'ont que voix consultative; seul l'évêque signe les constitutions synodales et, si elles sont promulguées en synode, ces constitutions commencent d'obliger par le fait même, à moins que le contraire n'ait été spécifié ». Can. 362. Les supérieurs généraux d'ordres religieux peuvent porter des décrets soit seuls, soit en assemblée générale. On doit plutôt regarder ces décrets comme des préceptes.

3° *Objet de la loi ecclésiastique.* — Ce que dit saint Isidore de la loi en général convient plus encore à la loi ecclésiastique : *Lex erit omne quod ratione constiterit dumtaxat, quod religioni congruat, quod disciplinæ conveniat, quod saluti proficiat. Etymol.*, l. V, c. III, *P. L.*, t. LXXXII, col. 199.

1. — Tout ce qui peut procurer le bien spirituel des fidèles est l'objet naturel de ses prescriptions : *Quidquid est in rebus humanis quoquo modo sacrum, quidquid ad salutem animarum cultumve Dei pertinet sive tale illud sit natura sua, sive rursus tale intelligatur propter causam ad quam refertur, id est omne in potestate arbitrioque Ecclesiæ.* Léon XIII, *Immortale Dei*, 1er novembre 1885. Ce bien, l'Église le procure par des préceptes *moraux* qui précisent les obligations du

décalogue, comme l'obligation d'assister à la messe le dimanche, ou bien prévoient les moyens propres à développer la pénitence par le jeûne et l'abstinence (voir ces mots), ou bien en formulent les sanctions; par des préceptes *liturgiques* : sanctification de certains jours de fête, communion, confession au moins une fois l'an; par des préceptes d'ordre juridique.

Les six commandements de l'Église, voir COMMANDEMENTS DE L'ÉGLISE, t. III, col. 388, constituent le code canonique du fidèle; le *Codex juris canonici* contient une foule de prescriptions minutieuses pour les clercs, les religieux et religieuses, pour tous les ordres qui composent la société chrétienne. Se trouvent ainsi réunis et approuvés par l'autorité suprême ce qu'on appelle le *Jus antiquum*, lois portées avant le décret de Gratien (1140-1150); le *Jus novum* qui allait depuis le décret de Gratien jusqu'au concile de Trente (1545-1563); le *Jus novissimum* depuis le concile jusqu'à nos jours. Voir dans la préface du *Codex* l'énumération des différentes collections auxquelles il fallait recourir avant sa publication.

2. — Une condition admise par tous, c'est que les lois de l'Église ne doivent prescrire rien de trop difficile; puisqu'elles doivent chercher le bien des fidèles, elles doivent être proportionnées à la nature humaine. Dieu lui-même, souverain maître de tous, *impossibilia non jubet*, dit saint Augustin. *De natura et gratia*, 43, *P. L.*, t. XLIV, col. 271. Le concile de Trente sess. VII, c. 11, fait sienne cette déclaration du grand docteur. Mais l'Église, en acceptant différents états dans son sein, comptant sur la puissance de la grâce *quæ operatur in nobis et velle et perficere*, Phil., II, 13, peut : exiger davantage de ceux qui veulent faire profession d'une forme de vie supérieure : elle demande le vœu de chasteté à ses ministres, les trois vœux de pauvreté, de chasteté, d'obéissance aux religieux et religieuses; obliger à des actes héroïques quand le bien de la société le demande : interdire le divorce, bien que de graves intérêts temporels le conseillent, prescrire de soigner les malades, de leur donner les sacrements malgré le danger de contagion, etc. C'est aux supérieurs seuls, et non aux sujets de la loi, qu'il appartient de juger de la trop grande difficulté des lois, autrement c'en serait fait de toute obligation.

3. — Une question plus complexe est celle de savoir si la loi ecclésiastique peut commander des *actes internes*. On pose cette question à l'occasion de la loi ecclésiastique seulement; car à peu près tout le monde est d'avis que la loi civile ne peut commander que des actes extérieurs, parce que son rôle est d'assurer la paix, la tranquillité extérieures.

Il ne s'agit pas du for interne au sacrement de pénitence, où le confesseur juge de l'intérieur et peut commander des actes purement internes pour lesquels, bien entendu, il n'y a pas de sanction extérieure, mais du for externe, c'est-à-dire de la puissance législative de l'Église, telle qu'elle s'exerce par le pape, les évêques et autres.

a) Tout le monde admet que l'Église peut commander des actes internes nécessairement unis à l'acte externe. Ces actes internes peuvent ou bien être liés par accident seulement à l'acte externe : l'Église peut les commander, elle peut commander d'avoir l'intention d'expier ses péchés en demandant de faire une aumône. Ou bien l'acte interne est nécessairement lié à l'acte externe, soit comme cause : la volonté de réciter l'office jointe au fait de la récitation; soit comme condition : la contrition unie à la confession sacramentelle, la volonté de faire un contrat, etc. A plus forte raison l'Église peut-elle dans ce cas exiger l'acte interne, car, sans cette intention, l'acte extérieur ne serait même pas un acte humain : celui qui peut commander une chose a évidemment le droit de commander ce sans quoi l'acte ne peut exister dans son intégrité; autrement, il n'aurait qu'une puissance chimérique. Contre les exagérations de certains casuistes, Alexandre VII a revendiqué ce droit de l'Église en condamnant cette proposition : *Qui facit confessionem voluntarie nullam satisfacit præcepto Ecclesiæ;* de même, Innocent XI en réprouvant celle-ci : *Præcepto communionis annuæ satisfit per sacrilegam Domini manducationem.* Denzinger-Bannwart, n. 1114 et 1205. Le Code traduit ceci en un texte positif : *Præcepto communionis non satisfit per sacrilegam communionem.* Can. 861.

b) Pour les actes purement internes, la question est controversée : *a*. Les uns, à la suite de saint Thomas, Iª IIæ, q. XCI, a. 4, de Suarez, *De legibus*, IV, 12-13, avec Billuart, Diss. II. a. 1, Benoît XIV, *De syn. diœc.*, l. IX, c. IV, n. 4, qui le disent catégoriquement, avec S. Alphonse de Liguori, *De leg.*, n. 264, qui dit l'opinion plus probable, pensent que l'Église ne peut commander des actes purement internes, c'est-à-dire qui n'ont pas de connexion avec des actes extérieurs; ils disent : *De his potest homo legem facere, de quibus potest judicare; judicium autem hominis esse non potest de interioribus actibus qui latent, sed solum de exterioribus motibus qui apparent : et tamen ad perfectionem virtutis requiritur, quod in utrisque actibus homo rectus existat; et ideo lex humana non potest cohibere et ordinare sufficienter interiores actus.* Iª-IIæ, q. XCI, a. 4. Le pouvoir judiciaire et coercitif de l'Église ne pouvant atteindre les actes purement internes, elle ne peut les commander.

Ils ajoutent que le pouvoir au for interne a pour fin la sanctification intérieure; le pouvoir au for externe a pour fin l'ordre extérieur de l'Église et n'atteint qu'indirectement les actes internes par les actes externes.

b. D'autres, tels Sylvius, *Comm. in Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. XCIV, a. 4; Ballerini-Palmieri, *Opus theol.*, *De leg.*, n. 308; Noldin, *De principiis*, n. 138, Lehmkuhl, n. 131; Didiot, n. 636 sq., Bouquillon surtout, *Theol. mor. fundam.*, n. 114, admettent que l'Église peut commander des actes purement internes. Voici les arguments qu'ils allèguent, avec les réponses qu'on leur fait. La loi divine peut commander des actes purement internes. On répond que Dieu, pouvant juger des actes intérieurs, peut les commander, l'Église ne le peut pas. — L'Église peut mettre comme condition à l'obtention d'une faveur spirituelle un acte purement interne, comme la méditation sur la Passion pour gagner une indulgence. On peut répondre qu'elle ajoute habituellement un acte extérieur. — En condamnant les propositions citées plus haut, elle entend bien juger des dispositions purement intérieures. Sans doute, mais l'acte visé n'est pas purement interne. — Comme les sociétés civiles n'ont d'autre fin que le bien commun, elles n'ont pas à commander d'actes internes, mais l'Église doit veiller au bien individuel auquel importe l'accomplissement d'actes internes. On répond qu'il lui suffit d'actes externes accomplis avec les dispositions voulues. — Dans le décret *Lamentabili*, n. 7, Denzinger, n. 2007, l'Église déclare que l'assentiment extérieur ne suffit pas et elle exige *internum assensum.* Oui, mais comme elle ne peut voir si l'assentiment est intérieur, elle fait prononcer une profession de foi extérieure.

c. On résout quelquefois cette controverse par une distinction que n'admettent pas, il est vrai, tous les théologiens. Voir Didiot, *op. cit.*, n. 636 : α) L'Église peut être considérée comme une société spirituelle sans doute, ayant charge de conduire les fidèles à une fin surnaturelle, mais vivant dans le temps comme les autres sociétés, soumise par conséquent comme elles à toutes les contingences, aux nécessités

temporelles de toutes sortes; elle est, par conséquent, obligée de sanctionner l'exécution de ses lois sous peine de les voir méprisées et inutiles. Les sanctions qu'elle impose, les mesures que doit prendre l'*organe du pouvoir social ecclésiastique* ne peuvent être qu'extérieures, elle ne peut punir ou récompenser que des actes extérieurs, et, en cela, elle ressemble assez aux sociétés civiles qui ne peuvent faire davantage. Elle peut exiger que l'acte extérieur soit accompagné de l'acte interne qui le rend humain, bon, utile pour la fin dernière qu'elle doit faire atteindre, ce dont les autres sociétés n'ont pas beaucoup à se préoccuper. Mais cet acte interne, même lié nécessairement à l'acte externe, échappe à sa juridiction et le mot de saint Thomas reste vrai : *De his potest homo legem facere, de quibus potest judicare.* — β) Mais avant tout, l'Église continue auprès des *âmes* l'œuvre de son Fondateur et Maître, leur distribuant ses grâces, *déclarant* ses volontés de miséricorde pour le salut de tous et de chacun en particulier. En raison de cela et comme instrument de la volonté divine, elle peut non seulement exiger des actes internes ou unis nécessairement à l'acte externe, comme la volonté de contracter en prononçant la formule du contrat, etc., ou unis accidentellement à l'acte externe comme la volonté de racheter ses péchés en faisant l'aumône; mais encore elle peut demander et elle demande des actes purement internes comme les actes de foi, d'espérance, de charité, voir ALEXANDRE VII (*Propositions condamnées par*), t. I, col. 731, prop. 1, et aussi les propositions 5, 6, 7, 16, 17 condamnées par Innocent XI, Denzinger, n. 1155 sq.; elle ordonne au prêtre d'appliquer la messe *pro populo*, elle prescrit l'oraison mentale, etc. Mais alors, ce n'est plus à l'Église législatrice qu'on obéit, mais à Dieu même. Si un roi donnait à un gouverneur de province le droit de faire des règlements en se réservant d'en surveiller lui-même, d'en sanctionner l'exécution, le gouverneur ne serait pas vraiment législateur, ce n'est pas à lui qu'on obéirait en accomplisant la loi, mais au roi : *In his quæ pertinent ad interiorem motum voluntatis homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo.* Iª-IIæ, q. CIV, a. 5.

4. — Pour les actes déjà accomplis, la loi ne peut les atteindre en eux-mêmes; puisqu'elle en est la règle, il faut qu'elle les précède : *Leges respiciunt futura, non præterita, nisi nominatim in eis de præteritis caveatur.* Code, can. 10. La loi peut cependant avoir un effet rétroactif : en imposant une peine pour un acte défendu déjà, mais non encore sanctionné; en invalidant un acte qui pouvait être valide, mais auquel manquait une condition : un contrat fait sous l'empire de la crainte. Si l'acte accompli est irrévocable de droit naturel ou divin, une loi postérieure n'y peut rien : c'est le cas du mariage *ratum et consummatum* entre chrétiens. Pour les cas d'impuissance physique ou morale, pour les irrégularités, voir ces mots.

5. — La loi peut atteindre aussi les actes indifférents; ils ne sont en eux-mêmes ni bons ni mauvais et peuvent devenir bons s'ils sont commandés, mauvais s'ils sont défendus par elle : *mala quia prohibita.* Car ce qui est de soi indifférent peut, en raison des circonstances et de sa relation avec la fin, devenir bon ou mauvais, et même ce qui est bon peut empêcher un autre bien plus grand ou plus nécessaire et cesser d'être commandé. Voir Suarez, *De legibus*, l. XIII, c. XII, n. 17-19.

4° *Promulgation de la loi ecclésiastique.* — Pour ce qui est des lois générales, le Code prévoit ce qui suit : « Les lois portées par le Saint-Siège sont promulguées par le fait de leur insertion dans les *Acta apostolicæ Sedis*, à moins qu'en des cas particuliers un autre mode de promulgation n'ait été prescrit; elles ne sortent leur effet que trois mois pleins après le jour de leur insertion aux *Acta*, à moins que, par la nature même de leur objet, elles ne lient immédiatement, ou que la loi ne prévoie elle-même d'une façon expresse un délai plus long ou plus court. » Can. 9. Sur les divers modes de promulgation, voir ce mot.

5° *Acceptation de la loi ecclésiastique.* Voir ACCEPTATION DES LOIS, t. I, col. 295 sq.

6° *Sujet de la loi ecclésiastique.* — 1. Le *principe général* est celui-ci : « Les lois purement ecclésiastiques n'obligent pas ceux qui n'ont pas reçu le baptême, ni les baptisés qui n'ont pas l'usage suffisant de la raison, ni ceux qui, bien qu'ayant l'usage de la raison, n'ont pas encore sept ans accomplis, à moins d'une disposition expresse du droit en sens contraire. » Code, can. 11. La formule du concile de Trente : *Si quis dixerit baptizatos liberos esse ab omnibus sanctæ Ecclesiæ præceptis..., a. s.*, Sess. VII, can. 8, semble viser les hérétiques et les schismatiques baptisés réellement et volontairement séparés; et, en effet, ils ne peuvent être exemptés d'obéir à des lois contre lesquelles ils se sont révoltés et l'on trouve dans le *Corpus juris* de nombreuses lois portées contre eux. Voir *Decretales Greg.* IX, l. V, tit. VII et IX. On a rappelé à plusieurs reprises que les hérétiques sont soumis aux lois sur les empêchements du mariage, ainsi Benoît XIV dans la constitution *Singulari* et plus récemment le Saint-Office, 20 mars 1860. Pie X, dans le décret *Ne temere*, a déclaré qu'il n'avait pas l'intention d'obliger les hérétiques à contracter mariage *coram parocho.* On admet généralement que les lois qui ont pour but la *sanctification personnelle*, comme le jeûne, l'abstinence, l'assistance à la messe, etc., ne les obligent pas. Ceux qui sont nés dans l'hérésie et y demeurent de bonne foi sont soumis en principe aux lois de l'Église, mais, comme en général ils les ignorent, ils ne peuvent y être tenus effectivement.

2. *Pour ce qui est du territoire.* — Le Code déclare, can. 13, § 1 : « Les lois générales obligent en tout lieu tous ceux pour qui elles ont été portées. — § 2. Aux lois portées pour un territoire particulier, ceux-là sont soumis pour qui elles ont été portées, qui y ont domicile ou quasi-domicile et qui, en même temps, y résident de fait. » Voir DOMICILE, t. IV, col. 1651.

Le cas des voyageurs ou des étrangers, *peregrini*, est ainsi réglé, can. 14, § 1 : « *a*) Ils ne sont point astreints aux lois particulières de leur territoire, tant qu'ils en sont absents, à moins que la transgression de ces lois ne soit préjudiciable dans leur territoire, ou que les lois soient personnelles. — *b*) Ils ne sont point soumis non plus aux lois du territoire où ils passent, celles-là exceptées qui sont faites pour le bien public ou qui déterminent la solennité de certains actes. — *c*) Mais ils sont astreints aux lois générales, même quand celles-ci ne sont pas en vigueur dans leur territoire, mais non si elles n'obligent pas dans le territoire où ils sont de passage. » Voir ÉTRANGERS, t. V, col. 984 sq.

Quant à ceux qui n'ont pas de domicile fixe, *vagi*, « ils sont astreints aux lois tant générales que particulières en vigueur dans l'endroit où ils se trouvent. » *Idib.*, § 2. Le Code tranche ainsi la controverse qui existait sur les lois particulières auxquels il les soumet; c'est juste, les *vagi* n'ayant aucun point d'attache, ne dépendant de l'évêque d'aucun diocèse, seraient exemptés de toutes les lois autres que les lois universelles, sauf toutefois de celles qui les visent personnellement.

Ceux qui sont exempts de la juridiction épiscopale ne sont pas tenus aux lois particulières du diocèse où ils habitent, *prælerquam in casibus a jure expressis.*

Can. 615. Toutefois, en raison du bien commun, ils peuvent s'y trouver obligés, pour éviter le scandale, ou bien s'ils ont accepté une charge pastorale; mais alors, c'est comme pasteurs, non comme réguliers, qu'ils doivent s'y soumettre.

3. *Cas particuliers.* — Ceux qui n'ont pas l'usage de la raison peuvent être atteints de quelque façon par certaines lois : celles, par exemple, qui rendent un acte invalide. Mais ils ne sont pas soumis à toutes le jour où ils en jouissent : les impubères, c'est-à-dire les garçons qui n'ont pas quatorze ans, les filles qui n'ont pas douze ans, ne sont pas soumis aux lois pénales. Can. 2230. Voir IMPUBÈRES, t. VII, col. 1426.

Le législateur n'est pas lié, au moins directement, par les lois purement ecclésiastiques, car nul ne peut se commander à lui-même et exercer juridiction sur lui-même. Mais indirectement et par voie de conséquence, le législateur peut être obligé de mettre en pratique ses propres lois, pour donner l'exemple en vue du bien commun, pour éviter le scandale. Il ne peut être soumis à ses propres lois pénales. Ainsi pensent saint Thomas, Iª IIæ, q. XCVI, a. 5, ad 3um, et saint Alphonse, *Theol. mor.*, t. I, n. 154.

Les lois faites en assemblée réunie, comme un concile provincial, obligent ceux qui les ont rédigées parce que chacun d'eux pris isolément n'avait pas le droit de les porter. Elles obligent par conséquent tous les évêques, même le métropolitain. Can. 272. Le souverain pontife n'est pas soumis aux lois du concile œcuménique.

Le fidèle, à moins de preuves contraires, doit *présumer* qu'il est atteint par la loi. Voir Code, can. 1825-1828.

7° *Accomplissement de la loi.* — La loi doit être accomplie de la manière prévue explicitement ou implicitement par le législateur : *a*) Elle doit être accomplie — par un acte humain, par conséquent avec advertance et liberté; — par un acte juste, honnête, c'est-à-dire non vicié sous le rapport au nom duquel il est prescrit. On ne satisfait pas au précepte par une confession *sacrilège*, ni par une messe où l'on va pour y trouver l'objet de sa passion. Il n'est pas nécessaire qu'on soit en état de grâce à moins que la nature de l'acte ne l'exige. — Au temps fixé, *quam primum moraliter.* Si la loi fixe la limite au delà de laquelle on ne peut remettre, elle oblige toujours même quand le temps fixé est écoulé : communion pascale; quand la loi détermine l'époque, le jour, l'époque une fois passée elle n'oblige plus : abstinence du vendredi, du samedi des Quatre-temps. — *b*) La loi qui *interdit* un acte n'exige que la soumission à la loi sans l'intention explicite. Si l'on s'est abstenu de viande le vendredi parce qu'on n'en avait pas, on n'a pas manqué à la loi de l'abstinence. — *c*) Lorsque la loi *prescrit un acte* positif, si la loi est ce qu'on appelle *réelle*, elle est accomplie dès que l'acte est fait de quelque façon que ce soit : un tribut à payer; — si la loi est *personnelle*, il faut que l'acte posé soit humain. Celui qui assiste à la messe par dévotion, sans savoir qu'il y a obligation, satisfait au précepte, mais non celui qu'on porterait à l'église sans qu'il le sache. — Si on ne peut tout accomplir, on n'est tenu à rien si l'acte est indivisible comme un jeûne, mais bien à une partie de ce qui est divisible comme la récitation de l'office : si on ne peut réciter tout l'office, on doit, si on le peut, en réciter une partie. On peut satisfaire par le même acte à plusieurs préceptes, si les divers préceptes ordonnent la même chose : la communion reçue en viatique au temps pascal compte pour les pâques; mais non s'ils prescrivent des actes répétés : une aumône exigée à la fois pour un jubilé et promise par vœu. On peut satisfaire à plusieurs obligations en même temps si elles ne s'excluent pas : par ex. réciter l'office pendant la messe, à moins que le législateur ne l'ait défendu.

7° *Gravité de son obligation.* — En donnant à son Église le pouvoir de faire des lois, Notre-Seigneur a eu l'intention d'obliger les fidèles à obéir en conscience : « Qui vous écoute m'écoute, qui vous méprise me méprise. » Luc., x, 16. C'est bien une faute, en conscience, de mépriser Notre-Seigneur, de ne pas se soumettre à sa parole, c'en est une par conséquent de ne pas se soumettre à la loi ecclésiastique. Saint Paul, en recommandant aux premiers chrétiens l'obéissance aux pouvoirs civils, dit que c'est une obligation de conscience : *Subditi estote, non solum propter iram, sed propter conscientiam*, Rom., XIII, 5, à plus forte raison quand il s'agit de l'obéissance aux chefs spirituels : *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis; ipsi enim pervigilant quasi rationem pro animabus vestris reddituri.* Hebr., XIII, 17. Voir ÉGLISE, t. IV, col. 2115.

Malgré des textes aussi formels, non seulement des hérétiques, comme les vaudois, les wicléfites, Luther, Calvin, ont nié que les lois humaines obligeaient en conscience, mais même des catholiques comme Gerson : « L'omission des heures canoniques, dit-il, la transgression des jeûnes ecclésiastiques et, en général, des statuts, décrets et canons n'est jamais péché mortel, à moins qu'elle ne soit opposée à un précepte de la loi divine; par conséquent, c'est en proportion de la violation du droit divin, et pas davantage, qu'une trangression peut être mortellement coupable. » *Vie spirituelle de l'âme*, l. IV, corol. 4.

Dans les choses que prescrit la loi naturelle, la gravité de l'obligation dépend de la gravité de la matière; il en est un peu de même dans les lois ecclésiastiques, avec cette différence toutefois que la volonté du législateur, puisqu'il s'agit de choses qui ne sont pas mauvaises en elles mêmes, ni obligatoires en elles-mêmes, *bona quia præcepta*, peut rendre l'obligation plus ou moins grave selon que l'auteur de la loi le juge utile au bien public. On dit : 1. qu'il ne peut pas imposer *sub gravi* une chose de soi légère; il serait en effet contraire à la raison qu'une chose peu importante sous tous les rapports soit commandée ou défendue sous peine de péché mortel : les consciences s'y perdraient, on multiplierait le nombre des fautes, et la loi serait plus nuisible qu'utile. On peut reconnaître que la matière est grave quand la chose est d'importance en elle-même, comme ce qui intéresse directement le culte divin, les rubriques principales de la messe, l'observance des fêtes, etc., ou importante à cause de la fin que l'Église en attend, comme l'assistance à la messe le dimanche, l'abstinence à certains jours, la récitation de l'office. Certaines prescriptions, comme la récitation du bréviaire à certaines heures, des matines avant la messe, des petites heures dans la matinée, etc., n'empêchant pas d'atteindre la fin voulue par le législateur, ont moins de gravité. — S'il y avait mépris de la loi et, par conséquent, de l'autorité légitime, la trangression, légère en elle-même, pourrait, de ce fait, devenir grave.

Mais 2. le législateur peut n'imposer que *sub levi* une chose importante en elle-même; puisque de sa libre volonté il fait la loi, il peut rendre l'obligation moins grave à son gré : le jeûne est de soi matière grave, on peut en demander un pour une raison spéciale sans obliger *sub gravi*, il en serait de même pour un jour d'abstinence supplémentaire.

Pour connaître l'intention du législateur, on doit s'en référer : *a*) à ses paroles. S'il dit : *præcipimus, stricte, sub indignatione Dei, in virtute sanctæ obedientiæ*, l'obligation doit être considérée comme grave. *Mandamus* est un ordre moins sévère, etc. *b*) Aux peines imposées : la menace d'excommunication, d'interdit, de suspense, etc., montre qu'il veut obliger gravement; — *c*) à l'interprétation des

docteurs, des fidèles qui ont la conscience droite, timorée.

Il va sans dire que, si la loi est obligatoire, les moyens pour s'y soumettre obligent aussi. Par conséquent, on doit faire en sorte de la connaître; on doit se procurer ce qui est nécessaire pour la pratiquer : un bréviaire si on est tenu à l'office; ne pas poser volontairement un obstacle à l'accomplissement de la loi : aller à la chasse un jour de jeûne si cela doit rendre le jeûne impossible.

La loi ecclésiastique peut sanctionner son obligation par des peines. Voir ce mot, le Code, les mots CENSURES, EXCOMMUNICATION, SUSPENSES, etc.

8° *Interprétation de la loi ecclésiastique.* — Il est impossible que le législateur prévoie tous les détails d'application d'une loi; les circonstances changent, les habitudes ne sont plus les mêmes, etc. On est obligé d'interpréter la loi. Le Code prévoit cette interprétation : « L'interprétation authentique de la loi est faite par le législateur, son successeur ou celui qui a reçu d'eux commission d'interpréter. » Can. 17, § 1.

1. L'interprétation est *authentique* quand elle est faite par le législateur lui-même ou son successeur, elle a force de loi : *Interpretatio authentica, per modum legis exhibita eamdem vim habet ac lex ipsa; et si verba legis in se certa declaret tantum, promulgatione non indiget et valet retrorsum; si legem coarctet vel extendat aut dubiam explicet, non retrotrahitur et debet promulgari. Ibid.*, § 2. On prévoit le cas d'une interprétation simplement déclarative, qui explique la loi, *declaret tantum :* elle n'a pas besoin d'être promulguée et vaut pour le passé. Cela se comprend, car elle n'est autre que la loi elle-même plus clairement exprimée. Ainsi on a *déclaré* que le terme *filius* désigne aussi le fils adoptif, que *legitimus* peut s'entendre du *legitimatus.* — Si l'interprétation ajoute à l'obligation de la loi, *coarctet*; si elle l'étend à d'autres cas, *extendat*; si elle l'applique à des cas douteux, *dubiam explicet*, la déclaration est appelée supplétive : elle ne peut avoir d'effet rétroactif et doit être promulguée de nouveau. Ainsi Pie X *a étendu*, appliqué aux personnes privées l'excommunication qui atteint *cogentes clericos ad tribunal sæculare*, déclarant que tel était le sens de la bulle *Apostolicæ sedis.*

Le souverain pontife peut interpréter la loi ou par lui-même, ou par des congrégations nommées à cet effet : ainsi Pie IV a établi la S. Congrégation du Concile pour expliquer les décrets du concile de Trente; saint Pie V a établi la S. Congrégation des Rites pour les questions relatives au culte. Le Code, can. 243-257, détermine les droits des diverses congrégations qui peuvent rendre leurs décrets en forme solennelle, en forme commune, ou répondre aux questions particulières comme fait souvent la S. Congrégation des Rites.

2. L'interprétation est *judiciaire* quand elle est faite par les juges ecclésiastiques qui appliquent la loi à tel cas particulier : ainsi le Tribunal de la Sacrée Pénitencerie dont la juridiction s'exerce au for interne, la *Sacra romana Rota*, qui est surtout un tribunal d'appel, etc. Leurs sentences obligent ceux qui leur ont soumis la cause, à moins qu'ils ne puissent encore porter le débat devant un autre tribunal. Can. 18. Les décisions n'ont qu'une valeur *doctrinale* pour les autres que les intéressés, elles forment la jurisprudence de l'Église qui a plus d'autorité que l'interprétation faite par un simple docteur. — L'interprétation *usuelle* est connexe à celle-là, c'est celle qui se fait par la coutume, *optima legum interpres.* Code, can. 29. Voir COUTUME, t. III, col. 1988.

3. L'interprétation est *doctrinale* quand elle est faite par les docteurs, canonistes, moralistes... Elle n'a d'autre autorité que celle de la science du docteur qui la donne. Le Code pose quelques règles : *Leges ecclesiasticæ intelligendæ sunt secundum propriam verborum significationem in textu et contextu consideratam; quæ si dubia et obscura manserit, ad locos Codicis parallelos, si qui sint, ad legis finem ac circumstantias et ad mentem legislatoris est recurrendum.* Can. 18.

On peut ajouter : *a*) Les mots généraux doivent être pris dans le sens général : si l'on dit *omnes*, c'est tout le monde, *nullus*, aucun, *homines* désigne habituellement les femmes aussi bien que les hommes, *omnes baptizatos* désigne tous les baptisés, les hérétiques aussi bien que les fidèles. *Ubi lex non distinguit, nec nos distinguere debemus.*— *b*) La loi est contenue dans son dispositif, non dans les raisons apportées pour la légitimer; ainsi quand le IVe concile de Latran (1215) restreignit au quatrième degré l'empêchement de consanguinité pour le mariage, can. 50, on ajouta cette raison qui manque de fondement : parce qu'il y a quatre humeurs dans le corps, humeurs composées des quatre éléments. *Decretales, Greg.* IX, l. IV, tit. XIV, c. 9, *Non debet.* C'est ce qu'exprime l'adage : *Ratio legis non est lex.* Mais il faut ajouter : *Ubi eadem ratio, ibi eadem currit legis dispositio.* La loi prévoit que la clôture peut être violée en cas d'incendie, on peut la violer aussi en cas d'inondation : *Ratio legis est anima legis.* — *c*) Le Code prévoit que : *Leges quæ pœnam statuunt, aut liberum jurium exercitium coarctant, aut exceptionem a lege continent, strictæ subsunt interpretationi.* Can. 19. Cette règle, qui est fort précise, indique dans quel sens il faut prendre certains adages dont on est quelquefois tenté d'abuser : *Odia restringi et favores convenit ampliari* : il faut qu'il y ait vraiment doute sur la peine imposée pour qu'on juge en être exempté. Si l'interdit est porté *contre le peuple*, il n'atteint pas le clergé; si un privilège est accordé à une nation, *populus*, le clergé peut en profiter. *In obscuris minimum est sequendum.* Quand le texte est vraiment obscur, que le contexte, le sujet traité, la coutume ne peuvent pas renseigner sur la volonté du législateur, on peut adopter le sens qui favorise le plus la liberté. Si on restreint les droits des religieux sans parler des religieuses, la loi n'atteint pas celles-ci. Et la raison, c'est que le supérieur qui veut obliger doit parler clairement.

4. L'interprétation qui est une restriction apportée à la loi dans un cas particulier où elle serait impraticable dans sa teneur générale s'appelle épikie. Voir ce mot, t. V, col. 358.

9° *Cas dans lesquels la loi cesse d'obliger.* — Il peut arriver que la loi cesse d'obliger tout en continuant d'exister; il peut aussi arriver qu'elle disparaisse en tout ou en partie :

1. *L'obligation de la loi cesse* : *a*) quand on ne peut pas l'observer, voir IMPUISSANCE PHYSIQUE ET MORALE, t. VII, col. 1441; — *b*) quand on en est dispensé, voir DISPENSES, t. IV, col. 1428 sq.; le Code, can. 80-86, et PRIVILÈGE.

2. *La loi cesse d'exister* : *a*) par l'abrogation, voir ce mot, t. I, col. 126; — *b*) par la dérogation, voir ce mot, t. II, col. 532; — *c*) par la coutume, voir ce mot, t. III, col. 1988; — *d*) par la cessation même de la fin pour laquelle la loi a été faite.

L'abrogation et la dérogation sont accomplies par l'autorité elle-même qui supprime sa loi en tout ou en partie; la coutume, pour être légitime, doit être contrôlée par elle. La cessation survient par le fait même de l'incapacité complète et perpétuelle des inférieurs à pratiquer la loi : si, par exemple, lorsqu'il était interdit d'assaisonner les aliments avec la graisse aux jours d'abstinence, on n'eût pu trouver aucun autre condiment, et cela pour toujours, la loi aurait cessé par l'impossibilité de l'appliquer. La loi aussi peut devenir inutile, elle ne s'adapte plus à des conditions

nouvelles devenues définitives, il y a disproportion évidente, considérable entre les préceptes et les personnes auxquelles ils étaient imposés. C'est ainsi qu'en matière de loi civile, les transformations industrielles et commerciales amènent fréquemment de ces changements législatifs qui font passer les codes et les gloses des jurisconsultes au rang de simples curiosités historiques. Le concile de Jérusalem avait interdit aux chrétiens le sang et les viandes étouffées *ut abstineant se... a suffocatis et sanguine*, Act., xv, 20. La loi a tellement bien cessé d'exister à cause de son inutilité qu'on ne peut dire à quel moment elle a disparu.

Mais il faut que toutes les raisons pour lesquelles la loi a été faite aient disparu : donc, — *a*) que la fin ait cessé totalement; si un des motifs existe toujours, la loi garde sa vigueur : si en demandant des prières pour la croisade contre les Turcs, saint Pie V en avait demandé pour la paix intérieure, les prières devaient continuer après la bataille de Lépante; — *b*) qu'elle ait cessé dans toutes ses parties : un jeûne est prescrit en même temps que des prières, le jeûne est définitivement impossible, l'obligation de faire des prières reste; — *c*) qu'elle ait cessé pour la généralité et d'une façon permanente, autrement ce serait l'épikie, ou la suspension de la loi.

VI. La loi civile. — « Dieu, dit Léon XIII, a divisé le gouvernement du genre humain entre deux puissances : la puissance ecclésiastique et la puissance civile : celle-là préposée aux choses divines, celle-ci aux choses humaines. Chacune d'elles en son genre est souveraine; chacune est renfermée dans des limites parfaitement déterminées et tracées en conformité de sa nature et de son but spécial. » Encycl. *Immortale Dei*, du 1er novembre 1885. L'Église peut donc faire des lois pour le bien spirituel des fidèles, la société temporelle peut en faire directement pour son bien temporel, indirectement pour son bien spirituel, car l'ordre et le bien-être matériels favorisent la vertu. Dans toutes les lois, c'est toujours Dieu qui commande : *Non est enim potestas nisi a Deo*, Rom., xiii,1. Dans la loi éternelle, il commande sans promulgation; dans la loi naturelle, la promulgation est faite sans forme visible; dans la loi divine positive, la promulgation est faite par les paroles mêmes de Dieu; dans la loi ecclésiastique, la constitution est donnée par Dieu même, l'Église applique la législation aux circonstances de temps, de lieu; dans la loi civile enfin, Dieu laisse la société libre de choisir, la constitution, la forme de gouvernement, voir État, t. v, col. 887 sq., libre de faire des lois sur tout ce qui l'intéresse pourvu qu'elles ne soient pas en opposition avec celles qu'il a données ou que l'Église a faites sur son ordre : « Dieu seul est le vrai et souverain Maître des choses; toutes, quelles qu'elles soient, doivent nécessairement lui être soumises et lui obéir, de telle sorte que, quiconque a le droit de commander ne tient ce droit que de Dieu, chef suprême de tous... De même que, dans l'ordre des choses visibles, Dieu a créé les causes secondes, en qui se reflètent en quelque façon la nature et l'action divines, et qui concourent à mener au but où tend cet univers: ainsi a-t-il voulu que, dans la société civile, il y eût une autorité dont les dépositaires fussent comme une image de la puissance que Dieu a sur le genre humain, en même temps que de sa Providence. » Léon XIII, *ibid.*

1° *Auteur de la loi civile.* — La faculté de porter des lois en ce qui concerne les affaires temporelles réside dans les supérieurs légitimes qui diffèrent selon la constitution : « Réserve faite des droits acquis, il n'est pas interdit aux peuples de se donner telle forme politique qui s'adaptera mieux ou à leur génie propre, ou à leurs traditions et à leurs coutumes. » Léon XIII, encyclique *Diuturnum*, 29 juin 1881. Dans une monarchie, c'est le roi avec ou sans le parlement; dans une aristocratie, c'est le sénat, les nobles, les lords; dans une démocratie, c'est l'assemblée élue par la communauté. A ces trois formes, saint Thomas préfère un régime *ex istis commixtum, quod est optimum et secundum hoc sumitur lex, quam majores natu simul cum plebibus sanxerunt.* Ia-IIæ, q. xcv, a. 4. Il est donc plutôt pour ce qu'on peut appeler une république royale. Voir Pègues, *La théorie du pouvoir dans saint Thomas*, dans *Revue thomiste*, octobre 1911. Dans la plupart des sociétés modernes, les lois sont proposées par les ministres ou l'assemblée législative, discutées en public et votées, sanctionnées enfin par l'autorité suprême.

L'usurpateur est celui qui se substitue injustement, par la violence ou la ruse, au pouvoir existant de droit par hérédité ou par élection. On peut distinguer quatre moments dans l'attitude à garder à l'égard de ses lois : *a*) Pendant le trouble qu'occasionne la révolution ou la guerre, l'usurpateur n'a pas le droit de faire des lois, le peuple n'est pas tenu d'obéir même à celles qui sont justes, à moins qu'il n'y ait souscrit pour le temps de l'invasion.

b) Quand l'usurpateur jouit paisiblement du pouvoir avec l'acceptation tacite du peuple, et devient ainsi gouvernement de fait, on doit *propter necessitatem* obéir à ses lois justes. Léon XIII l'a rappelé après Pie IX et Grégoire XVI. Voir *Lettre... à tous les catholiques de France* du 16 février 1892 et *Lettre aux cardinaux français* du 3 mai 1892 : « Le critérium suprême du bien commun et de la tranquillité publique impose l'acceptation de ces nouveaux gouvernements établis en fait, à la place des gouvernements antérieurs qui, en fait, ne sont plus. »

c) Tant que le souverain reste usurpateur, qu'il n'a pas ce que Léon XIII appelle des *droits acquis*, il n'a de pouvoir qu'en raison de la nécessité et ce pouvoir peut lui être enlevé par des moyens *légitimes;* ces moyens peuvent être légitimes sans être *constitutionnels*, tant que le pouvoir n'est pas agréé par le peuple.

d) Un moment arrive où la nation, *dans son ensemble*, accepte le nouveau pouvoir; alors il n'est plus permis de changer la forme du gouvernement qu'en usant de moyens *constitutionnels*.

2° *Promulgation de la loi civile.* — Pour être faite *publici juris* et devenir obligatoire, la loi civile doit être officiellement promulguée. Le mode le plus habituel est l'insertion au *Journal officiel*. En France, d'après un décret du 5 novembre 1870 encore en vigueur : « Une loi nouvelle est exécutoire dans chaque arrondissement un jour franc après que le numéro du *Journal officiel* qui la contient est parvenu au chef-lieu de cet arrondissement. » Voir le mot Promulgation.

Régulièrement, la loi, pour être exécutoire, ne doit pas ête soumise à l'acceptation du peuple, sauf le cas, prévu par certaines constitutions, d'un *referendum*, etc.

3° *Objet de la loi civile.* — La société existe surtout pour le bien temporel des peuples; ses lois doivent donc procurer le bien commun : *Quod est ad finem, oportet quod sit proportionatum fini.* Ia-IIæ, q. cii, a. 1. Le bien commun véritable ne peut être réalisé s'il est en opposition avec le bien spirituel; par conséquent, la loi civile ne peut être rédigée indépendamment de la loi ecclésiastique qui procure le bien spirituel, ni traiter seule les questions mixtes : *Erit lex*, dit saint Isidore, *honesta, justa, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco, temporique conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat, nullo privato commodo, sed pro communi utilitate*

civium scripta. Etym., l. V, c. XXI, *P. L.*, t. LXXXII, col. 203.

1. *Son objet propre* est le bien temporel commun; elle doit donc tendre à procurer : *a*) la *fortune*, favoriser par conséquent l'agriculture, l'industrie, le commerce, les différents arts; — *b*) le *bien du corps*, donc tout ce qui peut augmenter le nombre des citoyens, leur conservation, leur santé, etc., l'intéresse; — *c*) le *bien de l'intelligence* en surveillant l'éducation, créant de hautes écoles, etc.; — *d*) le *bien moral* en aidant à la pratique des vertus, empêchant et punissant le vice; — *e*) les biens proprement *sociaux* par une bonne constitution mise loyalement en pratique, en surveillant et punissant les ennemis du dedans et du dehors.

On pourrait augmenter cette liste sur laquelle tout le monde est d'accord. Mais le bien commun est en définitive en vue du bien de chacun. Et dès lors, jusqu'à quel point l'État peut-il travailler au bien commun sans léser celui des particuliers ? Bien des opinions ont été soutenues. Les individualistes, qu'on appelle quelquefois libéraux, pensant que le bien public se confond avec les biens individuels, disent que l'État doit chercher le bien général de la société sans se préoccuper de procurer le bien des individus : la part de l'État serait donc très restreinte; les socialistes demandent tout à l'État et lui donnent pour mission de s'occuper des intérêts particuliers de tous : État maître de pension, État père de famille. L'exposé des systèmes et la discussion de ces questions appartient à la sociologie. Il suffit de dire ici que la loi doit chercher le bien commun sans nuire au bien des particuliers qu'il ne lui appartient pas de procurer directement. On peut en pratique accepter ces formules :

a. L'État doit protéger les droits, c'est là sa fonction naturelle et primaire, qu'il ne doit céder à aucun autre. Droits des individus ou des groupes (familles, associations, communes, provinces); droit à l'existence, à la propriété, à la réputation, à la religion; droits naturels ou acquis. Il doit donc *assurer l'exercice des droits naturels*, empêcher la violence et la ruse; défendre les faibles par les moyens que l'expérience montre le plus efficaces; il doit protéger contre les dangers qui les menacent les mineurs, les travailleurs de nuit, les femmes qui vont à l'atelier; il doit procurer le repos hebdomadaire, interdire la pornographie, etc. Il doit *déterminer ces droits* par des lois, c'est-à-dire en fixer l'exercice dans des cas particuliers, par des règlements sur la transmission de la propriété, par vente, donation, succession, etc. — Il doit *résoudre les conflits* par la répression des crimes, sans quoi la loi serait lettre morte. Ce pouvoir est absolu, souverain, indépendant.

b. L'État doit aider les intérêts dans l'ordre économique, soit en écartant les obstacles (impôts injustement répartis), soit en favorisant, en stimulant l'activité privée par les moyens jugés convenables; par des voies de communication, des conventions commerciales avec les autres nations; en aidant les compagnies d'assurance, les coopératives, etc., mais régulièrement il ne doit pas les gérer lui-même. C'est une erreur de penser qu'on n'a rien à demander à l'État, mais il ne faut pas lui permettre de tout faire.

Dans l'ordre moral, l'État doit faire en sorte, dit saint Thomas, que les choses nécessaires à une existence convenable soient en quantité suffisante, promouvoir le bien, *ut sit de promotione sollicitus*, corriger ce qui est défectueux, perfectionner ce qui est bien. *De regimine principum*, I, 15. Ainsi le grand docteur pose le principe souvent rappelé par les papes : « Parmi les principaux devoirs du chef de l'État se trouve celui de protéger et de défendre la religion car il importe à la prospérité sociale que les citoyens puissent librement et facilement tendre à leur fin dernière. » Léon XIII, Encycl. *Immortale Dei*. « De cette nécessité d'assurer le bien commun dérive, comme de sa source propre et immédiate, la nécessité d'un pouvoir civil qui, s'orientant vers le but suprême, y dirige sagement et constamment les volontés multiples. » Léon XIII, *Lettre aux cardinaux français*, 3 mai 1892. Pie X condamne *rempublicam cujusvis religiosi cultus expertem*, Encycl. *Vehementer nos*, 11 février 1906. L'État a donc en cela des devoirs *négatifs :* réprimer les actes contraires à la morale, à la religion; des devoirs *positifs :* établir, développer, fortifier ce qui peut favoriser la moralité publique; il ne doit pas en cela s'occuper des individus.

Ce devoir d'aider les intérêts est seulement *conditionnel*, parce que l'influence excitatrice de l'État n'est demandée que s'il s'agit de biens nécessaires ou du moins très utiles à la société et si l'État tient compte, en l'exerçant, de droits antérieurs innés ou acquis; *supplétif*, parce que l'État ne doit intervenir que pour aider l'initiative privée absente ou insuffisante. Il doit la compléter sans la restreindre et l'empêcher.

La formule adoptée est assez juste pour marquer ce qu'il convient de faire et ce qu'il faut éviter. On ne peut prétendre résoudre avec elle théoriquement, et moins encore pratiquement, toutes les difficultés qui peuvent surgir. Voir Antoine, S. J., *Cours d'économie sociale*, 2e édit., p. 38 sq. Voir aussi le mot ÉTAT et l'encyclique de Léon XIII, *Rerum novarum*.

2. *Dans les choses purement temporelles*, l'État peut légiférer indépendamment de l'Église, mais non contrairement aux lois de Dieu. Non seulement il doit respecter la loi naturelle, mais il doit la sanctionner par des prescriptions positives : forcer les enfants à s'occuper de leurs parents; la déterminer par des règlements qui en assurent l'exercice : lois sur la validité des ventes, donations; y ajouter des précisions : ordonnances sur la pêche, la chasse, etc.

3. *Dans les choses mixtes*, l'État ne peut feindre d'ignorer l'Église. Voir l'art. ÉGLISE, t. IV, col. 2210 sq. Pour chacun des deux pouvoirs « il y a donc comme une sphère circonscrite, dans laquelle chacun exerce son action *jure proprio*. Toutefois, leur autorité s'exerçant sur les mêmes sujets, il peut arriver qu'une seule et même chose, bien qu'à un titre différent, mais pourtant une seule et même chose ressortisse à la juridiction et au jugement de l'une et l'autre puissance... Il est donc nécessaire qu'il y ait entre les deux puissances un système de rapports bien ordonné, non sans analogie avec celui qui, dans l'homme, constitue l'union de l'âme et du corps... Des temps arrivent parfois où prévaut un autre mode d'assurer la concorde et de garantir la paix et la liberté : c'est quand les chefs d'État et les souverains pontifes se sont mis d'accord par un traité sur quelque point particulier... Cette constitution de la société politique n'a rien qui puisse paraître peu digne ou malséant à la dignité des princes. Loin de rien ôter aux droits de la majesté, elle les rend au contraire plus stables et plus augustes. » Encycl. *Immortale Dei*.

4. L'État n'a pas mission pour s'occuper des choses purement *spirituelles*, il ne peut que favoriser l'Église dans son action pour le bien.

5. Pour l'exposé des erreurs sur la loi civile, voir le mot ÉTAT, t. V, col. 887.

4° *Obligation de la loi civile.* — Sur cette question particulièrement délicate, il y a lieu d'établir d'abord le principe général qui déclare que les lois civiles obligent en conscience; après quoi on étudiera les cas particuliers, et spécialement celui des lois pénales.

1. *Principe général.* — Si la loi civile ne fait qu'appliquer la loi naturelle ou la loi divine, si elle est

determinativa juris, il n'y a aucune difficulté, elle oblige en conscience au même titre, elle est en réalité divine. Si elle est *pure positiva*, malgré toutes les négations et toutes les pratiques contraires, on doit affirmer qu'une loi civile, pourvu qu'elle soit juste, oblige vraiment en conscience *per se sub gravi* quand elle commande ou défend :

a) *L'Écriture sainte* le dit en termes formels. Les textes de saint Paul déjà cités ont en vue les princes temporels dont il dit : *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit, qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem incurrunt, subditi estote non solum propter iram, sed propter conscientiam.* Rom., XIII, 2-5. On ne peut rien dire de plus clair : l'obligation existe en conscience, elle est grave puisqu'on peut en y manquant attirer sur soi la condamnation. Le prince est ministre de Dieu pour notre bien : *Dei minister est tibi in bonum. Ibid.*, v, 4. Il faut conclure avec saint Pierre : « Soyez donc soumis *à toute institution humaine* à cause du Seigneur, soit au roi comme souverain, soit aux gouverneurs comme délégués par lui pour faire justice des malfaiteurs et approuver les gens de bien. » I Pet., II, 13.

b) *La doctrine des Pères et des théologiens* est constante sur ce sujet : saint Augustin, après avoir dit que ceux qui, à l'exemple des trois Hébreux jetés dans la fournaise, désobéissent aux ordres *injustes* des empereurs auront une grande récompense, ajoute : *Quicumque legibus imperatorum, quæ pro Dei veritate feruntur, obtemperare non vult, acquirit grande supplicium. Epist.*, CLXXXV *ad Bonifacium*, 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 795. Et cela, parce que les princes qui portent des lois justes servent Dieu en favorisant le bien, en empêchant le mal.

Saint Bernard, pour recommander l'obéissance aux moines : *Sive enim Deus, sive homo vicarius Dei mandatum quodcumque tradiderit pari profecto obsequendum est cura, pari reverentia deferendum, ubi tamen Deo contraria non præcipit homo. De præcepto et dispensatione*, c. IX, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 871.

Saint Thomas, qui dit des lois injustes : *hujusmodi magis sunt violentiæ quam leges*, dit de celles qui sont justes : *Siquidem justæ sunt, habent vim obligandi in foro conscientiæ.* Iª-IIæ, q. XCVI, a. 4.

Et Suarez affirme, en alléguant le témoignage de l'École, que « le gouvernement, s'il n'est armé du pouvoir de contraintre, est inefficace et facilement exposé à la révolte. D'ailleurs le pouvoir de contraindre sans le pouvoir d'obliger en conscience est moralement impossible, car la contrainte, pour être juste, suppose une faute; tout au moins est-il très insuffisant. Dans un grand nombre de cas, en effet, il ne suffirait pas à sauvegarder la liberté. » *De legibus*, l. III, c. XXI, n. 8.

L'Église a fait sien cet enseignement et l'a rappelé en diverses circonstances : « Ceux qui administrent la chose publique doivent pouvoir exiger l'obéissance dans des conditions telles que le refus de soumission soit pour les sujets un péché. Or il n'est pas un homme qui ait en soi ou de soi ce qu'il faut pour enchaîner par un lien de conscience le libre vouloir de ses semblables. Dieu seul, en tant que créateur et législateur universel, possède une telle puissance; ceux qui l'exercent ont besoin de la recevoir de lui et de l'exercer en son nom... Dès lors, les sujets devront obéir aux princes comme à Dieu même, moins par la crainte du châtiment que par le respect de la majesté, non dans un sentiment de servilité, mais sous l'inspiration de la conscience. » Léon XIII, encycl. *Diuturnum*, 29 juin 1881.

Le même pape fait remarquer, *ibid.*, que, pendant les persécutions, « l'erreur religieuse empêchait les empereurs païens de s'élever jusqu'à l'idéal du pouvoir que nous avons retracé. Tant que les rênes du gouvernement furent entre leurs mains, l'Église a dû se borner à insinuer dans l'esprit des populations une doctrine qui pût devenir la règle de leur vie le jour où elles adopteraient les institutions chrétiennes. Aussi les pasteurs des âmes, renouvelant les exemples de l'apôtre saint Paul, s'attachaient-ils avec le plus grand soin à prêcher « la soumission aux princes et aux puissances », Tit., III, 1; la prière offerte à Dieu pour tous les hommes, mais nommément « pour les rois et les personnes constituées en dignité, selon qu'il est agréable à Dieu notre Sauveur ». I Tim., II, 1-3. Les premiers chrétiens nous ont donné à cet égard d'admirables leçons : tourmentés avec autant de cruauté que d'injustice par les empereurs païens, ils n'ont jamais failli au devoir de l'obéissance et du respect, à ce point qu'une lutte semblait engagée entre la barbarie des uns et la soumission des autres. »

c) Cette conduite et cet enseignement sont confirmés par d'*excellentes raisons* : *a*. La loi civile en effet comme la loi ecclésiastique, dérive de la loi éternelle d'où elle tire sa force et sa vigueur : *Per me reges regnant.* Prov., VIII, 15. Comme elle, elle a pour mission de nous faire tendre à Dieu, elle doit comme elle avoir le droit d'obliger en conscience.

b. La loi naturelle et la loi divine ne peuvent pas déterminer tout ce qui est utile ou nécessaire, il faut qu'une autre loi les applique aux circonstances de temps, de lieux, de personnes. La loi civile s'assimile en quelque sorte, promulgue, rend plus pratiques ces lois; elle détermine les conditions dans lesquelles la propriété peut être transférée avec sécurité, ce qu'on doit faire pour éviter les accidents, etc. Il faut que celui qui légifère ait le pouvoir d'obliger en conscience

c. La loi naturelle et la droite raison nous ordonnent d'obéir aux lois portées pour le bien commun, nous sommes donc tenus d'y obéir en conscience. Les ordres d'un père à ses enfants, d'un maître à ses serviteurs obligent en conscience en raison du bien commun, de même ceux d'un prince à ses sujets.

d. Le nier serait la ruine de la société : « L'autorité est ce qui relie la terre au ciel..., elle est l'âme des sociétés et des familles, le secret de la vie de tous et de chacun. Y toucher méchamment, se lever à l'encontre, la contester, et surtout la vouloir détruire, c'est la grande *impiété.* » Gay, *De l'obéissance*, vers la fin de la Iʳᵉ partie.

L'obligation est *per se sub gravi*, ce qui veut dire que le péché est grave si : *a*. la matière est grave, ce qui dépend de la chose demandée, de la fin pour laquelle elle est demandée...; *b*. si l'intention du législateur est d'obliger gravement. On peut en juger par l'insistance dans les paroles, la sanction; par le sentiment commun; par l'interprétation des hommes prudents.

Ce serait une erreur de croire que la loi n'oblige pas en conscience parce que le législateur ne croit pas en Dieu, ne croit pas à la conscience morale, car il est certain (sauf les cas des lois purement pénales) qu'il veut imposer ses lois par les meilleurs moyens qu'il connaît, donc, implicitement du moins, il veut obliger en conscience; qu'il l'admette ou ne l'admette pas, il est toujours investi du pouvoir par Dieu qui commande par ses lois justes : « Si l'autorité de ceux qui gouvernent est une dérivation du pouvoir de Dieu même, aussitôt et *par là même* elle acquiert une dignité plus qu'humaine : ce n'est pas sans doute cette grandeur faite d'absurdité et d'impiété que rêvaient les empereurs païens quand ils revendiquaient les honneurs divins; mais une grandeur vraie, solide, et communiquée à l'homme à titre de don et de libéralité céleste. » Encycl. *Diuturnum.*

Peu importe aussi que le législateur ne puisse pas juger et punir au for de la conscience. Toutes les autorités humaines en sont là : elles commandent l'acte qui oblige en conscience. Dieu, qui leur a donné ce pouvoir, se réserve celui de juger et de punir au for de la conscience. Les parents peuvent certainement obliger en conscience, ils ne peuvent, comme la loi civile, punir que l'acte extérieur. Celui qui fait un vœu s'oblige certainement en conscience, il n'a plus le pouvoir de se délier lui-même.

Sur cette question, spécialement en ce qui concerne l'impôt, voir Vermeersch, *Quæstiones de justitia*, 1901, p. 94-132; la question générale de l'impôt sera traitée au mot TRIBUT. Pour l'obligation relative au service militaire, voir Noldin, *De præceptis*, n. 320; Lehmkuhl, *Theol. mor.*, t. I, n. 1175.

2. *Cas particuliers.* — *a*) *Lois qui rendent un acte invalide.* — On peut dire qu'en général les lois qui commandent ou défendent un acte obligent en conscience *avant la sentence du juge*, même en *matière de justice*. Et la raison en est qu'elles sont *determinativæ juris proprietatis*, elles déterminent ce qui est laissé indécis par le droit naturel : ainsi la loi détermine que les objets trouvés continuent d'appartenir à celui qui les a perdus, que ce qui a été abandonné par le propriétaire appartient au premier occupant; elle déclare quels sont les droits d'un auteur sur son livre, etc. On peut ajouter que l'État est chargé de la haute administration des biens : quand il traite ces questions d'une manière équitable, il est sur son terrain, ses règlements doivent être observés en conscience avant même qu'aucun jugement ne soit rendu.

Il arrive que la loi civile (comme la loi ecclésiastique) déclare certains actes invalides. Son droit va-t-il jusqu'à obliger la conscience à reconnaître la nullité de ces actes, même avant la sentence du juge ? On peut répondre :

a. Que la loi naturelle elle-même rend certains actes invalides : quand le droit qu'on veut acquérir par cet acte ou plutôt l'usage de ce droit contient quelque chose qui est et sera perpétuellement malhonnête, comme un mariage entre la mère et le fils, peut-être aussi — ce qui cependant n'est pas aussi clair — quand cet acte, s'il était valide, léserait inévitablement et d'une façon irréparable le droit d'autrui.

b. La loi positive, même civile, peut déclarer invalides des actes, valides devant le droit naturel, comme les contrats faits par des mineurs, faits avec une certaine crainte, ou manquant des formes légales. La société civile a le droit de régler dans son for ce qui est nécessaire pour procurer le bien public, elle peut donc restreindre les droits privés et la liberté de chacun et elle doit avoir des moyens pour y arriver. Il peut donc être nécessaire que l'acte soit déclaré invalide en conscience et avant la sentence du juge.

c. Mais la loi peut prévoir que l'acte soit invalide *ipso facto* et en conscience, pour protéger les mineurs, les faibles, pour diminuer le nombre des procès; elle peut prévoir que l'acte valide peut être *annulé* par la sentence du juge, à laquelle il faudra se soumettre en conscience, etc. Les cas particuliers doivent être étudiés en détail.

Remarquons seulement que l'invalidation d'un acte est *materia odiosa*, par conséquent on ne doit point présumer facilement que la loi le déclare nul *ipso facto* et en conscience, il faut en être certain : on pourrait donc considérer comme valide un testament qui ne serait pas revêtu de toutes les formes légales et entrer en possession de l'héritage, quitte à le rendre après la sentence du juge.

b) *Lois pénales.* — On peut se poser deux questions : Est-on obligé de subir la peine prévue par la loi ? Existe-t-il des lois purement pénales ?

a. Que la loi civile puisse imposer des peines à ceux qui la violent, nul ne le conteste. Cette peine oblige-t-elle? Est-on obligé de s'y soumettre en conscience? Avant ou après la sentence du juge? — Il faut d'abord distinguer les peines qui supposent une faute en conscience, un vrai péché, et les fautes juridiques où il y a accident, non péché. Tout le monde admet que la peine imposée pour une *faute simplement juridique* comme un homicide tout à fait involontaire n'oblige jamais avant la sentence du juge. Après la sentence du juge, la conscience peut être engagée selon les cas.

Quand il s'agit de fautes *commises en conscience*, il faut distinguer les peines *privatives* qui ne demandent aucun acte positif et consistent dans la suppression d'un droit, d'un privilège, et les peines *actives* pour lesquelles une action est requise : exil, mise en prison, etc. Les peines privatives peuvent être portées *ipso facto* comme la suspense pour les clercs. Le clerc doit s'abstenir avant toute sentence des fonctions dont il est suspendu.

La loi civile ne semble pas connaître cette peine *ipso facto;* elle prive bien des droits d'électeur, etc., mais c'est toujours après la sentence du juge. Une fois la sentence portée, on ne peut plus en conscience user de ses droits.

Les peines appelées *actives* n'obligent jamais avant la sentence du juge : on n'est pas obligé de se constituer prisonnier. Celui qui a volé, dit saint Thomas, *antequam sit condemnatus per judicem non tenetur restituere plus quam accepit, sed postquam est condemnatus tenetur pœnam solvere.* IIa-IIæ, q. LXII, a. 3. Et en effet, les lois doivent être proportionnées à la condition, à la fragilité humaine, elles ne peuvent demander des actes héroïques comme est celui de se livrer au juge pour être condamné à mort, à la confiscation des biens, etc. Aucun coupable n'aura le courage de le faire et l'opinion commune ne le lui demande pas. Les ministres de la justice doivent le rechercher, le condamner,... il n'est pas tenu de se soumettre à la peine avant la sentence du juge. Si même il a pu échapper à la prison, se sauver, il est difficile de dire qu'en se sauvant il ait commis un péché.

b. Existe-t-il des *lois purement pénales* ? Y a-t-il dans la société civile des lois qui n'obligent pas en conscience, des lois qui se présentent sous cette forme : Ou bien vous accomplirez ou éviterez tel acte, ou bien vous subirez telle peine, vous paierez telle amende, *disjonctive*; vous pouvez choisir l'un ou l'autre ?

Nous disons : dans la société civile, car, dans l'Église, aucune loi ne peut être considérée comme purement pénale, rien ne permet de le supposer. Si les règles des religieux n'obligent pas directement sous peine de péché, il est habituel cependant qu'on n'y manque pas sérieusement sans qu'il y ait faute de paresse, d'orgueil, etc. Ou du moins, ces règles obligent, et cela en conscience, à subir humblement les réprimandes, à accepter les punitions infligées par l'autorité régulière. Saint Thomas ne semble pas connaître les lois purement pénales au sens que nous disons; il n'hésite pas à considérer comme « dérivées de la loi éternelle » toutes les lois (proportionnellement tous les préceptes) qui ne sont pas injustes en raison de leur fin, de leur auteur, de leur forme. Ia-IIæ, q. XCVI, a. 4. Avec lui, les anciens docteurs nommaient loi pénale toute loi munie d'une sanction répressive et, au temps de Suarez, l'expression de *loi purement pénale* semblait nouvelle ou puérile, creuse et inutile à plusieurs moralistes de grand renom comme Navarre, Sylvius, Armilla. *De legibus*, l. V, c. IV, 2. Ce n'est donc pas sans difficultés que la notion a été acceptée et, aujourd'hui encore, des théologiens de valeur trouvent que « les moralistes...

ne devraient pas discuter entre eux la question de savoir s'il y a des commandements qui n'obligent pas en conscience. De tels commandements n'en seraient vraiment pas. Une loi, un précepte, qui ne coordonnent pas à Dieu, ne sont pas une loi, un précepte; ils ne sont que des conseils ou des prières ou des mouvements de rhétorique, ou des impulsions sentimentales et physiques vers un but plus ou moins élevé. » Didiot, *Morale surnaturelle fondamentale*, n. 666. Et, pensant à certaines obligations sociales, à certains impôts, il ajoute : « Les commandements distributifs ...obligent la conscience à respecter tout au moins les répartitions directes ou indirectes des charges et des avantages sociaux, et par conséquent l'existence même et la valeur juridique de ces commandements. »

Cependant, c'est une nécessité pratique d'admettre des lois purement pénales, et des théologiens comme Suarez, l. V, c. IV, Lehmkuhl t. I, n. 311, disent que le législateur n'est pas tenu d'exercer toujours d'une manière parfaite sa puissance législative : α) De même qu'il peut commander, *sub veniali* seulement, des choses graves, il ne répugne pas qu'il se contente d'un autre mode imparfait de commandement en exigeant uniquement la peine. A toute loi il faut une sanction, mais dans les choses qui sont *seulement utiles* au bien commun, on peut imposer seulement l'amende, etc., sans qu'on veuille taxer l'acte de péché. — β) La conscience humaine serait écrasée sous la multitude des prescriptions légales si elles obligeaient toutes en conscience. On peut trouver des exemples où la même loi intéresse ou n'intéresse pas la conscience selon les cas : on ne doit pas chasser sans port d'armes, loi purement pénale; on ne doit pas chasser avant l'âge de seize ans, loi qui oblige en conscience. Dans beaucoup d'impôts indirects, on peut faire la même différence : on peut sans péché fumer du tabac de contrebande; est-il toujours aussi inoffensif d'exercer le métier de contrebandier ? Voir TRIBUT.

Pour savoir si une loi est purement pénale, il faut voir : α) Si le texte de la loi établit l'une ou l'autre alternative : on fera ceci ou l'on paiera telle amende; le cas est très rare et n'existe pas en France, il existe, dit-on, aux États-Unis; — β) si l'objet en apparaît comme seulement utile à la fin de la société; — γ) si la sanction (amende très forte, prison même) est sans proportion avec le délit considéré par tous comme peu grave : le gouvernement fraudé se paie lui-même, et largement, par l'amende et la confiscation; — δ) si l'estimation commune, la coutume, *optima legum interpres*, autorisent cette interprétation.

c) *Les lois injustes.* — Ce que nous avons dit s'applique à la loi qui est juste : Elle l'est, dit saint Thomas, quand elle doit procurer le bien commun; qu'elle est portée par le législateur légitime; qu'elle n'excède pas les forces de ceux à qui elle est imposée. Si une seule de ces conditions manque, la loi n'en mérite plus le nom, saint Thomas la flétrit sous le nom de violence : *Hujusmodi magis sunt violentiæ quam leges.* Iª-IIæ, q. XCVI, a. 4. Il va sans dire qu'une telle prescription n'oblige en aucune façon. La conduite à tenir peut cependant être différente :

a. La loi commande des actes contraires à la loi naturelle ou défend d'accomplir ce qu'elle prescrit : comme était la loi spartiate qui prescrivait le meurtre des faibles, la loi des empereurs romains qui ordonnait de blasphémer le vrai Dieu, de rendre des hommages aux idoles; comme serait une loi qui interdirait le respect des parents, tout culte de Dieu. A de telles lois, il faut désobéir au péril de sa vie. Toute la tradition est constante : *Tales leges nullo modo licet observare*, dit saint Thomas, *quia sicut dicitur*, Act., IV, *Obedire oportet Deo magis quam hominibus.* Iª-IIæ, q. XCVI, a. 4. Voir dans Bélanger, *Une loi injuste oblige-t-elle en conscience ?* p. 9-33, un grand nombre de témoignages sur ce sujet.

La raison aussi nous le dit : « L'obéissance est due à chacun selon son degré; et il ne faut point obéir au gouverneur au préjudice des ordres du prince... Pour la même raison... on doit encore moins obéir au roi contre les ordres de Dieu. » Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture sainte*, l. VI, art. 2, pr. 2. « Les princes dont la volonté est en opposition avec la volonté et les lois de Dieu dépassent en cela les limites de leur pouvoir et renversent l'ordre de la justice; dès lors, leur autorité perd sa force, car, où il n'y a plus de justice, il n'y a plus d'autorité. » Léon XIII, Encycl. *Diuturnum.* Voir aussi les arguments donnés par Suarez. *De legibus*, l. I, c. IX, n. 4.

L'expérience aussi le confirme. Dans l'Ancienne Loi, nous voyons les sages-femmes juives résister aux ordres injustes du roi d'Égypte qui voulait faire tuer les enfants mâles et l'Écriture, marque qu'elles agirent ainsi par crainte de Dieu. Ex., I, 17. Lorsque Antiochus ordonna d'immoler aux idoles, Mathathias et ses fils firent cette superbe déclaration : « Quand toutes les nations qui font partie du royaume d'Antiochus lui obéiraient, chacune abandonnant le culte de ses pères, et se soumettraient volontiers à ses ordres, moi, mes fils, et mes frères, nous suivrons l'alliance de nos pères. » I Macch., II, 16-20. Dans la Nouvelle Loi, l'histoire des martyrs fournit de nombreux et admirables exemples de cette résistance.

b. La loi ne commande pas des actes mauvais en eux-mêmes, mais elle est injuste parce qu'elle manque à une des trois conditions nécessaires : comme un impôt injustement réparti, exigé d'une communauté qui paie déjà comme tout le monde. Il faut qu'elle soit certainement injuste pour qu'on soit autorisé à lui résister et ce n'est pas aux particuliers à en juger; s'il y a doute, « la présomption est en faveur du législateur dont le droit est plus élevé et qui est en possession. » Suarez, *De leg.*, l. I, c. IX, n. 11.

α) Si elle est vraiment injuste, elle n'oblige certainement pas en conscience, du moins par elle-même : *Tales leges non obligant in conscientia nisi forte.* Iª-IIæ, q. XCVI, a. 4. Suarez. *De legibus*, l. I, c. IX, saint Alphonse de Liguori, *Homo apost.*, tract. II, c. I, n. 3, *Theol. mor.*, l. I, Tract. II, c. 1, disent la même chose. Voir un grand nombre de témoignages dans Bélanger, *op. cit.*, p. 37 sq. — La loi fût-elle approuvée par le sentiment de la multitude, elle n'en resterait pas moins injuste et impuissante : qu'on multiplie des kilogrammes de fer, on n'aura jamais un gramme d'or, que l'on additionne toutes les prescriptions injustes possibles, on n'obtiendra jamais une loi.

β) Mais des circonstances extérieures peuvent imposer l'obligation que la loi injuste est incapable de produire : *Nisi forte ad vitandum scandalum vel turbationem*, ajoute saint Thomas dans le passage cité plus haut, et il continue : *Ad quod* (à de telles lois) *etiam ordo potestatis divinitus concessus non se extendit; unde nec in talibus homo obligatur ut obediat legi, si sine scandalo vel majori detrimento resistere possit. Ibid.*, ad 3um. On peut donc admettre une obligation qui ne résulte pas de la loi elle-même, mais des sérieux inconvénients que la résistance peut entraîner : scandale, amende, confiscation, exil, prison. La solution relève du volontaire indirect.

γ) Quelquefois cependant on peut être obligé de résister à la loi, bien qu'elle n'impose rien de contraire en soi à la loi de Dieu : la soumission perpétuelles des bons encourage l'audace des législateurs injuste, une

virile et prudente résistance leur donnerait à réfléchir; il y a des scandales utiles; il faut savoir sacrifier son intérêt personnel, même très légitime, à l'intérêt général.

La meilleure conclusion de cette étude est la parole de Notre-Seigneur : *Reddite ergo quæ sunt Cæsaris Cæsari, et quæ sunt Dei Deo.* Matth., XXII, 21.

1° *Traité des lois en général.* — Alexandre de Halès *Summa*, IIIa, q. XXVI-LX; S. Thomas, *Summ. theol.*, Ia,-IIæ, q. XC-CVIII, et ses principaux commentateurs, Cajetan, Billuart, *Tract. de legibus*, Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, Toulouse, t. VI; Sertillanges, *saint Thomas d'Aquin*, t. II, l. VI; Suarez, *De legibus*; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, t. I, n. 90-208; Ærtnys, SS. Redempt., *Theologia moralis juxta doctrinam Alphonsi de Lig.*, l. I, n. 122-217; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, t. I, p. 236-480; Bouquillon, *De theologia morali fundamentali*, n. 52-252; Didiot, *Morale surnaturelle fondamentale*, n. 581-782; Laymann, S. J., *Theologia moralis*, t. IV, l. I; Lehmkuhl, S. J., *Theologia moralis*, t. Ier, n. 140-320; Cl. Marc, SS. Red., *Institutiones morales Alphonsianæ*, t. Ier, n. 109-268; Noldin S. J., *Summa theologiæ moralis*, t. Ier, n. 104-204; Prummer, O. P., *Manuale theologiæ moralis*, Fribourg, 1915, t. I, n. 141-301; *Salmanticenses, Cursus theologicus*, traité XI; Tanquerey, *Theologia moralis fundamentalis*, n. 206-348.

2° *Notion des lois.* — Bautain, *Philosophie des lois*, Paris, 1860, c. I-II; de La Barre, S. J., *La morale d'après S. Thomas d'Aquin et les théologiens scolastiques*, Paris, 1911; Castelein, S. J., *Morale*, 1904, p. 87 sq.; Cathrein, S. J., *Philosophia moralis*, Fribourg-en-B., 1907; de Cepeda, *Éléments du droit naturel*, Paris, 1890; Fonsegrive, *Morale et société*, Paris, 1907; Fouillée, *L'idée moderne du droit*, Paris, 1878; D'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, année 1891 sq.; P. Janvier, *Conférences de Notre-Dame*, année 1909, *La Loi*; Lehu, O. P., *Philosophia moralis et socialis*, Paris, 1914; Schiffini, *Ethica generalis*, Turin, 1891.

3° *Loi naturelle et manière dont elle fut connue et appliquée.* — Castelein, S. J., *Le droit naturel*, 2e édit., Bruxelles, 1912; Gény, *Imprescriptible droit naturel*; Gounod, *Autonomie de la volonté en droit privé;* Meyer, S. J., *Institutiones juris naturalis*, Fribourg en-B., 1900; *Jus naturale*, l. Ier, p. XXVI; de Lehen, *Institutes de droit naturel*; de Pascal, S. J., *Philosophie morale et sociale*, Paris, 1893; Taparelli, *Essai théorique sur le droit naturel*, Palerme, 1840; Albert Valensin, *Traité du droit naturel*, Paris, 1922; A. Bros, *La religion des peuples non civilisés*, Paris, 1907; *La survivance de l'âme chez les peuples non civilisés*, Paris, 1909; *Les primitifs*, dans le manuel de J. Bricout, *Où en est l'histoire des religions?* 1911, p. 49-91; Th. Mainage, O. P., *La préhistoire et la méthode ethnographique*, dans la *Revue des sciences philos. et théol.*, 1920, p. 72-102; Lemonnyer, O. P., *La religion primitive et les données actuelles de la science*, Paris, 1914 ; de Quatrefages, *L'Espèce humaine*, 2e édit., Paris, 1877; Mgr Le Roy, *La Religion des primitifs. Études sur l'histoire des religions*, Paris, 1909.

4° *Loi ecclésiastique et explication du Code.* — Gui Coccli, Cong. missionis, *Commentarium in Codicem juris canonici ad usum scholarum*, 6 vol., Turin, 1921; Louis Fanfani, O. P., *Dejure parochorum ad normam Codicis juris canonici*, Turin, 1925; Mothon, O. P., *Les Institutions canoniques*, 3 vol. in-12, 1924; P. X. Werns, S. J., *Jus canonicum ad normam Codicis exactum*, publié par F. Vidal, S. J., Rome, 1925.

5° *Loi civile.* — Léon XIII; l'ensemble de ses encycliques, surtout *Diuturnum*, *Immortale Dei*, *Rerum novarum*, *Sapientiæ christianæ*, *Libertas præstantissimum;* saint Thomas d'Aquin, *De regimine principum*; Antoine, S. J., *Cours d'économie sociale*, 3e éd., Paris, 1905; Pègues, O. P., *La théorie du pouvoir dans S. Thomas*, *Revue thomiste*, 1911, p. 591-616; Schwalm, O. P., *Leçons de philosophie sociale*, Paris, 1912; Sertillanges, O. P., *La philosophie morale de saint Thomas; La sanction morale dans la philosophie de S. Thomas*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1912, p. 213-235; Waffelaert, *Étude de théologie morale sur l'obligation en conscience des lois civiles*, Tournai, 1884; Zeiller, *L'Idee de l'État dans S. Thomas d'Aquin.*

6° *Theories de l'ecole dite sociologique.* — A. Bauer, *La conscience collective et la morale*, Paris, Alcan, 1912; Albert Bayet, *La morale scientifique. Essai sur les applications morales des sciences sociologiques*, Paris, 1905; *L'idée du bien. Essai sur le principe de l'art moral rationnel*, Paris, 1908; Belot, *Études de morale positive*, 1907, (à qui répond Fonsegrive dans *Morale et société*, *Morale religieuse et morale laïque*, Paris, 1914) et *L'obligation morale*, *Hétéronomie, Autonomie, Contractualité*, dans *Journal de psychologie*, 15 juin 1920, p. 593; Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, 1907; Durkheim († 1917), *Science de la morale*, trois articles de la *Revue philosophique*, 1887; *Règles de la méthode sociologique*, 1895; *L'année sociologique* depuis 1897; Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, 1896; Le Dantec, *L'Égoïsme seule base des sociétés*, 1912; Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, Paris, 1903; Marceron, *La Morale par l'État*, Paris, 1912; Rousel-Despierres, *La hiérarchie des principes et des problèmes sociaux*, Paris, 1912; Sollier, *Morale et société*, Paris, 1912.

De nombreuses réponses ont été faites : S. Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, dans *Revue néo-scolastique*, novembre 1905; février, mai, août 1906; août 1907 paru en volume, Paris, 1911, réponse à *La morale et la science des mœurs* de Lévy-Brühl; Davy, *La sociologie de M. Durkheim*, dans *Revue philosophique*, juillet-août 1911; L. Desers, *Les morales d'aujourd'hui et la morale chrétienne*, Paris, 1907; A. Farges, *La liberté et le devoir, foudements de la morale et critique des systèmes de morale contemporaine*, Paris, 1902; Fonsegrive, *Recherche sur la théorie des valeurs*, dans *Revue philosophique*, juillet 1910; *De la morale chrétienne à la démission de la morale*, dans *Revue des Deux Mondes*, 1er août 1911; Gillet, O. P., *La valeur éducative de la morale catholique*, Paris, 1911; *Les jugements de valeur et la conception positive de la morale*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1912, p. 5-31, et *Les jugements de valeur et la conception théologique de la morale*, *Ibid.*, p. 433-464, réponse à un art. de Durkheim intitulé, *Les jugements de valeur et les jugements de réalité*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1911, p. 437-453; Grasset, *La morale scientifique et la morale de l'Évangile devant la sociologie*, dans *Études*, 20 novembre 1908, p. 433-454; Henri, *Bergsonisme et morale*, dans *Revue néo-scolastique*, mai 1923; Lahy, *De la valeur pratique d'une morale fondée sur la science*, dans *Revue philosophique*, janvier 1912, p. 140-166; Pailhoriès, *La morale et la sociologie*, dans *Revue néo-scolastique*, novembre 1910, p. 510-540; *Nouvelles orientations de la morale*, Paris, 1911; Piat, *La morale du bonheur*, Paris, 1909; Richard Gaston, *La sociologie générale et les lois sociologiques*, Paris, 1912; P. Roure, *Doctrines et problèmes*, Paris, 1900; *Anarchie morale et crise sociale*, 1903; Schmidt, *Recul de l'évolutionnisme dans la sociologie et dans l'histoire des religions au cours des dix dernières années*, dans *Recherches de science religieuse*, octobre 1923, p. 385-396.

Parmi les non-catholiques, on dénonce aussi l'impuissance d'une méthode exclusivement sociologique à fonder la morale : Davies, *The moral Life*, Baltimore, 1909; Eucken, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, Paris, 1911; Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporaine*, 3e édit., Paris, 1893; *Tempérament et caractère*, 1895; *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, 1905; *Sociologie théologique et sociologie pratique*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, mai 1911, p. 374-392; Sarlo et Giovanni Carlo, *Principie de scienza etica*, Milan, Saudron, 1911.

A. Molien.

LOLLARDS. — I. En Allemagne. — II. En Angleterre.

I. Les Lollards en Allemagne. — Le *Dictionnaire universel* de Richard et Giraud, t. XV, p. 273, définit ainsi les lollards : « Hérétiques ainsi nommés de Lolhard Valter, ou Vautier, ou Gautier, qui commença à dogmatiser en Allemagne vers l'an 1315 et fut brûlé à Cologne l'an 1321 ou 1322. » Il attribue à ce prétendu chef de secte une doctrine nettement antinomiste qui justifiait des pratiques répugnantes ; à côté de cette accusation figurent les griefs que l'on fait communément aux sectaires du Moyen Age : négation de l'Église hiérarchique, des sacrements, etc. Puis il passe sans transition aux lollards d'Angleterre adhérents de Wiclef.

Cette notice reproduit l'état de la science aux XVIIe et XVIIIe siècles; ce sont les mêmes idées qu'on retrouverait, en somme, dans Pluquet, Jean Hermant et les autres hérésiologues de l'époque, et récemment

encore dans H.-C. Lea, *A history of the Inquisition*, 1888, t. II, p. 368. Elles dérivent, par Raynaldi, *Annales*, an. 1318, n. 44, de Henri de Sponde, *Annal. Baron. continuatio* (1re édition 1637), an. 1315, n. 5. On y lit ceci : « A cette époque, sévissait en Autriche et dans les régions voisines une hérésie dont l'auteur était un certain Lolhard Gautier, hérésie contenant de multiples blasphèmes sortis de l'enfer et que Trithème rapporte en détail à cette année même, en taisant le nom de leur auteur.... Que Lolhard ait vécu à ce moment, cela est tout à fait certain par le témoignage de Jean de Hocsem, un contemporain; Trithème, Sanders et Génébrard confirment qu'il a été brûlé à Cologne en 1322, quoi qu'en pense du Préau qui fait de celui-ci la souche de Wiclef et dès lors le fait beaucoup plus jeune. »

Cette notice en a imposé à du Cange, qui écrit dans le *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis* : LOLLARDI, LULLARDI, *ita nuncupati hæretici quidam qui sub initium sæculi XIV in Germania exorti sunt*, renvoie à Jean de Hocsem, an. 1309 (voir ci-dessous) et fait dire à Trithème que les lollards ont été ainsi appelés *a Gualtero Lolhard Germano quodam*. En d'autres termes, du Cange accroît la confusion créée par de Sponde et donne à l'étymologie de *Lollard* une fermeté qu'elle n'avait pas encore.

Chose remarquable, du Préau, *Prateolus*, que blâment successivement de Sponde et Raynaldi, s'était gardé de ces confusions : il écrit simplement au mot *lollard : Ex Anglia et Vuiclephistarum secta originem duxerunt quanquam sui authoris errori per omnia non adhæserint... Emerserunt autem Caroli IV imp. germani et Innocentii VI papæ temporibus, circa annum Domini 1360. De vitis, sectis et dogmatibus omnium hæreticorum*, Cologne, 1569, p. 253.

La notice du cardinal de Sponde repose en effet sur une lecture tout à fait hâtive des deux seules sources qu'il cite, Jean de Hocsem et Trithème. (Il va de soi que Sanders et Génébrard ne comptent pas.) Reportons-nous à ces deux textes.

Jean de Hocsem, écolâtre de Saint-Lambert de Liège, puis prévôt de l'église de Saint-Pierre dans la même ville (1278-1348), écrit à l'année 1309 : *Eodem anno quidam hypocritæ girovagi, qui Lollardi sive Deum laudantes vocabantur, per Hannoniam et Brabantiam quasdam mulieres nobiles deceperunt*. Sponde, et tous ceux qui l'ont suivi sans se reporter au texte, ont compris que ces hypocrites vagabonds répandaient des erreurs religieuses parmi les dames de la noblesse en Hainaut et en Brabant. Or la suite du texte ne dit pas du tout cela. Les vagabonds en question circulaient dans le pays sous un costume de pénitent et cherchaient à se faire passer pour de nobles chevaliers échappés à la bataille de Courtrai (1302); ils parvinrent ainsi à épouser des personnes qui, à la suite de ce désastre, étaient ou se croyaient veuves. L'un d'eux même réussit à se faire reconnaître par l'une de ces dames comme étant son mari légitime. Voir le texte dans Chapeaville, *Gesta pontificum Tongrensium, Trajectens. et Leod.*, Liége, 1613, t. II, p. 350. On voit qu'il s'agit non pas d'hérétiques, mais de chevaliers d'industrie; on notera qu'ils portent un costume qui les fait reconnaître pour des lollards, le mot est un mot connu dans le pays, l'institution aussi, et l'étymologie du mot est donnée : *lollardi sive Deum laudantes*. Nous reviendrons sur cette étymologie. Retenons seulement que Jean de Hocsem connaît des lollards, mais sans parler le moins du monde d'hérésie.

Trithème (1462-1516) lui, le deuxième garant de Sponde, parle bien d'hérésie dans le passage cité, mais ne semble pas connaître le nom de lollard, au moins dans le sens d'hérétique. On lit en effet, dans ses *Annales Hirsaugienses*, an. 1322, l'histoire d'un hérétique nommé Gautier, *Walterus*, qualifié expressément de chef des fraticelles, qui, après avoir séduit bien des simples, finit par être arrêté à Cologne (nous sommes loin de l'Autriche) et brûlé par sentence de justices Trithème ne juge pas nécessaire de donner à nouveau les griefs que l'on fait aux fraticelles et renvoie simplement à ce qu'il en a dit précédemment. (C'est à cet endroit que de Sponde est allé chercher toutes les accusations qu'il met au compte de ses lollards.) Puis notre chroniqueur ajoute : « LOHAREUS *autem iste Walterus, natione Hollandinus latini sermonis parvam habebat notitiam*, aussi avait-il composé plusieurs petits livres en langue germanique, qui lui servirent à répandre ses erreurs. » Le texte dans l'édit. de Saint-Gall, 1690, t. II, p. 155. Ce mot de *Lohareus* est évidemment la source de toutes les confusions. Sponde a lu *Lolhardus*, l'a compris comme un nom propre, l'hérésiarque en question s'appelait Gautier Lolhard, d'où le nom donné à ses partisans. Ces partisans, on les a découverts jusqu'en Autriche. Or, comme les chroniques signalent vers le même moment à Passau une épidémie hérétique de LUCIFÉRIENS, voir l'art. ci-dessous, on a finalement porté au compte des lollards aussi bien les doctrines spécifiques des fraticelles qne les pratiques répugnantes attribuées, à tort ou à raisou, à ceux que l'on a baptisés du nom de lucifériens.

Il est facile de voir que toute cette construction repose sur une base très fragile : la lecture *Lolhardus* et l'explication de ce mot comme un nom propre que l'on a rapproché *au XVIIe siècle*, du nom de *Lollard*, donné à partir de la fin du XIVe siècle à des hérétiques qualifiés d'Angleterre. Nous n'avons pas les moyens d'établir ici le texte critique de Trithème; de quelque façon qu'il faille lire le mot litigieux, qu'il faille le prendre pour le nom de famille de Gautier (?), pour le nom de son pays d'origine, ou même pour le nom commun *lollard*, qui, nous allons le voir, avait dans les pays du Rhin inférieur une signification assez précise au XIVe siècle, il reste que le texte de Trithème ne dit nullement ce que Sponde a cru pouvoir en tirer. Et il nous semble facile maintenant de voir comment s'est fabriquée la définition des lollards donnée plus haut.

Par contre, deux textes intéressants, presque contemporains (début du XVe siècle) et provenant tous deux de la région du Rhin inférieur vont nous montrer que le mot lollard y était usité avec un sens qu'il n'est pas très difficile de déterminer. Écrivant la vie de Florent Radewin de Leerdam, prieur des clercs de la vie commune à Deventer († 1400), Thomas à Kempis raconte de son héros, comment, après sa conversion, il voulut pratiquer une vie d'humiliation et de pauvreté. Il allait *grisea tunica indutus et longa toga palliatus*, méprisant les avances qu'on lui faisait. *Elegit namque potius abjectus* LULLARDUS *cum fratribus suis vocari... quam magnus dominus et magister nominari*. Ce vocable de lollard qu'on appliquait au saint lui était venu évidemment et de son costume et de son genre de vie; car il avait retranché de son existence tout luxe, toute superfluité ne voulant garder que *simpliciora et plana quæ humilitatem prætenderent et sæculares non offenderent. Vita Florent.*, c. IX, dans *Opera omnia*, édit. de Cologne, 1660, t. II, p. 52-53.

C'est presque dans les mêmes termes que Jean Busche parle d'un pieux personnage qui, après avoir fréquenté la maison de ce Florent Radewin à Deventer, entra plus tard chez les augustins de Windesheim : *ut simplex frater cum ceteris incessit, longa usque ad pedes tunica vestitus, nigro capucio cum gracili liripipio* (la queue du capuchon d'après du Cange) *collo indutus, toga oblonga semirotunda usque ad talos desuper contectus*. Tout cela, dit Jean Busche, scandalisait quelque peu tous ses amis : *qui hujusmodi fratres devotos a mundo tunc despectos tanquam lullardos reputabant.*

Chronic. canonic. regularium... capituli Windesheimensis, l. III, c. XLI, édit. d'Anvers, 1621, p. 440, 441.

Ces deux textes montrent que les *Frères de la vie commune* étaient facilement assimilés aux *lollards*. Ces derniers étaient donc connus dans le pays. Ce qui amenait la confusion, c'était aussi bien le costume, que le genre de vie. On donnait en effet, depuis le début du XIVe siècle, le nom de lollards, à des personnes qui, lors des grandes épidémies de l'époque, s'étaient groupées en confréries pour soigner les malades et surtout pour enterrer les morts; ce sont les mêmes que l'on appelait *Frères de Saint-Alexis*, du nom de leur patron, ou *Frères cellites*, sans doute à cause des *cellæ*, des caveaux. des tombes où ils enterraient les morts. Le nom de *lollard*, ou plutôt *lullard*, de l'allemand *lüllen* (chantonner à voix basse surtout pour endormir un enfant) faisait allusion à la psalmodie dolente dont ils accompagnaient les convois mortuaires, *lollardi sive Deum laudantes*, dit Jean de Hocsem. Voir col. 911. Confrères, plutôt que religieux proprement dits, ils avaient quelque ressemblance avec les béguins ou béghards, avec qui ils ont pu être confondus. Les deux textes de Thomas à Kempis et de Jean Busche indiquent assez que des gens mal disposés pouvaient leur trouver un air d'hérétiques, et il n'est pas impossible que, dans les confréries lollardes comme dans les béguinages, il ne se soit glissé des erreurs de divers genres spéculatives en pratiques. Voir à ce sujet la bulle de Boniface IX du 31 janvier 1395, dans Mosheim, *De Beghardis*, Leipzig 1790, p. 652 sq. Mais retenons que l'on est lollard, aux yeux du peuple (surtout dans les régions de Hollande et de Basse-Allemagne), par le costume que l'on porte (un costume de pénitent), par le genre de vie que l'on mène (vie très austère et très détachée), bien que l'on n'appartienne pas à l'un des grands ordres mendiants. — Cette vue est confirmée par toute une série de documents qui se publient en ce moment, 1926, dans le *Messager belge des Maisons religieuses*.

II. LES LOLLARDS EN ANGLETERRE. — Les confréries de lollards avaient-elles pénétré en Angleterre, c'est vraisemblable, bien que nous ne puissions absolument l'affirmer. Nous savons seulement que, de bonne heure, le nom fut appliqué aux *premiers prédicateurs des doctrines wicléfistes*. La première mention officielle se rencontre en 1387 dans un arrêt de l'évêque de Worcester contre cinq prédicateurs vagabonds, *instigatione diabolica conspirati in collegio illicito et a jure reprobato, nomine seu ritu lollardorum confœderati*. Voir le texte au complet dans Wilkins, *Concilia Magnæ Britanniæ*, t. III, p. 202. Le signalement que l'évêque en donne correspond très bien à ce que nous savons des prédicateurs wicléfistes, et l'on comprend comment le nom de lollards leur a été donné, soit qu'ils l'aient pris eux-mêmes, comme semble l'indiquer le mandement épiscopal, soit qu'il leur ait été appliqué par les fidèles. Leur costume, leur genre de vie, les rapprochaient tout à fait des confrères lollards. Par une généralisation facile, le mot est bientôt passé des prédicants wicléfistes à leurs adeptes, et finalement a désigné toute espèce d'hérétiques. En somme, les lollards anglais sont tout simplement les adhérents de Wiclef, et il suffirait de renvoyer à ce mot, si le mouvement lollard n'avait pris une ampleur sur laquelle il convient d'attirer l'attention.

1° *Esquisse générale du mouvement*. — 1. *Causes générales*. — Il provient, de manière lointaine, des difficultés entre le pouvoir religieux et le pouvoir civil, qui présentent en Angleterre une acuité particulière. Les grands dignitaires ecclésiastiques, tant séculiers que réguliers, possédant des fiefs, deviennent à ce titre d'importants personnages politiques. D'où le grand intérêt des princes à les tenir sous leur dépendance et à nommer aux évêchés et aux abbayes leurs partisans les plus dévoués. Les souverains font ainsi parvenir aux hautes charges de l'Église des créatures qui ne possèdent pas toujours assez les mœurs ecclésiastiques et qui scandalisent les fidèles. De son côté le peuple, non content de blâmer le luxe exagéré et l'immoralité de certains prélats, condamne sans restriction toute propriété ecclésiastique et veut revenir à la pauvreté absolue de l'Église primitive.

La papauté est obligée d'intervenir pour maintenir l'indépendance des dignitaires du clergé et la liberté des nominations épiscopales. Elle est alors accusée d'ambition et d'immixtion abusive dans la politique intérieure, accusation qui froisse au plus haut degré l'amour-propre national.

Cette cause générale explique les conflits entre Grégoire VII et Henri IV, entre Boniface VIII et Philippe le Bel, comme en Angleterre entre Alexandre III et Henri II, puis Innocent III et Jean sans Terre. Le triomphe d'Innocent III fut presque trop complet, puisque Jean sans Terre consentit à recevoir la couronne en fief de la main du pape et s'engagea à lui payer un tribut annuel de 20 000 livres. Un pareil succès ne pouvait que provoquer une réaction. Occam, disciple de Duns Scot à Oxford, prendra ouvertement, la défense de Philippe le Bel et de Louis de Bavière dans leur lutte contre la papauté. Non seulement il refuse d'admettre la supériorité des papes sur les rois, mais il se demande si la primauté du Saint-Siège est vraiment d'institution divine. Marsile de Padoue composera peu après un ouvrage intitulé: *Le défenseur de la paix contre la juridiction usurpée du pape*.

2. *Le mouvement en Angleterre*. — Vers 1360, parut en Angleterre un poème allégorique très lu du peuple, sous le nom de « *Vision de Pierre le laboureur* ». Il reproche à l'Église la simonie et l'orgueil, se plaint de ce que le pape nomme trop d'étrangers aux bénéfices d'Angleterre; il dénonce l'avarice des ecclésiastiques et la rapacité des envoyés du Saint-Siège chargés de recueillir le denier de Saint-Pierre.

Ce sont ces doléances, en partie fondées, que Wiclef formulera avec plus de rigueur en leur donnant la cohésion d'un système. Par ailleurs, le schisme d'Occident fournira une occasion favorable aux attaques dirigées contre le chef de l'Église.

Wiclef, professeur à Oxford, connut l'apogée de son influence au moment où il fournit les arguments de complaisance que réclamait Édouard III pour se justifier de ne point acquitter le tribut promis par Jean sans Terre (1366). Il en fut aussitôt récompensé, car il fut envoyé à Bruges pour conférer avec les représentants du Saint-Siège, puis il reçut la riche cure de Lutterworth, comté de Leicester, 1374, sans cesser d'enseigner à Oxford.

Mais Wiclef ne se contenta pas d'attaquer la papauté, ce en quoi il restait d'accord avec beaucoup de ses contemporains et de ses compatriotes, il contredit ouvertement le dogme de la sainte eucharistie (1381), ce qui le mit en conflit avec les religieux mendiants qu'il avait ménagés jusque-là pour les opposer aux prélats richement dotés. Alors, renié par le clergé, il en appela aux laïques et voulut les gagner par l'autorité de l'Écriture. Pour cela, il chercha à faire une traduction de la Bible, claire, populaire, à la portée de tous.

Mécontent de voir l'esprit mondain envahir l'Église, il voulut, sans tenir compte de la différence des temps et des circonstances, la ramener à la pauvreté apostolique et interdire absolument la possession des biens terrestres aux différents degrés de la hiérarchie ecclésiastique. Il ira jusqu'à nier la légitimité de la propriété des clercs et prétendra que le souverain a le droit d'en priver ceux qui vivent dans le péché. Ce

principe qui fondait la légitimité de la propriété sur l'état de grâce, c'est-à-dire sur un élément spirituel intérieur, de soi indiscernable, sera gros de conséquences et amènera les pires perturbations sociales en Angleterre et plus tard en Bohème.

3. *Institution de prédicateurs ambulants.* — Pour répandre ses doctrines, il rassembla un corps de prédicateurs qui prirent le nom de « pauvres prêtres ». A l'exemple des franciscains, ils étaient vêtus d'une robe de bure des plus grossières, toujours pieds nus, menaient une vie ascétique, prêchaient partout, dans les foires, les marchés, les cimetières et s'engageaient à ne jamais recevoir de bénéfice. Voici comment les décrit le Chroniqueur de S. Alban : *talaribus indutos de russeto, in signum perfectionis amplioris, incedentes nudis pedibus, qui suos errores in populo ventilarent.*

Wyclef indique les trois raisons de cette pauvreté volontaire : 1. la crainte de la simonie; 2. le danger de mal dépenser les revenus qui n'appartiennent qu'aux pauvres; 3. l'espoir de faire plus de bien en allant de ville en ville. Ces missionnaires d'un nouveau genre se mirent à décrier les curés, les accusant de ne pas prêcher l'Évangile et de ne pas résider.

A l'origine, ils étaient tous prêtres, mais plus tard, et du vivant même de Wiclef, ils s'associèrent des laïques qui prêchaient comme eux. Dans les derniers sermons, Wiclef appelle ses prédicateurs non plus *poor priests* (pauvres prêtres), mais *hommes évangéliques* ou *apostoliques.* Il déclare que, pour remplir une charge dans l'Église, l'appel de Dieu suffit; il y a consécration par Dieu lui-même sans l'imposition des mains d'un évêque. Dans son *Speculum militantis Ecclesiæ*, c. XXVIII, il disait : « Il paraît certain qu'un seul prêcheur non lettré (*ydiota*) fait plus par la grâce de Dieu pour le bien de l'Église que plusieurs qui ont des grades scolaires, car il sème plus humblement et plus fructueusement tant par ses œuvres que par ses discours. » Il avait d'ailleurs publié la règle de saint François avec un commentaire dans lequel il prétendait que les franciscains s'étaient écartés des prescriptions de leur saint fondateur, ce qui les avait entraînés à persécuter les Spirituels (fraticelles, béghards) qui, eux, avaient gardé fidèlement la lettre de la règle.

Le thème favori des prédicateurs était la parole de Dieu, la loi de Dieu. Leurs discours étaient composés avec des passages de la Bible. Ils attaquaient l'enseignement de l'Antéchrist et de ses disciples; ils dénonçaient avec brutalité les péchés en honneur dans les divers rangs de la société, l'hypocrisie, la sensualité, l'avarice, l'ambition du clergé.

Dans l'espace de deux ou trois ans, tout le diocèse de Cantorbéry était parcouru par ces *hommes apostoliques.* A la fin de mai 1382, William de Courtenay, dans un mandement adressé à l'évêque de Londres, parle de certains prédicateurs ambulants non autorisés, enseignant des propositions erronées et hérétiques, non seulement dans les églises, mais encore dans les squares ou autres lieux profanes, sans aucune autorisation épiscopale ou papale, et cela sous le masque d'une grande sainteté. Une annexe au mandement contient 24 articles qui leur sont imputés et qui reproduisent la doctrine de Wiclef. Texte dans Wilkins, *Concilia Magnæ Britanniæ*, t. III, p. 158, 159.

Wiclef, dans le 37e de ses sermons *De sanctis*, justifie ses prédicateurs contre la blâme de Courtenay : *Hic enim Christus non solum in synagogis, sed in castellis constantius prædicabat. Locus enim non facit sanctum populum, sed e contra.*

En 1377, à la requête de Guillaume de Courtenay, alors évêque de Londres, Wiclef avait été cité devant le tribunal ecclésiastique. Dix-neuf propositions sont envoyées à Grégoire XI qui les condamne et ordonne des mesures de rigueur. Les bulles arrivent au moment de la mort d'Édouard III. Richard II est mineur; son oncle, le duc de Lancastre, exerce le pouvoir, il a toujours été favorable au réformateur. Celui-ci, cité à Lambeth au début de 1378, trouve le moyen d'expliquer ses propositions, il est relâché.

4. *Révolte des paysans.* — Elle eut lieu en 1381. Quoique les causes de cette révolution aient été surtout économiques (peste noire, taxe frappant toute personne au-dessus de seize ans), l'influence des idées répandues dans le peuple par les prédicateurs lollards est indiscutable. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. VI, p. 1413, remarque prudemment : « il est difficile de dire jusqu'à quel point les idées de Wiclef ont soulevé le peuple. » Lingard, *History of England*, t. IV, 4e édit., p. 174, constate que « des prédicateurs ambulants inculquaient avec zèle le principe de l'égalité naturelle du genre humain et de la tyrannie des distinctions artificielles. »

L'explosion éclata dans plusieurs comtés à la fois, comme obéissant à un mot d'ordre. En peu de jours, toutes les communes de l'Essex furent en état d'insurection sous le commandement de Jack Straw (Jacques Paille) qui proposait de résoudre la question sociale en exterminant les seigneurs, les évêques, les moines, les chanoines, les curés. Les habitants du Kent suivirent, soulevés par Walter Tyler (le tuilier) qui avait fait la guerre en France. Le prédicateur ambulant John Ball haranguait la multitude, disant que la nature faisait naître tous les hommes égaux, que la distinction de servage et de liberté était une invention de leurs oppresseurs et contraire aux vœux du Créateur; que Dieu leur offrait maintenant les moyens de recouvrer leur liberté, qu'il était nécessaire de se défaire de l'archevêque, des comtes, des barons, des juges, etc. Il ajoutait :

Lorsqu'Adam bêchait et qu'Ève filait
Qui donc en ce temps gentilhomme était ?

A Blackheath, les insurgés étaient cent mille. Ils marchèrent sur Londres, s'emparèrent de Newgate, brûlèrent le palais de Jean de Gand, se précipitèrent dans la Tour, massacrèrent l'archevêque Simon Sudbury, sir Robert Hales, William Apuldore, confesseur du roi, Legge, le fermier de l'impôt et trois de ses associés. La tête de l'archevêque fut portée en triomphe dans les rues au bout d'une lance, exposée sur le pont de Londres et, pour qu'elle fût mieux reconnue, le chapeau qu'elle portait fut cloué au crâne.

Richard II convia les chefs à une conférence à Smithfield, et comme Walter, en parlant au roi, affectait de jouer avec son poignard, le lord maire William Walworth le perça de son épée. Les archers se disposaient à venger leur chef; mais Richard galopa droit vers eux et les déconcerta par sa présence d'esprit. La nouvelle de la mort de Walter effraya les mutins. Le 20 juin, l'insurrection pouvait être considérée comme terminée. La répression commença. John Ball et Jack Straw furent pendus, ainsi que quinze cents de leurs partisans.

Wiclef désapprouva la révolte dans plusieurs écrits, ou tout au moins les cruautés qu'il trouva exagérées. Cependant sa complicité semble résulter du témoignage de John Ball. Ce dernier, au moment où il fut condamné par Robert Tresilian à être pendu et écartelé, fit venir l'évêque Courtenay, sir Walter Lee, chevalier, et le notaire John Profit, et déclara en leur présence que, pendant deux ans, il avait été l'auditeur de Wiclef et qu'il tenait de lui ses doctrines, surtout au sujet de l'eucharistie. Il nomma Wiclef comme le premier instigateur de l'insurrection et, après lui, Nicolas Hereford, John Aston et Lawrence Bedeman. Ce témoignage paraît bien décisif. Voir cependant, en sens contraire, Wattier, *John Wycliff*, p. 101; il rappelle

que Ball prêchait depuis 1360 que « personne ne devait payer les dîmes au prêtre paroissial, que tout homme pouvait enlever les biens des prêtres paroissiaux, si le paroissien vivait mieux que le prêtre » et qu'il avait été déjà dénoncé en 1366 par Simon Langham, archevêque de Cantorbéry; ce qui prouverait que certaines des erreurs de Wiclef étaient déjà dans l'air avant lui, mais ne supprimerait pas sa responsabilité.

De son côté, Jack Straw, en prison, requis d'avouer le but de son parti, fit cette curieuse déclaration : « Nous aurions terminé par la mort du roi et l'extermination de tous les lords possesseurs, évêques, moines dotés, prêtres paroissiaux. Seuls les religieux mendiants seraient restés et auraient suffi pour le service divin du pays. » Pour le récit détaillé des événements, voir Thomas Walsingham, *Historia anglicana*, t. I, p. 450 sq., t. II, p. 1-10.

5. *La répression.* — Le nouvel archevêque de Cantorbéry, William de Courtenay, était un homme énergique; de plus il était fort puissant, en relation avec les hautes familles du royaume. Il réunit un concile au couvent des Frères Prêcheurs de Londres, le 17 mai 1382 (10 évêques, 16 docteurs en droit, 30 docteurs en théologie, 4 bacheliers en droit). Loin de s'effrayer du tremblement de terre qui coïncida avec la réunion du concile, l'archevêque déclara avec esprit que c'était un heureux présage et y vit le gage de la purification du royaume des doctrines erronées.

Parmi les propositions enseignées par les prédicateurs ambulants, dix furent condamnées comme hérétiques, les voici :

1° Que la substance du pain matériel et celle du vin restent dans le sacrement de l'autel après la consécration.

2° Que les accidents ne restent pas sans sujet dans le même sacrement après la consécration.

3° Que le Christ n'est pas dans le sacrement de l'autel identiquement, vraiment et réellement en sa propre présence corporelle.

4° Que si un évêque ou un prêtre est en état de péché mortel, il n'ordonne, ne consacre, ni ne baptise.

5° Que si un homme est véritablement contrit, toute confession extérieure est superflue ou inutile.

6° Qu'on ne peut prouver par l'Évangile que le Christ a institué la messe.

7° Que Dieu doit obéir au diable.

8° Que si le pape est réprouvé et méchant et par conséquent membre du diable, il n'a sur les fidèles du Christ aucun pouvoir si ce n'est celui qu'il tient de César.

9° Que depuis Urbain VI on ne doit reconnaître aucun pape, mais que la chrétienté doit vivre à la façon des Grecs, d'après ses lois propres.

10° Qu'il est contraire à la sainte Écriture que les clercs possèdent des biens temporels.

Quatorze articles furent condamnés comme erronés et contraires au sens de l'Église.

1° Qu'aucun prélat ne doit excommunier un homme qu'il ne le sache d'abord excommunié de Dieu.

2° Que celui qui excommunie ainsi est par là-même, lui aussi, hérétique ou excommunié.

3° Qu'un prélat ou évêque excommuniant un clerc qui en a appelé au roi ou au concile du royaume est, ce faisant, traître au roi et au royaume.

4° Que ceux qui manquent de prêcher ou d'entendre la parole de Dieu par crainte d'une telle excommunication sont déjà excommuniés et au jour du jugement seront comptés comme traîtres à Dieu.

5° Qu'il est permis à un diacre ou à un prêtre de prêcher la parole de Dieu sans l'autorisation ou la permission du Siège apostolique ou d'un évêque catholique ou de quelqu'autre autorité reconnue.

6° Qu'un homme n'est ni lord temporel, ni évêque, ni prélat tant qu'il est en état de péché mortel.

7° Que les seigneurs temporels peuvent à volonté enlever leurs biens temporels aux clercs habituellement coupables ou que les tenanciers peuvent corriger à leur volonté leurs maîtres coupables.

8° Que les dîmes sont de pure aumônes et que les paroissiens peuvent, pour les fautes de leurs curés, les retenir ou les donner à d'autres suivant leur gré.

9° Que les prières accordées à quelque personne par des prélats ou des religieux ne profitent pas plus à cette personne que les prières générales, *cæteris paribus*.

10° Que quiconque entre dans un ordre religieux (*religio privata*) est rendu, par là même, plus impropre à l'observation des commandements de Dieu.

11° Que les saints qui ont fondé des ordres quels qu'ils soient, ordres possédants ou ordres mendiants, ont péché en faisant cette fondation.

12° Que les religieux vivant dans ces ordres ne sont pas de la religion du Christ. — Erreur pernicieuse, ajoute le texte.

13° Que les moines sont tenus de gagner leur vie par le travail de leurs mains, et non par la mendicité. Condamnée par Alexandre IV.

14° Que quiconque donne des aumônes à des religieux qui prêchent est excommunié et aussi celui qui les reçoit. — Le texte latin dans Wilkins, *Concilia Magnæ Britanniæ*, t. III, p. 157, 158. Pour l'exégèse de ces textes, voir l'art. WICLEF.

Pour donner plus de publicité à ces conclusions du concile, une procession solennelle parcourut les rues de Londres en signe d'expiation (20 mai 1382). Au parlement, l'archevêque essaya d'obtenir du chancelier du royaume des ordres d'emprisonner les prédicateurs ambulants. Les Lords acceptèrent, mais non les Communes. Malgré cette opposition, le jeune roi signa une ordonnance selon le désir de l'archevêque. Celui-ci publia le 30 mai une condamnation des prédicateurs non approuvés. Le carme Pierre Stokes fut chargé d'exécuter la sentence synodale. Ce fut en juin 1382 que le cistercien Henry Cromp, dans un cours à Oxford, attaqua les adhérents de Wiclef et les appela publiquement lollards pour la première fois.

Par un décret du 13 juillet, le roi chargea le chancelier et les professeurs de l'Université d'Oxford d'expulser de cette ville Wiclef et ses principaux partisans, Hereford, Repyngton, Bedeman et Aston, tous véhémentement et notoirement suspects d'hérésie. Ceux-ci, abandonnés par le duc de Lancastre qui les avait secrètement soutenus jusqu'alors, finirent par se résigner à une soumission plus ou moins sincère. Wiclef fut suspendu de sa charge de professeur et se retira dans sa paroisse de Lutterworth. Il y composa son fameux *Trialogus* et mourut en 1384.

Ces condamnations officielles ne purent empêcher la doctrine de garder des partisans plus ou moins avérés. Des seigneurs, tels que les lords Montaigu et Salisbury, prirent des lollards comme chapelains privés et les protégèrent contre les poursuites; de même firent Sir Thomas Latimer de Braybrooke et Sir Richard Stury. Des commerçants et des bourgeois les entretenaient de leurs deniers. Des tracts et des pamphlets continuèrent à circuler en dépit des édits qui prohibaient tous ces écrits.

6. *Nouvelles manifestations des lollards.* — En 1395, les lollards, devenus très puissants, se crurent assez forts pour afficher aux portes de Westminster et de Saint-Paul des placards diffamatoires contre le clergé. En même temps, ils faisaient réclamer au parlement par Latimer et Stury la réforme de l'Église. Voici la substance de leur enseignement d'après Thomas Netter de Walden, *Fasciculi Zizaniorum*, édit. Shirley, p. 360-363 : *Sequuntur conclusiones lollardorum in quodam libello porrectæ pleno parliamento regni Angliæ* : « Les propriétés temporelles ruinent l'esprit de l'Église et font perdre les trois vertus théologales; le sacerdoce de l'Église en communion avec Rome n'est pas le sacerdoce communiqué par le Christ à ses apôtres; le vœu de célibat imposé aux prêtres ne devrait pas être exigé et a pour conséquence les vices contre nature; la transsubstantiation est un miracle imaginaire et conduit le peuple à l'idolâtrie; les prières récitées sur le vin, le pain, l'eau, l'huile, le sel, la

cire, l'encens, les pierres d'autel, les murailles d'église, les vêtements, les mitres, les croix, les crosses, sont superstitieuses et doivent être interdites; les rois doivent avoir la juridiction épiscopale et maintenir un bon gouvernement de l'Église; on ne doit pas faire de prière spéciale pour les morts; les pèlerinages, prières, oblations faites à certaines croix, à certaines statues sont parentes de l'idolâtrie et détournent de l'aumône; la confession faite à un prêtre et déclarée nécessaire au salut est la source de l'arrogance du clergé, le motif de coupables indulgences et autres abus; toutes les guerres sont contraires aux principes du Nouveau Testament et ne sont qu'un prétexte au massacre des peuples pour la gloire des rois; le vœu de chasteté imposé aux religieuses aboutit à l'infanticide, à l'avortement, aux crimes contre nature; la plupart des industries somptuaires, telles que celles des orfèvres et des armuriers, sont inutiles et entraînent un luxe abusif. » — Ce document étrange se termine par ces mots : *Hæc est nostra ambasciata* (ambassade) *quam Christus præcepit nobis prosequi, isto tempore maxime acceptabili pro multis causis.*

Le roi, qui jusqu'alors avait tenté de paralyser l'action du clergé contre les lollards, s'éleva fortement contre la pétition et ses partisans. Il ordonna d'emprisonner les prédicateurs lollards et s'il était nécessaire de les brûler à vue de tout le peuple.

En 1399, Henri IV de Lancastre (1399-1413) détrôna Richard II Plantagenet et se montra encore plus opposé au mouvement lollard. Il résista à la Chambre des communes qui lui demandait la confiscation des biens du haut clergé en prétextant que ces biens auraient suffi pour entretenir 15 comtes, 1 500 chevaliers, 6 200 écuyers et cent hôpitaux. Il promulgua en 1401 le fameux édit *de hæretico comburendo* qui condamnait à la peine du feu les hérétiques opiniâtres. C'est ainsi que le prêtre William Sawtrey (Chartris), ayant refusé d'abjurer, fut brûlé à la Croix de Saint-Paul (mars 1401). En 1410, l'artisan John Badby fut condamné au feu; le prince de Galles essaya en personne de lui faire abjurer ses erreurs, mais inutilement.

L'archevêque de Cantorbéry, Arundel, poursuivit les lollards avec zèle et essaya de purger l'Université d'Oxford de ses tendances hérétiques. En 1408, il fit adopter dans une assemblée les célèbres « Constitutions d'Arundel »; elles interdisent de prêcher sans l'autorisation de l'évêque, défendent de dénoncer devant les laïques les désordres du clergé et ordonnent que toutes les œuvres des lollards, ainsi que leurs traductions de la Bible, soient recherchées et détruites. Texte dans Wilkins, *op. cit.*, t. III, p. 314-319.

Henri V (1413-1422) ayant succédé à son père dut poursuivre les gentilshommes campagnards qui protégeaient l'hérésie. Il essaya vainement de ramener à la vérité Sir John Oldcastle, qui s'appelait, par sa femme, lord Cobham. N'ayant pas réussi, il le fit citer publiquement comme hérétique. Reconnu comme tel, Cobham fut emprisonné quarante jours dans la Tour de Londres. Il parvint à s'échapper et appela ses coreligionnaires à son aide. Il disparut quelque temps et prépara en Galles une insurrection. Reconnu coupable de haute trahison, il fut pendu et brûlé (1417). Voir les actes du procès ecclésiastique, dans Wilkins, *op. cit.*, t. III, p. 353-357, et dans *Fasciculi Zizaniorum*, p. 433-452; la confession d'Oldcastle dans les *Fasc. Zizan.*, p. 414-416. Sur le personnage on trouvera d'abondants renseignements dans le *Dictionary of national Biography*, au mot *Oldcastle.*

Le peuple anglais, absorbé par sa guerre contre la France, ne manifesta pas grande sympathie pour la victime; les sentiments guerriers étaient alors au paroxysme et l'on éprouvait moins de sympathie pour les idées pacifistes émises par les lollards. Ceux-ci continuaient néanmoins leur campagne de pamphlets : *La prière du Laboureur, La torche de lumière.* On y voit combien, à la suite de la persécution qui les atteignait, les lollards s'étaient peu à peu éloignés de l'enseignement traditionnel. Ils étaient particulièrement nombreux dans les comtés de Somerset, Norfolk, Suffolk, Essex, Lincoln et Buckingham.

7. *Après le concile de Constance.* — Cependant le concile de Constance (1414-1418) avait mis fin au schisme d'Occident, il voulut proclamer la foi traditionnelle contre les nouveautés hérétiques. L'exécution de Jean Huss et de Jérôme de Prague, ainsi que la condamnation solennelle des erreurs de Wiclef, eurent leur écho en Angleterre et ranimèrent le zèle contre les lollards. Ceux-ci durent quelque temps dissimuler leur propagande; ils ne purent continuer leurs prédications publiques, mais tenaient des *conventicula occulta* dans les maisons particulières, les cabanes des paysans, même des cavernes; on y lisait la Bible et on réchauffait le zèle des fidèles. Malgré tout, l'archevêque de Cantorbéry pouvait déclarer en 1428 que les lollards étaient aussi nombreux que jamais et que leurs écrits clandestins continuaient à se répandre aussi largement que dans le passé. Beaucoup de prêtres de campagne leur étaient secrètement affiliés et, en maints endroits, les processions étaient supprimées et le culte des saints abandonné. Voir dans Wilkins, *op. cit.*, t. III, p. 493-503, le procès-verbal de la « Convocation » de la province de Cantorbéry de 1428, où furent interrogés un certain nombre de suspects.

D'Angleterre la secte essaima en Écosse; Knox reconnaîtra les lollards de Kyle et d'Ayrshire comme les véritables précurseurs de la Réforme.

2° *Erreurs professées par les lollards.* — Nous pouvons retrouver les erreurs des lollards dans le *Repressor* composé en anglais, vers 1449, par Réginald Pecock, évêque de Chichester, contre ceux qu'il appelait « les hommes de la Bible. » Il ramène leur doctrine à onze chefs : condamnation de la possession et de l'usage des saintes images dans les églises, des pèlerinages aux lieux consacrés par les saints, des possessions temporelles par le clergé, de la hiérarchie ecclésiastique, de la promulgation des lois et ordonnances papales ou épiscopales, de l'institution des ordres religieux, de l'invocation des saints, du luxe des pompes et cérémonies religieuses pour la messe et les sacrements, de l'usage du serment, du maintien des guerres et de la peine capitale. Sauf ce dernier point qui est nouveau, toutes ces doctrines se trouvent déjà chez Wiclef.

Pecock fait dériver toutes ces erreurs de cette fausse opinion que nul chrétien ne peut être lié par une loi qui n'est pas clairement indiquée dans la sainte Écriture et que, d'autre part, le plus humble des chrétiens, homme ou femme, est capable de trouver sans crainte d'erreur le véritable sens de l'Écriture.

Voici une formule d'abjuration, tirée du registre de William d'Alnwick, évêque de Norwich (1426-1436), puis de Lincoln (1436-1449), et datée de 1439, elle renferme à peu près l'ensemble des hérésies des lollards : « Je, Stephen Swallow, fermier... confesse que.. pendant la durée de trente ans et plus... j'ai cru que dans le saint sacrement de l'autel la substance matérielle du pain subsiste et que le Christ n'est pas réellement présent avec son corps dans ledit sacrement... Aussi que le baptême, la confirmation, l'ordre, la pénitence, le mariage, la confirmation et tous les sacrements de l'Église sont de nul effet... Aussi, qu'un homme contrit dans son cœur et s'étant confessé secrètement et humblement à Dieu est absous, donc que la confession orale est inutile... Aussi que le pape est un vieil imposteur ayant dans sa main une coupe de poison... En conséquence, je, Stephen, abjure toutes les hérésies ci-dessus et autres damnables opinions. »

Voir W. Capes, *The English Church in the XIV and XV centuries*, p. 94.

Si les lollards s'entendaient pour nier les sacrements et désirer la confiscation des biens ecclésiastiques, ils se divisèrent très vite en une infinité de sectes interprétant chacune la Bible selon sa fantaisie. Quelques-uns condamnaient la guerre, la peine capitale et se refusaient à prêter serment. D'autres prohibaient le commerce des articles de luxe. Swinderby condamnait la prison pour dettes. D'autres, conséquents avec leurs principes relatifs à l'autorité de la Bible, réclamaient l'observation du sabbat juif et l'interdiction de la viande de porc. Ils condamnaient comme idolâtrique le culte des saintes images. Beaucoup n'admettaient pas le chant d'Église et déclaraient nul tout baptême donné par un prêtre en état de péché mortel. Ils en appelaient à des textes de la Vulgate mal compris pour justifier leur doctrine, prétendant que saint Paul enseigne qu'il faut être ignorant pour être sauvé et que Dieu n'admet pas les savants au salut.

Exagérant encore le principe de Wiclef qui considérait la sainte Écriture comme unique règle de la vie religieuse, ils repoussaient tout enseignement ecclésiastique officiel et admettaient que le premier venu peut compter sur l'inspiration suffisante pour comprendre les paroles inspirées. Ils versèrent dans les pires extravagances d'une exégèse parfois bouffonne et ne surent se garder des superstitions les plus puériles.

La lutte de l'Église officielle contre les lollards continua jusqu'au règne de Henri VIII. Quand les écrits de Luther apparurent en Angleterre, le clergé fut effrayé du renouveau qu'ils allaient fournir aux hérétiques qu'il poursuivait depuis plusieurs générations. En 1523, l'évêque Tunstall écrivait à Érasme : « Ce n'est pas une pernicieuse nouveauté, ce sont de nouvelles armes fournies à la nombreuse légion d'hérétiques héritiers de Wiclef. »

3° *Les lollards et la Réforme protestante.* — On s'est demandé jusqu'à quel point le mouvement lollard a préparé la Réforme du XVIe siècle. Dom Gasquet, *La veille de la Réforme en Angleterre*, trad. fr. par D. Bourgeois, Louvain, 1914, t. I, p. 237, combat la tentative de certains protestants qui voudraient faire commencer la Réforme avant Henri VIII et considèrent son divorce avec Catherine comme un simple accident qui eut tout au plus pour effet de précipiter les conséquences et de faire éclater subitement ce qui était depuis longtemps inévitable.

Tout en reconnaissant qu' à cette époque il se trouvait un peu partout en Angleterre des esprits mécontents, que d'autres y étaient prêts à saisir avec empressement toute occasion favorable pour se libérer de contraintes que ne reconnaissaient plus leurs consciences et d'un enseignement qu'ils en étaient venus à considérer comme un pur formalisme ecclésiastique, il cite un voyageur vénitien, intelligent observateur, qui visitait le pays au commencement du XVIe siècle et qui était frappé des pratiques catholiques et des manifestations générales de piété dont il était témoin tout en constatant qu'il se trouvait « nombre de gens différant d'opinion sur les questions religieuses ». *Camden Society*, p. 163.

De ce témoignage il résulte que, dans l'ensemble de la contrée, bien peu d'inquiétude religieuse, au vrai sens du mot, devait exister. Il est en effet impossible de supposer qu'une proportion notable du peuple ait pu rejeter ouvertement l'enseignement de l'Église ou être au moins de secrets lollards, sans qu'un pareil fait soit venu à notre connaissance.

La ressemblance des doctrines adoptées par les réformateurs anglais du XVIe siècle avec plusieurs des enseignements professés par les disciples de Wyclef devait conduire plusieurs écrivains à supposer entre les uns et les autres un lien qui, en réalité, n'a pas existé. *Au moins pour l'Angleterre*, rien ne vient justifier la prétention de chercher l'origine de la Réforme dans une certaine forme de lollardisme anglais. Il est impossible d'étudier le siècle qui précède la ruine du vieux système religieux de l'Angleterre sans aboutir à cette conclusion, que la secte des lollards avait depuis longtemps disparu, et que le petit nombre de ceux qui demeuraient encore les adhérents des doctrines de Wiclef, dispersés de tous côtés dans le pays, sans aucun principe effectif de cohésion, étaient impuissants à opérer le moindre changement d'opinion dans la masse de la population, où ils demeuraient comme perdus.

Le lollardisme était alors taxé d' « hérésie », et tout essai pour le répandre était énergiquement réprimé par l'autorité ecclésiastique, soutenu par la force du bras séculier ; et comme cette doctrine blessait le sentiment commun du public, il est hors de doute que cette répression avait l'approbation du peuple. Le génie de Milton lui fit voir que « la propagande wicléfiste avait été étouffée et écrasée par le pape et les prélats pour six ou sept siècles ».

M. James Gairdner en arrive à la même conclusion : « En dépit des ténèbres qui entourent tout ce qui se rapporte à l'histoire du XVe siècle, nous pouvons nous aventurer, à peu près à coup sûr, à affirmer que le lollardisme ne fut en aucune façon la source du protestantisme moderne. Si plausible qu'il puisse paraître de regarder Wiclef comme « l'étoile du matin de la Réforme », cette comparaison donne une impression parfaitement erronée. L'influence de Wiclef ne survécut pas beaucoup à l'époque où il vivait, et loin que le lollardisme ait enfoncé de profondes racines parmi le peuple anglais, ses traces avaient entièrement disparu bien longtemps avant la grande révolution dont on le croyait l'avant-coureur. Quoi qu'il en soit, dans la riche collection de documents que nous possédons sur le commencement du règne de Henri VIII, et que viennent encore éclairer les correspondances du même temps, c'est en vain qu'on chercherait la trace de quelque chose ressemblant à la secte des lollards. Le mouvement s'était éteint de sa mort naturelle. Depuis Oldcastle, il devint insignifiant. Pendant quelque temps il eut encore le nombre, mais il ne compta plus parmi ses adhérents un seul homme remarquable ; et quand une génération eut disparu, les soucis plus sérieux de la guerre civile ne laissèrent aucune place aux billevesées du fanatisme. »

Gairdner écrit au *Guardian* (1er mars 1899) : « Naturellement on vous dira que le germe de la Réforme avait été semé avant le temps de Henri VIII, et que ce fut particulièrement Wiclef qui provoqua ce grand mouvement. Je serais désolé de déprécier Wiclef, qui a produit indubitablement un grand ébranlement à son époque, quoiqu'un jugement étudié et circonspect sur ce fait historique reste un *desideratum*. Même au point de vue théologique, la doctrine fondamentale de la Réforme, — la justification par la foi — n'existe pas dans Wiclef, j'ose l'affirmer. Mais quelle que soit la dette que l'Angleterre actuelle ait pu contracter vis-à-vis de Wiclef, au point de vue théologique, vingt Wiclefs, si populaires qu'on les suppose, n'auraient pas mené à bien, aux XVe et XVIe siècles, une Réforme comme celle à l'ombre de laquelle nous avons vécu pendant ces derniers siècles. C'est une chose qui ne pouvait être réalisée que par le pouvoir royal, comme en Angleterre, ou par le triomphe d'une rébellion renversant l'autorité royale, comme en Écosse. »

A cette importante déclaration je n'opposerai qu'une remarque qui, d'ailleurs, n'en affaiblit nullement la portée. Quand on dit que la doctrine de la justification par la foi est fondamentale dans la Réforme, on dit vrai si l'on se place au point de vue historique,

pour la Réforme *luthérienne*, mais si l'on se place au point de vue *absolu des idées*, il faut reconnaître que cette doctrine de la justification par la foi est adventice et secondaire, si bien qu'elle est rejetée ou passée sous silence par la majorité des protestants modernes qui se croient néanmoins fidèles à l'esprit de la Réforme. Wiclef aurait donc pu ne pas enseigner cette doctrine et être néanmoins un précurseur de la Réforme.

Autant qu'il est possible d'arriver sur ce point à une certitude, l'étude du règne de Henri VII et de celui de Henri VIII jusqu'à sa rupture avec Rome nous amène à conclure que le peuple anglais, pris dans son ensemble, n'avait pas encore appris à douter des doctrines reçues dans l'Église. C'est aux sectateurs allemands et à la poignée de leurs disciples anglais que l'on doit attribuer l'introduction des germes des discordes religieuses.

Très peu de temps après que la révolte religieuse se fut établie en Allemagne, quelques signes de sérieuses tentatives pour miner la foi traditionnelle de l'Église d'Angleterre ne tardèrent pas à se manifester dans ce pays.

Roger Edgeworth, *Sermons*, Londres, 1557, préface, dit : « Lorsque j'étais jeune étudiant en théologie, les hérésies de Luther s'élevèrent et elles furent répandues ici dans ce royaume, et en moins de temps qu'on ne peut l'imaginer, tout le troupeau chrétien en fut si malade — la jeunesse d'abord, puis les plus anciens, les enfants faisant la leçon à leur père — que Sa Majesté le Roi et tous les clercs du royaume avaient grand'peine à arrêter ce fléau. Ils n'y purent réussir si complètement que depuis, quand ces hérétiques eurent pour appui des hommes et des femmes de grand pouvoir, une flamme n'éclatât de plus belle, comme du feu dans la paille même. »

En 1532, Thomas Morus, alors chancelier, attribuait la rapide diffusion de ce qu'il regardait, ainsi que la plupart de ses compatriotes, comme une hérésie, à l'inondation de littérature répandue sur le pays par le moyen de la presse.

En 1526, l'évêque Tunstall condamne plusieurs livres : ce sont quelques ouvrages de Luther, trois ou quatre de Tyndale, deux de Zwingle et la *Supplication of Beggers* ainsi que le *Dyalogue betwen the Father and the Son*.

En 1530, le roi défendit de lire ou de conserver quatre-vingt-cinq ouvrages de Wiclef, Luther, Œcolopande, Zwingle, Pomeranus, Bucer et Wesselius. Dans sa proclamation, Henri VIII parle de la détermination prise autrefois par la nation anglaise de garder loyalement la foi catholique et de défendre le pays contre les « misérables sectes d'hérétiques et lollards, qui, en pervertissant la sainte Écriture, introduisent des opinions erronées, sèment la sédition parmi les chrétiens, comme il est arrivé récemment dans quelques parties de l'Allemagne, où, par les entreprises séditieuses de Martin Luther et autres hérétiques, furent tués un nombre infini de chrétiens. » Par commandement du roi, la Convocation de Cantorbéry dressa une liste des livres prohibés. Dans le premier catalogue contenant trente-cinq volumes, il n'est fait mention d'aucun livre de Wiclef; ce sont tous des livres de Luther et de ses disciples.

Tous ces faits semblent prouver que le lollardisme avait cessé d'exister quand parut la Réforme.

Les protestants se prétendent au moins les continuateurs de Wiclef au sujet de la traduction de la Bible en langue vulgaire; il ne sera donc pas sans intérêt de citer à ce propos le témoignage de Thomas Morus : « Il n'existe aucune loi qui prohibe toute version anglaise de la Bible, cela est certain. Il y a, il est vrai, une Constitution qui traite de cette matière, mais non pas dans ce sens. Car il faut que vous sachiez que lorsque le grand hérésiarque Wiclef prit sur lui de faire une traduction de la Bible à sa façon, il y avait longtemps que la Bible entière avait été traduite en anglais par des hommes vertueux et instruits, et qu'ainsi elle était lue avec profit et respect, avec dévotion et sagesse, par le bon et pieux public. Dans sa traduction, Wiclef corrompit à dessein le texte sacré, en y introduisant perfidement des paroles propres à établir aux yeux du lecteur les hérésies qu'il s'en allait semant partout. Ce n'était pas seulement dans le texte même de sa traduction qu'il glissait ses erreurs : c'était aussi dans certaines préfaces et gloses qu'il y ajouta; il y donnait à ses raisonnements un tour de probabilité et de vraisemblance bien fait pour séduire les laïques et les gens peu instruits; en un mot, il s'y prit si bien qu'il corrompit en ce temps-là beaucoup de fidèles du royaume. On vit alors quel mal faisaient au public les traductions, préfaces et gloses de Wiclef et de ceux qui l'aidèrent à grossir sa secte; pour ce motif donc, et aussi à cause des dangers qui se présentent dès qu'on essaie de faire passer le texte de l'Écriture d'une langue dans une autre, pour ces motifs, un concile tenu à Oxford défendit sous des peines graves à qui que ce fût de traduire désormais l'Écriture en anglais ou toute autre langue de sa propre autorité en un livre, petit livre ou tract, de lire ouvertement ou secrètement ces sortes de livres faits récemment au temps du dit John Wiclef, ou depuis, ou qui seraient faits dans la suite, jusqu'à ce que la dite traduction ait été approuvée par l'évêque diocésain, ou s'il était nécessaire par le concile provincial. Telle est la loi au sujet de laquelle un si grand nombre de gens ont tant parlé, tandis que si peu s'inquiètent de savoir s'ils disaient ou non la vérité. Car j'espère que vous ne voyez dans une telle loi rien de déraisonnable, puisqu'elle ne défend pas de lire les bonnes traductions qui étaient déjà faites autrefois avant l'époque de Wiclef et que, si elle condamne celle de ce novateur, c'est parce qu'elle est *mauvaise* et non parce qu'elle est *nouvelle*. De même elle ne défend pas de faire de nouvelles traductions, mais elle prend soin que celles qui seraient mal faites ne puissent être lues avant d'avoir été tout au long examinées et corrigées; hors le cas assurément où il s'agirait de factums dans le genre de ceux de Wiclef et de Tyndale où l'esprit mauvais du traducteur s'est exercé de telle façon qu'on perdrait vraiment son temps à s'essayer de les corriger. » *Dyalogue*, *English Works*, éd. 1557, p. 233, 234.

C'est donc à tort que George Macaulay Trevelyan déclare : « Nous avons preuve positive que les évêques dénoncèrent la propagation de la Bible anglaise parmi les classes et les personnes disposées à l'hérésie, en brûlèrent les exemplaires et persécutèrent cruellement les lollards pour l'avoir lue. » *England in the age of Wycliffe*, p. 131.

Concluons qu'il n'y a pas de filiation immédiate entre les lollards et les tenants de la Réforme, car les premiers avaient disparu quand apparurent les seconds. Mais il y a des analogies indéniables entre les doctrines des uns et celles des autres, notamment sur les points suivants : subordination du pouvoir spirituel au pouvoir civil, lutte contre les possessions ecclésiastiques, nécessité d'une traduction populaire de la Bible et lecture de celle-ci en dehors de tout contrôle de la hiérarchie. Ces points de ressemblance, nous les reconnaissons loyalement; mais les protestants, qui veulent se donner des ancêtres, sont tentés de les exagérer, et voilà pourquoi les anglicans appellent Wiclef « l'étoile du matin de la Réforme », oubliant que l'étoile avait cessé de luire bien avant que la Réforme eût commencé.

I. Sources. — Elles seront indiquées à l'art. Wiclef; on signalera simplement ici : Les textes publiés dans Wilkins, *Concilia Magnæ Britanniæ*, t. iii, Londres, 1737.

dont plusieurs sont reproduits dans Mansi, *Concil.*, t. XXVI: Henri Knighton, *Chronicon*, dans les *Rerum britannicarum medii ævi scriptores* (Rolls Series), t. XCII, en deux volumes; Thomas Walsingham, *Historia anglicana*, *ibid.*, t. XXVIII en deux volumes; Thomas Netter de Walden, *Fasciculi zizaniorum M. J. Wicleficum tritico*, édit. Shirley, *ibid.*, t. V; Reginald Pecock, *The Repressor of over much blaming of the Clergy*, édit. Babington, *ibid.*, t. XIX, en deux volumes.

II. TRAVAUX. — (Ant. Varillas), *Histoire du Wicléfianisme*, Lyon, 1682, in-12; Louis Maimbourg, *Hist. du Wicléfianisme*, La Haye, 1683, in-12; P. M. Grassi, *Narratio historica de ortu ac progressu hæresium J. Wiclefi*, 1707, in-fol.; V. Wattier, *John Wyclyff, sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, Paris, 1886; J. Richard Green, *History of the English people*, Londres, 1877, t. I, p. 457 sq.; W.W. Capes, *The English Church in the fourteenth and fifteenth centuries (1272-1486)*, Londres, 1900, in-16, (c'est le t. III de *A History of the English Church*, publiée par W. R. W. Stepheens et W. Hunt), voir surtout, c. IX, p. 178-196; S. Gardiner, *Manuel d'histoire d'Angleterre*, Paris, 1905; James Gairdner, *Lollardy and the Reformation in England*, 4 vol., in-8°, Londres, 1908-1913.

R. HEDDE.

1. LOMBARD Jean, controversiste, né à Fribourg (Suisse) en 1648, entré au noviciat des jésuites de Lyon, en 1669, prêcha à la cour l'avent de 1696 et le carême de 1703, s'adonna tout entier aux travaux du ministère et spécialement de la controverse. Son *Abrégé des controverses de la Religion*, Nancy, 1723, plusieurs fois réimprimé, a été inséré dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, Paris, 1843, t. XIV, col. 1070-1178. Le P. Lombard, était membre de l'Académie de Lyon. Il mourut à Vienne en 1727.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1918 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV. col. 1105.

P. BERNARD.

2. LOMBARD Pierre, voir PIERRE LOMBARD.

LONGO François, de Corigliano, en Calabre, frère mineur capucin, né vers 1562 et mort à Rome en décembre 1625, appartenait par sa profession à la province romaine, où il remplit les fonctions de lecteur et de définiteur. Il s'en éloigna quelques années pour administrer la province de son pays d'origine, 1612-1615, nous le voyons encore, l'année suivante, visiteur de la province de Lyon, et profitant de ce séjour en France pour confier à un éditeur lyonnais l'impression de son premier ouvrage. Nous avons de lui : *Tractatus de casibus reservatis juxta regulam decreti a fel. record., S. D. papæ Clementis VIII regularibus præscriptam*, Lyon, 1616, in-12; Cologne, Toul, 1618; Rouen, 1619; *Tractatus... in hac secunda editione adeo multis in locis auctus et locupletatus maxime in quinti casus explicatione, cum brevi tractatu de judicio regulari, ut novum opus... jure vocari possit*, Cologne, 1619; Milan, 1620; Venise, 1622; *Tractatus...in hac tertia editione adeo... auctus et locupletatus, maxime cum explicatione bullæ* IN CŒNA DOMINI..., Lyon, 1623; Milan, 1634; *Sancti Bonaventuræ... Summa theologica ad instar Summæ D. Thomæ Aquinatis. In qua non solum ea quæ sparsim docet Seraphicus Doctor in suum ordinem redacta et cum Angelici Doctoris summa conformata sunt, verum etiam et omnia dubia et quæstiones theologicæ præcipuæ breviter dilucidantur*, in-fol., Rome, 1622. Bien que l'auteur, à la fin de ce volume, dénommé *primus tomus primæ partis*, annonçât que le second volume était déjà sous presse, l'ouvrage demeura incomplet. Il devait être divisé en sept tomes. Le P. Longo avait été pressé de l'entreprendre pour donner une suite au projet qu'avait commencé à exécuter son confrère, le P. Trigoso († 1599) qui n'avait publié que le premier volume de sa *Summa theologica S. Bonaventuræ*, mais il semblerait avoir été plus occupé de ses autres travaux personnels. Ce sont le *Breviarium chronologicum pontificum et conciliorum omnium quæ a S. Petro ad hæc usque nostra tempora celebrata sunt. In quo annuatim pontificum vitæ eorumque constitutiones,... hæreticorum quoque... damnationes confutationesque, schismata, persecutiones..., denique quæcumque insignia in ipsa Dei Ecclesia hucusque acciderunt, breviter sed clare enarrantur*, in-fol., Lyon, 1623; *Summa conciliorum omnium quæ a S. Petro usque ad Gregorium XV papam celebrata sunt*, in-fol., Anvers, 1623. Après la mort de l'auteur, l'ouvrage reparut avec un *appendix omnium conciliorum Galliæ, desumptum ex tribus tomis Conciliorum R. P. Syrmondi...*, Paris, 1639, 1645. La somme de Longo est une des sources dont se servit Louis Bail pour sa *Summa conciliorum*, Paris, 1659. L'auteur en fit un extrait intitulé *De conciliis generalibus approbatis ac reprobatis breve compendium, cui etiam accessit bullæ* IN CŒNA DOMINI *brevis explicatio*, in-12, Rome, 1624. On possède encore du P. François de Corigliano deux ouvrages spirituels : *Orologio spirituale intorno alla Passione di N. S. Giesu Christo*, in-12, Venise, 1621; *Orologio spirituale, overo venti quattro meditazioni sopra tutti i principali misteri della vita della gloriosa vergine Maria madre di Dio*, in-8°, Rome, 1625; *Le sacré chariot de l'aurore de grâce, ou Horloge spirituel roulant sur vingt-quatre heures, qui sont vingt-quatre considérations sur les principaux mystères de la vie de la Reine des cieux*, in-8°, Lyon, 1628. Le traducteur anonyme était un confrère de l'auteur, le P. Michel-Ange de Bergon, qui traduisit également d'autres ouvrages italiens.

Silvestre de Milan, *Appendix ad tomum III Annalium fr. min. capuccinorum*, Milan, 1737; Bernard de Bologne. *Bibliotheca scriptorum ord. fr. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 647.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

LONGUERUE (Louis du Four de), célèbre érudit et ecclésiastique français (1652-1733). — Né à Charleville, de Pierre du Four, seigneur de Longuerue, il manifesta de très bonne heure une très grande facilité pour les disciplines les plus diverses. Enfant prodige, n'ayant guère plus de quatre ans, il est présenté à Louis XIV, lors d'un voyage du roi à Charleville; à quatorze ans il commence l'étude des langues orientales. Destiné à l'état ecclésiastique, il reçoit en commende l'abbaye de Sept-Fontaines de l'ordre de Prémontré au diocèse de Reims, en 1674, à laquelle il joignit, dix ans plus tard, celle de Saint-Jean-du-Jard, de l'ordre de saint Augustin au diocèse de Sens. Il avait sans doute été ordonné prêtre peu après la collation de ce premier bénéfice; mais l'on ne voit pas qu'il ait pris les grades théologiques, bien qu'il ait poussé très loin les études proprement ecclésiastiques. Il a passé à Paris la plus grande partie de sa vie, travaillant sans relâche aux sujets les plus divers, mais spécialement à l'histoire sacrée et profane, où il était passé maître. Sa maison était le rendez-vous de plusieurs savants, et l'on y parlait fort librement de toutes sortes de sujets. L'abbé de Longuerue (c'est ainsi qu'on l'appelait d'ordinaire), n'était pas avare de ses connaissances, il se plaisait au contraire à donner avec une extrême libéralité des renseignements de toute sorte aux savants qui recouraient à lui. C'est ainsi qu'il entretint un commerce extrêmement suivi avec le cordelier Antoine Pagi et qu'il lui suggéra nombre de remarques qui ont pris place dans les *Annotationes criticæ* ajoutées par cet érudit aux *Annales* de Baronius. Le Quien était aussi en fort bon termes avec l'abbé de Longuerue et lui dut bien des remarques précieuses. Par contre, Richard Simon n'eut jamais le don de lui plaire, et Longuerue exprime plus d'une fois sur le compte de l'illustre critique des remarques fort déplaisantes. D'ailleurs, si l'abbé prodiguait volontiers son érudition, il possédait un sentiment très vif de sa supériorité et

n'admettait pas volontiers la contradiction. Il eut la sagesse de ne pas se mêler aux querelles religieuses, qui troublèrent si vivement la fin du XVIIe siècle et le début du XVIIIe siècle; strictement cantonné dans les matières d'érudition, il sut ne pas prendre parti entre molinistes et jansénistes. Est-ce la raison pour laquelle on lui a reproché quelquefois la tiédeur même de ses sentiments catholiques ? Ami de plusieurs ministres protestants et tout spécialement de Pierre Allix, voir ici t. I, col. 894, il passait pour avoir sur le dogme de la transsubstantiation, sur la pratique de la confession auriculaire, sur le canon de la sainte Écriture, le mariage des prêtres, des idées qui le rapprochaient des huguenots. En fait, on trouve dans les *Longueruana* plusieurs boutades au sujet de la confession, par exemple, t. I, p. 87; t. II, p. 130, qu'il convient sans doute de ne pas prendre trop au sérieux. Il est vrai encore que l'on attribue à l'abbé le fameux *Traité d'un auteur de la communion romaine touchant la transsubstantiation, où il fait voir que, selon les principes de son Église, ce dogme ne peut être un article de foi*, publié à Londres, en 1686, par les soins de P. Allix. Mais Longuerue n'a jamais avoué cet écrit, et il y a là un petit problème historique qui reste à tirer au clair. L'abbé de Longuerue mourut à Paris le 22 novembre 1733.

Bien qu'il ait considérablement écrit, la production qui reste de cet auteur n'est pas très considérable. L'éditeur du travail le plus volumineux qu'on connaisse de lui, le fait remarquer dans l'avertissement : « L'étendue et la profondeur de ses connaissances ne sont ignorées de personne; il les a puisées dans les sources, et il n'y a point de science qu'il n'ait embrassée. Mais on sait aussi, en même temps, qu'autant il se rend facile à communiquer de vive voix les découvertes qu'il a faites dans tous les genres de littérature, autant aussi a-t-il de répugnance à les publier lui-même. » *Description... de la France*, Avis au lecteur. Et de même Schöpflin, en présentant au public les *Annales Arsacidarum* de celui qu'il appelle le Varron de notre époque, fait remarquer : *Incomparabilis hujus viri variæ lucubrationes, insigni doctrina et eruditione refertæ jam pridem per orbem literatum volitant sed omnes fere manuscriptæ.* Nous en sommes restés, pour ce qui concerne la publication des œuvres de Longuerue, presque au même point que Schöpflin. Mais nous pouvons dresser un catalogue plus exact des œuvres tant éditées que manuscrites laissées par cet auteur. Il est publié en tête des *Longueruana*, et doit être complété par un certain nombre de numéros.

L'œuvre de l'abbé de Longuerue ne touchant qu'indirectement à la théologie, nous ne signalerons ici que les travaux qui ont quelque rapport avec cette discipline. Parmi ceux qui sont imprimés, signalons : 1. *Dissertatio in Tatianum*, publiée dans l'édition de Tatien donnée par Guillaume Worth, Oxford, 1700. — 2. *Remarques sur la vie du cardinal Wolsey, contraires à ceux qui ont écrit contre sa réputation*, insérées dans les *Mémoires de littérature et d'histoire*, du P. Desmolets, Paris, 1729, t. VIII, partie 2, p. 265 sq. — 3. *Annales Arsacidarum*, publiées par les soins de Schöpflin, professeur à Strasbourg, Strasbourg, 1732. — 4. *Chronologie des gouverneurs de Syrie pour les Romains, des pontifes des Juifs, et des procureurs de Judée*, publiée à la fin du t. II des *Longueruana*. — 5. *Dissertation sur le passage de Josèphe en faveur de Jésus-Christ*, (*Antiq. jud.*, l. XVIII, c. IV), imprimée dans la *Bibliothèque ancienne et moderne*, de Jean Le Clerc, t. VII *b*, p. 237-288; Longuerue est d'avis que le fameux passage est interpolé et accuse Eusèbe d'avoir falsifié le témoignage de l'historien juif : cette courte dissertation est un vrai chef-d'œuvre d'esprit critique. — 6. *Dissertationes de variis epochis et anni forma veterum orientalium; de vita sancti Justini*, Leipzig, 1741. — 7. *Traité des Annates*, où l'on examine aussi si les secrétaires des évêques... peuvent sans simonie exiger pour leurs expéditions au delà de ce que les lois canoniques leur permettent de recevoir pour leur travail, Amsterdam, 1718; l'ouvrage anonyme est de l'abbé Béraud, aidé de l'abbé de Longuerue, selon une note manuscrite de l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale, *E. 4418*. — 8. *Opuscules de M. Louis du Four de Longuerue*, abbé de Sept-Fontaines, 2 vol., Yverdon, 1784.

Quant aux œuvres inédites de l'abbé de Longuerue elles remplissaient six vol. in-folio dont il n'est plus possible de retrouver la trace. Nous signalons pourtant ici quelques-uns des titres les plus intéressants pour la théologie, afin de donner une connaissance plus complète de l'auteur : 1. Dans le 1er et le 2e volume se trouvaient *Soixante-cinq lettres écrites au P. Pagi touchant la critique des Annales de Baronius, de l'an 1686 jusqu'à la mort du P. Pagi arrivée au mois de juin 1699;* on relève à ce propos au *Longueruana*, t. II, p. 11, les remarques suivantes. Après avoir rapporté le commerce qu'il eut avec le savant cordelier durant qu'il séjourna à Paris, Longuerue ajoute : « Quand il fut parti, notre commerce continua; je lui envoyais continuellement des morceaux, comme par exemple tout ce qui avait rapport aux Arabes et aux autres peuples qui lui étaient inconnus. En transcrivant et abrégeant, il a fait quelques fautes qu'il aurait évitées s'il avait continué à demeurer ici. Jamais je ne vis un si bon homme, si docile, si dévoué à l'étude, si amateur de la vérité... Il ne faisait qu'étudier. Il y avait encore un homme qui ne faisait que cela, c'était Tillemont qui aurait été bien plus loin et se serait épargné bien des fautes si, à l'étude, il avait joint le secours de la conversation et des hommes. » Longuerue signale qu'il a donné des renseignements à Pagi, sur les Cagots ou Capots, sur l'histoire du célibat ecclésiastique, sur la définition des provinces suburbicaires, etc. *Ibid.*, t. II, p. 28, 73, 86. Une copie de cette correspondance se trouve à la Bibliothèque Nationale, *Nouv. acq. franç. mss. 21 786, 21 787*. — 2. Au t. III, se trouvait toute une série de dissertations et de remarques roulant autour du *De mortibus persecutorum* récemment découvert et que Longuerue refusait énergiquement d'attribuer à Lactance. Ces remarques et dissertations épluchaient tous les points de la chronologie du *De mortibus*. Voici d'après *Longueruana*, t. II, p. 37, les idées essentielles de notre abbé sur ce point si controversé : « Le livre *De mortibus* n'est point de Lactance. Aussi le ms. sur lequel on a imprimé ce livre ne le lui donne-t-il pas : il est d'un homme outré et peu instruit. Il vous dit que depuis Domitien jusqu'à Décius exclusivement l'empire n'avait eu que de bons princes qui n'avaient pas persécuté l'Église. Il ignorait donc que Trajan, M. Aurèle et Sévère l'avaient persécutée. Il avance que Dioclétien fut forcé à quitter l'empire malgré lui; Constantin dit tout le contraire *Ad sanctorum cœtum*. Il fait une triste description de l'état de misère et de mépris où, selon lui, était Dioclétien dans sa solitude, et Euménius parlant à Constantin en fait une description tout opposée. Il y a bien d'autres preuves de fausseté, sans compter qu'aucun auteur n'a attribué cet ouvrage à Lactance dont le style était bien au-dessus de celui de cet écrivain. » — Au même volume, se lisait une *Dissertation sur les trois témoins du ciel* (I Joa.) *dans laquelle il est prouvé que ce passage n'est point de saint Jean;* une série de dissertations sur l'ancienne littérature chrétienne : *Vita sancti Justini martyris; Dissertatio in Tatianum* (voir ci-dessus); *Diss. in Athenagoram; Diss. de origine hæreseon Valentini, Cerdonis et Marcionis; De tempore quo nata est Montani hæresis; De hæreticorum rebaptisatione.* (Je ne sais s'il faut rapporter à ce dernier traité ce qui est dit *Longueruana* t. II, p. 31. « Jusqu'à Urbain II on reconfirmait et on

réordonnait ceux qui avaient été confirmés et ordonnés par les hérétiques, schismatiques et simoniaques. Il y en a un beau trait dans Béade au sujet de l'évêque Sadéal. J'en ai fait aussi un traité où les exemples ne manquent pas. ») — Le t. IV contenait à peu près exclusivement des dissertations ou des éditions relatives au Moyen Age. Autant en dira-t-on du t. V, où l'on relèvera seulement dans la seconde partie des paraphrases sur les cantiques de Débora, d'Habacuc, de Moïse (Deut., XXXIII), de David (I Reg., XXIII) des *Remarques sur Marcel pape, où l'on fait voir qu'il est le même que Marcellin;* des disertations *De prohibitione sanguinis et suffocati apud veteres christianos*, et *De fermento sive eucharistia.* — Le t. VI, consacré surtout à des questions relatives à l'histoire de France, contenait aussi une *Dissertation sur le canon des saintes Écritures*, où l'auteur faisait voir « combien il était difficile d'accorder la définition du concile de Trente avec la tradition », des *Annales des Macchabées*; un *De excidio Seleucidarum in Syria.* — Enfin l'abbé, de Longuerue avait constitué un *Recueil des lettres des papes Innocent VI, Urbain V, Grégoire XI, et autres papes qui ont tenu le Saint-Siège à Avignon, avec des remarques.*

La source principale pour connaître l'abbé de Longuerue est le *Longueruana ou recueil de pensées, de discours et de conversations de feu M. Louis du Four de Longuerue*, Berlin, 1754, 2 petits volumes, in-12; le recueil, extrêmement intéressant, a été fait par un des amis de l'abbé, qui consignait au jour le jour ce qu'il lui avait entendu dire. C'est à ce recueil et à la *Vie de l'abbé de Longuerue* qui se trouve en tête du *Catalogue* de sa bibliothèque publié par Barrois, Paris, 1735, que les auteurs de biographies ont emprunté le plus clair de leurs renseignements : Moréri, *Le grand dictionnaire*, édit. de 1759, t. VI, p. 383-385, qui analyse au complet les six in-fol. mss. de Longuerue; Feller, *Biographie universelle*, nouvelle édit., Paris, 1834, t. VII, p. 515; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXI, Paris, 1862, col. 580-583; l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. VIII, Paris, 1880, p. 366, 367. — Voir aussi Le Long, *Bibliothèque historique de la France*, table, à *Four (du)*.

É. AMANN.

LONGUEVAL Jacques, jésuite français, né en 1680 à Bacquencourt ou à Fouquescourt (Somme), admis au noviciat en 1699, enseigna la théologie positive et l'Écriture sainte. Il publia un *Traité du schisme*, Bruxelles, 1718, qui fit grand bruit, souleva les colères des jansénistes et s'attira les foudres du Parlement. L'auteur qualifiait de schisme l'attitude des théologiens et des évêques qui refusaient d'accepter la constitution *Unigenitus* de Clément XI. Le P. Longueval est surtout connu par son *Histoire de l'Église gallicane*, 8 vol., in-4°, Paris, 1730. Il mourut à Paris en 1735, laissant ce grand ouvrage inachevé.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1934-1937; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1212.

P. BERNARD.

LONGUEVILLE (Anne-Geneviève de BOURBON-CONDÉ, Duchesse de), naquit le 29 août 1619, au château de Vincennes, où son père était emprisonné et elle eut comme frères le grand Condé et le prince de Conti. En 1642, elle épousa le duc de Longueville; alors elle fut assidue à l'Hôtel de Rambouillet; elle se lança dans la politique, se mit à la tête de la Fronde contre Mazarin et elle dut changer souvent de résidence pour échapper à la prison. Puis, surtout après la mort de son mari, en 1663, elle se jeta dans le jansénisme et se lia étroitement à Port-Royal où elle fit construire un logis afin de s'y retirer; elle se partagea désormais entre Port-Royal et les carmélites du faubourg Saint-Jacques. Elle travailla à la paix de Clément IX (1668-1669); les Solitaires de Port-Royal se donnaient rendez-vous chez elle. Arnauld resta caché chez la duchesse de Longueville durant un assez long temps. La duchesse mourut chez les Carmélites le 15 avril 1679, et son cœur fut porté à Port-Royal.

La duchesse de Longueville a servi le jansénisme, surtout par ses bons offices, mais cependant elle a laissé un écrit où elle exprime ses sentiments d'une manière très agréable et qui se trouve imprimé dans le *Nécrologe de Port-Royal.*

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXV, p. 82-86; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXI, col. 587-597; Feller, *Biographie universelle*, t. VII, p. 516, 517; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire universel*, t. X, p. 215, 216; les *Mémoires* du temps, en particulier, ceux de Montpensier, Retz, La Rochefoucauld et Mme de Motteville; les *Mémoires sur la guerre civile* de Lenet et les *Mémoires sur la minorité de Louis XIV*, de La Châtre; les *Lettres* de Mme de Sévigné et de Godeau; Villefore, *La vie de la duchesse de Longueville*, 2 vol., in-12, s. l., 1738 (*Journal des Savants* de nov. 1738, p. 692-698) et *La véritable vie d'Anne de Geneviève de Bourbon, duchesse de Longueville*, par l'auteur des *Anecdotes sur la Constitution Unigenitus* (Villefore), 2 vol., in-8°, Amsterdam, 1739; Lemontey, *Notice sur la vie de Mme de Longueville*, dans la 3e livraison de la *Galerie française; Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, t. I, p. 178-180; Cousin, *Madame de Longueville; nouvelle étude sur les femmes illustres et la société du XVIIe siècle*, in-8°, Paris, 1853, 1855, 1859; du même, *Madame de Longueville pendant la Fronde*, in-8°, Paris, 1859; Éliacin Jourdain, *La duchesse de Longueville à Dieppe*, dans les *Récits dieppois*, in-16° Dieppe, 1864.

J. CARREYRE.

LOOS Corneille, dont le nom flamand a été traduit Callidius, théologien des Pays-Bas (1546-1595). — Né à Gouda (Hollande méridionale), il fit ses études d'humanités et de philosophie à Louvain, y commença la théologie, après 1564, mais la continua à Mayence où il prit le bonnet de docteur. Rentré dans sa ville natale, il en fut chassé par les troubles religieux de l'époque; Loos reprit donc le chemin de Mayence où il séjourna quelque temps, sans que l'on puisse dire à quel titre; on le trouve ensuite à Trèves, où l'on voit que de graves difficultés lui furent suscitées en 1592 à cause de ses opinions trop libérales sur la sorcellerie et la magie. Emprisonné par ordre du nonce apostolique, Ottavio Frangipani, il dut faire le 15 mars une solennelle rétractation de ce qu'il avait dit et écrit sur ce chapitre. Contraint de chercher sa vie ailleurs, il se retira à Bruxelles où il exerça les fonctions de vicaire dans la paroisse Notre-Dame de la Chapelle. Accusé d'être retombé dans son ancien délit, il fut arrêté comme relaps, parvint néanmoins à retrouver sa liberté; il mourut à temps pour éviter un troisième procès, 3 février 1595.

A une époque où les procès de sorcellerie, s'étaient multipliés à un point incroyable, où les exécutions se succédaient d'une manière effrayante, Corneille Loos s'était fait sur la question une opinion raisonnée et était arrivé à la conviction qu'il n'y avait rien, ou à peu près rien, de fondé dans les griefs, pour lesquels une foule de malheureux étaient exécutés tant par les protestants que par les catholiques. Il le dit autour de lui, et il voulut l'écrire; un livre qu'il composa sous le titre *De vera et falsa magia* fut envoyé clandestinement à un libraire de Cologne et imprimé; mais la publication en fut aussitôt arrêtée. La rétractation suivante imposée à l'auteur donnera l'idée de ce qu'avait soutenu Corneille Loos, car le livre a si bien disparu que l'on n'en connaît point d'exemplaire. Cette pièce est imprimée par Del Rio, au l. V, des *Disquisitiones magicæ*, appendice, édit. de 1606, t. III, p. 315 sq. : « Moi, Corneille Loos Callidius, né à Gouda, en Hollande, pour l'instant arrêté et détenu au monastère impérial de Saint-Maximien près Trèves, par ordre du Rme et Illme nonce apostolique, Octavius, évêque de Tricara, à cause de quelques traités *De vera et falsa magia* écrits par moi témérairement et présomptueusement à

l'insu et sans la permission des supérieurs locaux, communiqués par moi, et envoyés à l'impression à Cologne; étant pour lors informé que dans les livres susdits, dans certaines de mes lettres adressées au clergé et à la cour souveraine (*senatus*) de Trèves, et dans d'autres missives adressées pour empêcher le cours de la justice contre les sorciers et les sorcières (*magos et veneficas*), sont contenus de nombreux articles qui sont non seulement erronés et scandaleux, mais même suspects d'hérésie, et frisant le crime de lèse-majesté, en tant qu'ils sont séditieux, et téméraires, contraires à l'enseignement commun des docteurs en théologie, aux décisions et bulles des souverains pontifes, à la pratique et aux lois et décrets des magistrats et des juges, tant de cet archidiocèse de Trèves que des autres provinces et principautés; pour cette raison je rétracte, condamne et rejette ces mêmes articles, dans l'ordre où ils sont rapportés ci-dessous, et veux qu'ils soient tenus pour n'avoir été dits ni affirmés par moi.

1. En premier lieu je rétracte, condamne, rejette et réprouve, ce que j'ai affirmé avec pertinacité, de vive voix et par écrit, près de beaucoup de personnes, et que j'ai voulu faire considérer comme le chef et l'essentiel de mon argumentation à savoir : qu'il faut regarder comme imaginaire et tenir pour une vaine superstition et pour commérages ce qu'on a écrit sur le compte du transfert corporel des sorciers et sorcières (*magorum et sagarum*). Car mon opinion subodore tout à fait la dépravation hérétique, et, pour autant qu'elle peut donner lieu à des séditions, elle sent le crime de lèse-majesté.

2. Car (et je le rejette en second lieu) j'ai, par lettres secrètes envoyées à divers, divulgué avec pertinacité à l'encontre de la magistrature et sans raisons solides que les courses (nocturnes) des sorciers étaient fausses et imaginaires; j'ai affirmé de plus que c'est la rigueur de la torture qui a contraint des malheureuses à avouer des crimes qu'elles n'avaient jamais commis, à confesser qu'elles avaient répandu le sang innocent, et que, dans la nouvelle alchimie, on tire du sang humain de l'or et de l'argent.

3. Et c'est pourquoi, soit dans des entretiens privés, soit dans des lettres adressées à l'une et l'autre magistratures, j'ai répandu l'opinion que les supérieurs et les juges étaient des tyrans.

4. Et conséquemment, étant donné que le Rme et Illme archevêque et prince-électeur de Trèves, non seulement laisse punir des supplices convenables dans son diocèse sorciers et sorcières, mais a réglé lui-même la procédure et les frais judiciaires des procès en question, par une incroyable témérité j'ai tacitement accusé de tyrannie le dit électeur de Trèves.

5. Je rétracte en outre et condamne ces miennes conclusions : Il n'existe point de sorciers qui renient Dieu, rendent un culte au démon, déchaînent les orages par l'action du diable, et perpètrent des forfaits semblables; mais tout cela sont des rêveries (*somnia*).

6. Et encore : magie n'est pas maléfice, *magus* n'est pas *maleficus* et il faut entendre le passage d'Ex., xxii, *Maleficos non patieris vivere*, de ceux qui tuent par un poison naturel naturellement appliqué.

7. Il n'existe point et ne peut exister de pacte entre le démon et l'homme.

8. Les démons ne prennent point de corps.

3. La vie d'Hilarion, écrite par saint Jérôme n'est pas authentique (c'est-à-dire véridique).

10. Il n'y a point commerce charnel entre le démon et l'homme.

11. Ni les démons, ni les sorciers, ne peuvent déchaîner les orages, la pluie, la grêle; tout ce qu'on raconte à ce sujet n'est que rêverie.

12. Les esprits, les formes séparées de la matière peuvent être vus par l'homme.

13. Il est téméraire d'affirmer que, tout ce que peuvent les démons, les sorciers le peuvent aussi par l'aide de ceux-ci.

14. L'idée qu'un démon supérieur peut chasser un inférieur est erronée et fait injure au Christ, Luc., xi, 18 sq.

15. Les papes dans leurs bulles ne disent pas que les sorciers et les faiseurs de maléfices perpètrent les crimes sus-indiqués.

16. Les papes qui ont donné pouvoir de rechercher les sorciers, l'ont fait pour ne pas être eux-mêmes, s'ils l'avaient refusé, accusés de magie, comme certains de leurs prédécesseurs en ont été en fait accusés (allusion, je pense, à Sylvestre II).

Toutes et chacunes de ces affirmations avec d'innombrables calomnies, mensonges, fausses accusations contre les magistrats tant séculiers qu'ecclésiastiques, répandus avec pétulance, sans respect et faussement et dont pullulent mes écrits sur la magie, je les condamne et retire expressément et sciemment, demandant humblement pardon à Dieu et à mes supérieurs et promettant avec sincérité que dorénavant je n'enseignerai plus rien de tel, ne divulguerai, défendrai, affirmerai verbalement, ou par écrit, par moi ou par d'autres, à quelque endroit que je me puisse trouver. Si je contreviens, je me soumets d'ores et déjà à toutes les peines de droit contre les hérétiques relaps, les réfractaires, séditieux, coupables de lèse-majesté, convaincus publiquement d'être sycophantes, et contre les parjures. Je me soumets également à la correction arbitraire tant de l'archevêque de Trèves que de tous autres magistrats, au pouvoir desquels je pourrais me trouver, et qui auraient acquis certitude de ma rechute et de la violation de ma parole, afin qu'ils me punissent selon mon mérite, dans mon honneur, ma renommée, mes biens et mon corps. »

Les propositions avancées par Corneille Loos, bien qu'il les ait rétractées, témoignent d'un sens critique peu ordinaire à cette époque quand il s'agissait de diableries. On relèvera aussi chez ce théologien curieux le souci d'écrire en un latin élégant et de débarrasser la langue de l'École des vocables barbares dont elle s'était peu à peu encombrée. De ce souci les *Scopæ latinæ ad purgandam linguam a Barbarie*, Mayence, 1582, sont un intéressant témoignage.

Loos est d'ailleurs surtout un controversiste et la majeure partie de son œuvre est dirigée contre les protestants : 1. *De tumultuosa Belgarum rebellione sedanda sive spiritus vertiginis utriusque Germaniæ in Religionis dissidio (unde cunctæ calamitates) vera origo, progressus, ac indubitatus curandi modus, cum rejectione inefficacium ad hoc remediorum*, Mayence, 1579, 1582; composé sur les conseils de Ruart Tapper et de Lindanus, voir ci-dessus, col. 772, ce livre attaque aussi bien les hérétiques que les *conciliateurs*. — 2. D'inspiration analogue est l'*Apologia in orationem Philippi de Marnix... Wormatiano conventu habitam mense maio 1578*, Luxembourg, 1579; l'auteur s'y élève avec véhémence contre les reproches que le dit Philippe de Marnix avait faits, lors de la diète de Worms en 1578, à l'administration du duc d'Albe dans les Pays-Bas. — 3. *Annotationes in Ferum super Joannem*, édition expurgée du commentaire de Jean Férus (ou Féri) sur saint Jean; cf. *Dictionnaire de la Bible*, t. ii, col. 2210. — 4. *Urbis et orbis defensio et vindicatio adversus Christianum Franckenium cœterosque sectarios* ἀρτολατρείαν (adoration du pain) *impie afferentes*, Mayence, 1581, est dirigé contre le protestant Francken, qui, d'abord jésuite à Rome, en 1568, était passé au luthéranisme, puis au calvinisme, pour finir dans le socianisme. — 5. *Duellum fidei et rationis : Si in*

eucharistiæ sacramento vere sit corpus Domini ? adversus paradoxa sex Christiani Franckenii, Mayence, 1581. — 6. *Thuribulum aureum sanctarum precationum*, Mayence, 1581, livre de prières, tiré en partie de l'*Hortulus precationum* de Pierre Bacherius, O. P.; on rapprochera l'*Apparatus mensæ dominicæ*, recueil de prières et de méditations, Cologne, 1581, et l'*Officium SS. Sacramenti cum precibus aliisque exercitiis*, Cologne, 1581. — 7. *Institutionum sacræ theologiæ libri IV, seu epitome Melchioris Cani de locis theologicis*, Mayence, s. d.; comme le titre l'indique c'est un abrégé du traité classique de Melchior Cano, voir col. 739. — 8. Important pour la connaissance des sympathies de Corneille Loos est le petit volume intitulé : *Illustrium Germaniæ scriptorum catalogus, quo doctrina simul et pietate illustrium vita et operæ celebrantur, quorum potissimum ope litterarum studia Germaniæ ab anno M. D. usque LXXXI sunt restituta et sacra fidei dogmata a profanis sectariorum novitatibus et resuscitatis veteribus olim damnatis hæreseon erroribus vindicata*, Mayence, 1581, abrégé de la vie de 83 écrivains allemands et flamands avec un catalogue, souvent peu exact, de leurs ouvrages; on y lira avec intérêt, feuillet M 3*b* sq. un éloge bien senti de Baius et de ses méthodes.

A. Possevin, *Apparatus sacer*, Cologne, 1608, t. I, p. 383; Valère André, *Bibliotheca belgica*, Louvain, 1643, p. 257, 258; Foppens, *Biblioth. belg.*, Bruxelles, 1739, t. I, p. 212; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des... Pays-Bas*, t. XIV, Louvain, 1768, p. 428-448; P. Bayle, *Réponse aux questions d'un provincial*, c. III, dans *Œuvres diverses*, La Haye, t. III, 1737, p. 507.

É. AMANN.

LOPATINSKY Théophilacte, archevêque russe orthodoxe, né vers la fin du XVIIe siècle, mort en Wolhynie, le 17 mai 1741. Après avoir terminé ses études à l'Académie ecclésiastique de Kiev, il fréquenta les universités d'Occident, où il apprit le latin, le grec et prit contact avec saint Thomas d'Aquin. De retour en Russie, il fut nommé successivement recteur de l'Académie ecclésiastique de Moscou, où il enseigna selon l'esprit de saint Thomas, puis, en 1725, archevêque de Tver et vice-président du Saint-Synode. C'était le temps où Pierre le Grand réformait l'Église orthodoxe. L'instrument dont il se servit pour son action fut Théophane Procopovitsch, ancien professeur de théologie dogmatique de l'Académie de Kiev. Par suite de la haine qu'il portait au catholicisme, Procopovitsch pencha ouvertement du côté du protestantisme. Lopatinsky, avec un petit nombre d'autres évêques, essaya bien de s'opposer à cet envahissement de l'hérésie. Mais l'opposition fut bien vite comprimée sous le règne de l'impératrice Anna, surtout sous la tyrannie du ministre Birew. Avec lui les protestants furent maîtres absolus de l'empire et bientôt commença la persécution. Lopatinsky, en fut la première victime. Ses ouvrages *Apocrisis ou Réponse à la réplique de Fr. Buddei*, et *Du joug aimable du Seigneur*, contre l'écrit *Du joug insupportable*, composé par Procopovitsch, lui valurent un emprisonnement de cinq ans à Viborg. En outre il perdit la vice-présidence et son archevêché (1738). La chute de Birew le rendit à la liberté (1740). Lopatinsky devint célèbre par la traduction des Septante en slave, qu'il fit de concert avec Sophrony Litchouda et le moine Théologue sous la direction de Zaworschi, métropolite de Riazan (1735-1739). Parmi ses écrits polémiques, le plus remarquable est *Le mensonge raskolnik démasqué*, ouvrage posthume, édité en 1745 par ordre du Saint-Synode.

Pokrowskij, *T. Lopatinsky*, dans *Prawoslawarje Obozrenye*, in-12, 1872; F.-L. Moroszkin, *Ruskaja Starina*, 1886; Danel et Gagarin, *Études de théologie, de philosophie et d'histoire*, Paris, 1857-1859, t. I; Nielka, *Encyclopédie générale illustrée* (en polonais), Varsovie, 1910, t. XLV.

J. SZNURO.

LOPEZ Louis, théologien dominicain, né à Madrid, professeur pendant de longues années dans la province d'Espagne, mort vers l'an 1595. On a de lui deux ouvrages de droit et morale pratique, dont le premier jouit en son temps d'un certain succès. Echard se fait l'écho de la réputation de moraliste large que certains lui faisaient. *Instructorium conscientiæ duabus contentum partibus, ubi ad instructionem conscientiæ pene innumeræ continentur traduntur que materiæ, quæ ex egregiis quibuslibet doctoribus tam antiquis quam modernis veluti ex floribus pro mellificio conficiendo sunt resolutiones casuum selectæ*, Salamanque, 1585, 1592-1594; Lyon, 1588, 1592; Brescia, 1594, 1596, 1603; version italienne, Venise, 1590; *Tractatus de contractibus et negotiationibus, sive Instructorium negotiantium*, Salamanque, 1592; Lyon, 1593; Brescia, 1596.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, t. II, Paris, 1721, qui met au point les informations maladroites des biographes antérieurs.

M.-D. CHENU.

LORCA (Pierre de), théologien espagnol de l'ordre de Cîteaux (1561-1612). — Né dans la petite ville de Belmonte del Teio (au sud de Cuenca), qui fut aussi la patrie de Vasquez et de Luis de Léon, Pierre fut envoyé à l'âge de quatorze ans, à l'Université d'Alcala, où il prit pension au collège des cisterciens. Attiré dans cet ordre, il fait son noviciat au monastère de Vallebona (Vallis bona) et, après sa profession, commence à Salamanque les études de théologie, il les continue à Alcala, où bientôt il enseigne la philosophie au collège des cisterciens; instruites de ses qualités de professeur, les autorités académiques le demandèrent à son ordre, il eut finalement la première chaire de théologie. Salamanque chercha vainement à l'attirer; il resta toujours fidèle à l'Université d'Alcala, où il remplissait les fonctions de recteur du collège des cisterciens. Son ordre lui confia de plus la charge de supérieur général de la congrégation d'Espagne. Très en faveur auprès du roi Philippe III, il mourut en se rendant à la cour pour y régler diverses affaires, le 26 décembre 1612. — Il reste de lui des *Commentaria in omnes partes Summæ S. Thomæ*. Il a fait paraître lui-même les t. I et II : *In I^am-II^æ*, Alcala, 1609; les trois tomes suivants ont été publiés par son confrère Denys Cuchus, qui a donné : t. III, *De fide, spe et charitate, ad II^am-II^æ libri III*, Madrid, 1614; t. IV, *De notis Ecclesiæ*, Madrid, 1614; t. V, *In III^am partem, De incarnatione*, Alcala, 1616. Denys se proposait aussi de publier les parties relatives aux sacrements et un commentaire sur la I^a. Nous ne saurions dire si tout cela a vu le jour.

Ch. de Visch, *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis*, Cologne, 1656; Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1788, t. II, p. 209; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit. t. III, col. 393.

É. AMANN.

LORENS ou LAURENT d'ORLÉANS, dominicain du XIIIe siècle, de qui Echard le premier fit connaître l'identité et les œuvres. Grâce à la perspicacité du P. Mandonnet, on peut désormais établir une biographie suffisante de ce frère prêcheur. Dès avant 1270, il était prieur du couvent de Paris; Philippe III le Hardi le choisit bientôt comme confesseur et directeur; le testament de Pierre d'Alençon, frère du roi, qui le comptait parmi les exécuteurs testamentaires, le désigne encore en 1282 comme confesseur du roi. D'après l'épitaphe composée par Fra Remigio Girolami, O. P., Laurent avait été ensuite inquisiteur et lecteur à Tours. Il mourut entre 1296 et 1300.

C'est sur la demande de son royal pénitent que Laurent composa en 1277 sa fameuse *Somme-le-Roi*, ouvrage ainsi dénommé, à cause de son instigateur, et dont les qualités, dit Gaston Paris, « auraient dû lui valoir, de nos jours mêmes, parmi les productions du

Moyen Age, une réputation supérieure à celle qu'il a obtenue jusqu'ici. » *La littérature française au Moyen Age*, Paris, 1890, p. 229. Cette *Somme des Vices et des Vertus* est un exposé en français de la doctrine morale chrétienne. Son succès et sa diffusion furent, dès le vivant de l'auteur, et pendant plusieurs siècles, vraiment extraordinaires; manuscrits, éditions, traductions en toutes langues et dialectes, en témoignent; la qualité théologique et littéraire de l'œuvre les explique. Inspiratrice de nombreux *Miroirs*, elle est elle-même bâtie selon le procédé septénaire, cadre classique au XIIIe siècle, dans lequel on disposoait la matière morale d'après les sept demandes du *Pater*, les sept vertus, les sept péchés capitaux, les sept dons du Saint-Esprit, les sept béatitudes, etc. Cf. *Dict. théol. cath.*, t. II, col. 1900.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris 1719, t. I, p. 386-388, dont la notice est reprise par l'*Histoire littéraire de la France*, t. XIX, p. 397-405. Le P. Mandonnet a su reconnaître, et a mis en valeur, l'épitaphe de Laurent, publiée, au milieu d'autres écrits de Remigio Girolami, par G. Salvadori, dans *Scritti vari di filologia*, dédiés à E. Monaci, Rome, 1901, p. 455-508 : *Laurent d'Orléans auteur de la Somme-le-Roi*, dans *Revue des langues romanes*, 1913, t. LVI, p. 20-23. Sur la *Somme*, outre les manuels d'histoire littéraire, voir G. Bertoni, *Ricerche sulla Somme-le-Roi di frère Laurent*, dans *Archiv für das Studium der neueren Sprachen*, 1904, p. 344-365.

M.-D. Chenu.

LORICHIUS, en allemand **LURKAEUS** ou **LORICH** **Josse**, célèbre théologien, naquit vers 1540, à Trarbach, au diocèse de Trèves, et suivit d'abord la doctrine de Luther. Entré ensuite dans l'Église catholique, il enseigna avec éclat et pendant longtemps la théologie à l'université de Fribourg-en-Brisgau, et y exerça à plusieurs reprises la charge de recteur et de doyen. Ses grandes donations au Collège de la Paix, à Fribourg, lui méritèrent le titre de fondateur. Il fut aussi bienfaiteur insigne de la chartreuse de Saint-Jean-Baptiste, située près de la même ville, où son frère dom Simon Lorich, ancien supérieur de plusieurs chartreuses, était décédé en 1587. Arrivé à la vieillesse, le savant professeur se retira dans ce couvent et y prit l'habit de chartreux. Il fit son testament le 16 mars 1611, probablement peu de jours avant sa profession monastique, et décéda en 1613. Il publia un grand nombre d'ouvrages concernant la théologie et l'ascétisme, et en a dressé le catalogue dans son avant-dernier livre intitulé : *Thesaurus novus utriusque theologiæ theoreticæ et practicæ*, Fribourg-en-B., 1609, 2 tomes in-fol., afin, dit-il, de compléter la liste que le P. Possevin en avait imprimé dans son *Apparatus sacer*. Cependant son catalogue est loin d'être complet, et d'après la notice de Henri Schreiber, publiée en 1830 et différentes recherches particulières on peut encore y faire des additions et des corrections.

1° Επινικιον *theologici studii*, 1570, in-4°. — 2° *Catenula præcipuorum articulorum fidei ac religionis christianæ*, Cologne, 1576, in-8°. L'auteur y ajouta une très courte étude de la doctrine de la justification. — 3° *Disputatio de adoratione ejusque speciebus*, Fribourg, 1576, in-4°, *Ejusdem disputationis apologia contra N. Herebrandum Tubingen.*, Fribourg, 1576, in-4°; *Defensio ejusdem Apologiæ adversus hyperaspisten et spongiam disputationis, de precatione prædicti Herebrandi*, Ingolstadt, 1577, in-8°. — 4° *Tract. de vera et falsa libertate credendi ex sacris Scripturis*, etc., Ingolstadt, 1577, in-8°. — 5° *Tract. de traditionibus ecclesiasticis et voluntario Dei cultu in genere contra duo paradoxa hæreticorum nostri temporis : Nihil esse credendum quod non sit expresse scriptum in Bibliis; et nihil esse observandum quod non sit in iisdem Bibliis expresse præceptum ? Additus est indiculus de notis seu proprietatibus Ecclesiæ*, etc., Ingolstadt, 1579, in-4°. — 6° *Kurzer Begriff* etc., ou courte exposition des notes ou propriétés de la véritable Église, en allemand, Fribourg, 1579, in-8°. — 7° *Disputatio de horis canonicis*, Fribourg, 1579, in-8°. 8° *Disputatio de aliquot et triginta pœnis ac damnis concubinatus clericorum, deque causis et remediis ejusdem*, Fribourg, 1579 (ou 1590), in-4°. — 9° *Evangelium, hoc est de vi, natura et scopo Evangelii adversus temerariam, stultamque jactantiam eorum qui se hodie nominant Evangelicos*, Ingolstadt, 1590, in-8°. — 10° Traduction allemande de deux lettres de saint Jérôme pour la direction d'une mère chrétienne et l'éducation d'une pieuse jeune fille, Cologne, 1581, in-8°. — 11° Trad. allem. des sermons de saint Bernard à sa sœur, Cologne 1581, in-8°, — 12° Instruction en allemand sur l'intercession des saints et les pieux pèlerinages, Cologne, 1582, in-8°. — 13° Confession des articles de la foi catholique tirée des œuvres de saint Augustin, en allemand, Cologne, 1582, in-8°. — 14° Traité allemand, intitulé : *Religion-Friede*, etc., Cologne, 1583, in-8°; Fribourg, 1610, in-4°. — 15° *Disputatio de optimo genere orationum*, Fribourg, 1583, in-4°. — 16° *De ecclesiastico cœlibatu*, Fribourg, 1584, in-8°. — 17° Traité allemand, *sur les notes de l'Église* Munich, 1585, in-8°. — 18° Trad. allem. du traité *du mépris du monde*, par Didacus Stella, Cologne, 1586, in-8°. — 19° *Le miroir des veuves*, en allemand, Munich (et Fribourg), 1586, in-16°. — 20° *Disputatio de imaginibus* (ou *De usu imaginum in Ecclesia Dei*), Cologne, 1587, in-4°. — 21° *Cura corporis humani pia atque salubris pro clericis aliis piis omnibus ex S. Scriptura, ejusque interpretibus*, etc., Ingolstadt (et Munich), 1587, in-8°; réimpression avec ce nouveau titre : *Loci communes quibus religiosi utriusque sexus et omnes ii qui Christo nomina dederunt ad vitam bene agendam commode et maximo cum fructu uti possunt*, Munich, 1589, in-8°. — 22° Traduction allemande de la *Lettre de J.-C. à l'âme fidèle* de Lansperge, chartreux, Munich, 1588, in-16. — 23° *Speculi vitæ humanæ Synopsis ex tractatu Roderici-Zamoren. episcopi...*, Munich, 1590, in-16. — 24° *Disputatio de cæremoniis ecclesiasticis*, Ingolstadt, 1590, in-4°. — 25° *Speculum imperfectionis in vita et moribus christianis*, Ingolstadt, 1590, in-4°. — 26° *Oratio brevis et perspicua de absurditatibus quæ sequuntur ex duplici errore circa existentiam Christi in SS. eucharistiæ Sacramento*, Ingolstadt, 1590, in-4°. — 27° Josse Lorichius traduisit de l'allemand en latin le *Combat spirituel* de Scupoli, qu'il attribua faussement à Jean Castañiza, bénédictin espagnol, comme dit Nicolas Antonio : *Pugna spiritualis auctore Io. Castañiza*, Fribourg, 1591, in-16; dans son catalogue, il a marqué le titre de la 2e édition, où il ne donne aucun nom d'auteur : *Pugna spiritualis seu tractatus vere aureus de perfectione vitæ christianæ auctoris incerti... Adjecta est appendix de jaculatoriis oratiunculis*, Fribourg, 1599, in-12; enfin ayant constaté que le texte allemand, qu'il avait traduit et publié, en latin, renfermait plusieurs fautes, il refit sa version, qui a eu depuis un grand nombre de réimpressions. Il est à remarquer que la traduction de Lorichius ne renferme que 33 chapitres du *Combat spirituel*, parce que le texte allemand était conforme à la première édition italienne publiée par le comte de Porzia à l'insu de Scupoli, et que cette traduction a été plusieurs fois retouchée par d'autres éditeurs, qui visaient plus à l'élégance des phrases qu'à l'édification des lecteurs. — 28° Un traité des superstitions populaires, en all., Fribourg, 1591 (ou 1593), in-8°. — 29° Traduction allemande d'un traité sur l'amour de Dieu, suivi d'un *Miroir des malades*, etc., Fribourg, 1593 et 1604, in-16. — 30° *Christlicher Laienspiegel*, etc., ou Miroir des chrétiens laïcs, Fribourg, 1593, in-4°. Même ouvrage sous le titre : *Porta des Himmels und Eingang zum ewigen Leben*, Fribourg, 1605, in-4°. — 31° *Disputatio de una Religione*, Fri-

bourg, 1594, in-4°. — 32° *Disputatio de actuum humanorum natura*, Fribourg, 1594, in-4°. — 33° *Disputatio de Scripturæ sacræ essentia, versionibus, interpretatione et authoritate*, Fribourg, 1595, in-4°. — 34° *Peregrinatio seu vita B. Mariæ Virginis ejusque Filii Jesu Christi, VII orationibus comprehensa, ab incerto authore olim scripta, nunc revisa*, etc., Fribourg, 1597, in-12, Louvain, 1648, in-16° — 35° *Disputatio de eo, quod Deus non sit auctor mali, contra calvinistas*, Fribourg, 1597, in-4°. — 36° *Disp. de eo, an solos clericos deceat esse cœlibates et continentes*, Fribourg, 1598 in-4°. — 37° *Disput. de theologia ut scientia*, Fribourg, 1599, in-4° — 38° *Libellus precationum piarum ex Officio B. V. M., aliis libris ecclesiasticis*, Fribourg, 1599, in-16. — 39° Trad. allem. de l'ouvrage de saint Bernard de la manière de bien vivre, en 73 sermons, Constance, 1599, in-8°. — 40° *Thesaurus concionatorum germanicorum de præcipuis articulis christianæ fidei ac religionis*, etc., Fribourg, 1601, in-4°. — 41° *Disputatio de officio confessarii*, Fribourg, 1601, in-4°. — 42° *Disputatio adversus XII præcipuos errores... calvinistarum... in doctrina de prædestinatione et justificatione*, Fribourg, 1601, in-4°. — 43° *Disput. de correctione fraterna*, Fribourg, 1603, in-4°. — 44° *Disput. de causa farcini, exemplis atque remediis*, Fribourg, 1603, in-4°. — 45° Traité du saint sacrifice de la messe, en allemand, Fribourg, 1603, in-8°. — 46° *Disput. de gratia Dei ejusque effectibus*, Fribourg, 1604, in-4°. — 47° *Fortalitium christianæ fidei ac religionis adversus horum temporum hæreses præcipuas*, etc., Rotwill, 1606, in-4° : réimprimé avec le titre de : *Flagellum contra horum temporum hæreses novum*, etc., Fribourg, 1608, in-4°. — 48° *Thesaurus novus utriusque theologiæ theoreticæ et practicæ ex Script. Sacra, SS. conciliis, Jure canonico... instar Lexici theolog. alphabetice digestus*, Fribourg, 1609, 2 vol., in-fol., 27 feuillets et 1698 pages; Fribourg, 1621, in-fol., — 49° *Triumphus B. Mariæ Virginis... in quo ejus laudes, vita, gloriosa privilegia*, etc., Fribourg, 1610, in-12.

Gratulatio M. Joachimi Rosalechii a Novo Treptovio Pomeraniæ... ad Rev. et Magnificum D. Iodocum Lorichium, SS. Theologiæ Doctorem, ejusdemque in inclyta et archiducali Universitate... professorem, cum ibidem, post feliciter completum rectoratus sui tempus, propter virtutes et magna in omne studium merita, rector de novo electus et confirmatus esset, Bâle 1583, in-8°; Dupin, *Table universelle des auteurs ecclésiastiques;* Possevin, dans *Apparatus sacer;* Morozzo, *Theatrum chronol. S. O. Cartus*, p. 139; Osmont, *Dictionn. topographique, historique et critique*, t. I, p. 416; P. Contini *Dissertat. histor. de Pugna spirituali*; De Bure, *Bibliographie instructive*, tome Théologie, p. 333; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 446; H. Schreiber, *Die Stifter des Hauses zum Frieden,... Jod. Lorichius...*, Fribourg-en-B., 1830.

S. AUTORE.

LORRAINE (François Armand de), fils de Louis, comte d'Armagnac, grand écuyer, naquit à Paris, le 13 février 1665, et fut appelé, d'abord, le chevalier puis l'abbé de Lorraine et pourvu des abbayes des Chateliers en 1676, de Saint-Faron de Meaux en 1686, de Royaumont en 1689. Il était docteur de Sorbonne depuis 1688 et il fut toujours écarté de l'épiscopat par Louis XIV, qui le connaissait bien; mais il fut nommé évêque de Bayeux par le Régent, le 7 mai 1718; il ne fut préconisé que le 18 septembre 1719 et il fut sacré le 5 novembre par Noailles. Il fit prendre possession de son diocèse par un janséniste notoire et jeta l'interdit contre les jésuites. Par ses ordonnances assez maladroites, il sema la division dans son clergé, comme l'avouent les *Nouvelles ecclésiastiques* du 22 juillet 1728, p. 161, 162, et du 22 décembre 1728, p. 258, 259. Il mourut à Paris le 9 juin 1728 et il fut enterré dans son abbaye de Royaumont.

Il faut citer les mandements de François de Lorraine qui, tous, sont favorables au jansénisme : *Mandement de M. de Bayeux contenant le jugement qu'il porte sur différentes propositions qui lui ont été dénoncées par le P. de Gennes, jésuite*, et autre *Mandement portant confirmation et approbation de la censure de la Faculté de théologie de Caen du 31 décembre 1720 contre dix-sept propositions, tirées tant des cahiers que des thèses publiques des jésuites du collège de Caen*. Ce double mandement est daté du 25 janvier 1722, et il fut condamné par un décret de Rome du 14 juillet 1723, comme « contenant quelques opinions et doctrines téméraires, suspectes, injurieuses au Siège apostolique et favorisant des erreurs condamnées. » Voir Colonia, *Dictionnaire des livres jansénistes ou favorisant le jansénisme*, 4 vol. in-12, Anvers, 1752, t. III, p. 112-115, et *Nouvelles ecclésiastiques* du 7 octobre 1742, p. 158. L'évêque de Bayeux, écrivit, avec les évêques d'Auxerre et de Rodez, en août 1724, au pape Benoît XIII, pour se plaindre de ce décret qui rendait inutiles leurs efforts pour maintenir la paix dans leurs diocèses et défendre la vérité. *Nouvelles ecclésiastiques* du 19 juillet 1735, p. 115. — *Ordonnance et Instruction pastorale de M. de Bayeux*, du 17 juillet 1724, pour condamner deux libelles, intitulés, l'un : Instruction, en forme de catéchisme, au sujet de la constitution *Unigenitus*, et l'autre : Instruction théologique pour servir de réponse à l'Entretien familier au sujet de la bulle. Dans cet écrit, l'évêque de Bayeux prend ouvertement la défense de l'appel. — Enfin, il faut citer l'*Instruction pastorale*, du 15 janvier 1727, dans laquelle M. de Bayeux prend la défense des douze articles et déclare que le concile général est l'unique moyen de guérir les maux dont souffre l'Église. La Faculté de Caen opposa à l'évêque une *Remontrance* qui fut présentée au prélat le 28 juin 1727 et le Parlement de Rouen supprima l'Instruction pastorale par un arrêt du 8 juillet 1727. Colonia, *op. cit.*, t. II, p. 281, 282. Il faut dire, d'ailleurs, que, d'après les *Nouvelles ecclésiastiques* du 24 juillet 1747, p. 119, tous ces mandements sont l'œuvre de Nicolas Petitpied.

L'évêque de Bayeux fut un des douze évêques qui signèrent la lettre au roi contre le concile d'Embrun et il écrivit à l'évêque de Senez, Soanen, qui avait été condamné par ce concile, une lettre de félicitations et d'encouragement.

Nouvelles ecclésiastiques du 16 juillet 1728, p. 103, 104; *Mémoires de Saint-Simon*, édit. Boislille et Lecestre, t. V, p. 275, et XV, p. 332, 333; Jean, *Les évêques et les archevêques de France depuis 1682 jusqu'à 1801*, in-8°, Paris, 1891, p. 348.

J. CARREYRE.

LORRY Paul Charles, né à Paris, le 18 décembre 1719, de François Lorry, professeur de droit, fit ses études juridiques et devint, lui aussi, professeur de droit. Il mourut à Paris, le 6 novembre 1766.

Les écrits de Paul Charles Lorry ont pour objet le droit et sont plus ou moins favorables au gallicanisme et au jansénisme. On peut citer : *Essai sur les principes de la procédure criminelle*, in-12, s. l., 1752. — *Essai de dissertation* ou *Notes sur le mariage en sa qualité de contrat et de sacrement*, à l'effet de prouver que, dans le mariage des fidèles, on ne peut séparer le contrat du sacrement, in-12, Paris, 1760. — *Mémoire sur les moyens de rendre les études de droit plus utiles*, in-8°, Paris, 1764 et 1768. Voir *Journal de Trévoux*, octobre 1764, p. 940-943 et décembre 1768, p. 389-399. Il parut une réponse à l'écrit de Lorry sous le titre : *Réponse de l'Université d'Orléans au Mémoire sur les moyens*, in-4°, Orléans, 1765. *Journal de Trévoux*, de mars 1765, p. 688-690. — *Preuves sur la pleine souveraineté du roi sur la province de Bretagne*, in-8°, Paris, 1765. — Enfin Lorry a édité quelques écrits, en particulier, l'ouvrage de son père : *Justiniani imperatoris Institutionum juris civilis expositio methodica Francisci Lorry*, in-4°, Paris, 1757;

2 vol. in-12, Paris, 1777 et 1809. — *Mémoires sur les matières domaniales* ou *Traité du domaine*, ouvrage posthume de Le Fèvre de La Planche, avec une préface et des notes de l'éditeur, 3 vol., in-4°, Paris, 1764.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxv, p. 131, 132; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxi, col. 688; Quérard, *La France littéraire*, t. v, p. 360, 361; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. vii, p. 523; *Eloge de Lorry*, dans la *Galerie française*, 2 vol. in-fol., Paris, 1772.

J. Carreyre.

LORTE Y ESCARTIN Jérôme, de Madrid mort à Saragosse en 1721, frère mineur de l'observance de la province d'Aragon, dont il fut définiteur, se fit un nom comme orateur, et sa science théologique lui mérita d'être qualificateur de l'Inquisition et examinateur synodal du diocèse de Saragosse. On connaît de lui : *Mappa subtilis, seu Speculum scoticum*, in-4°, Saragosse, 1693; *Mappula scotica et augustiniana, Subtilis et Mariani doctoris conclusiones ex Scripto Oxoniensi decerptas complectens, D. Augustini... aureis sententiis cohærescens, ibid.*, 1694; *Arithmetica seraphica innumerabilium catholicorum doctorum elogiis omnibus referta, ibid.*, 1695. On lui attribue aussi des œuvres oratoires, sur lesquelles on ne donne aucun détail.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col.1104.

P. Édouard d'Alençon.

LOSERTH Philippe (1712-1776), né à Fulnek (Moravie), entra dans la Compagnie de Jésus en 1729, professa la philosophie, puis pendant treize ans la théologie, et mourut à Fulnek. Outre deux dissertations sur des sujets de psychologie (*De potentia auditiva, de potentia olfactiva et tactiva*), il a laissé une dissertation *De infallibilitate papæ et potestate ejusdem concedendi indulgentias*, Olmütz, 1745.

Sommervogel, *Biblioth. de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 25.

É. Amann.

LOSSADA (Louis de), jésuite espagnol, né à Quirago de Asturias en 1681, enseigna la philosophie, la théologie et l'Écriture sainte à Salamanque, où il mourut en 1748. Son *Cursus Philosophici Collegii Salmanticensis*, 3 vol. 4°, Salamanque, 1724-1735, est encore utilement consulté de nos jours (édit. de Barcelone, 4 vol., in-8°, 1883), et assure au P. Lossada une place honorable dans l'histoire de la philosophie scolastique.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. iv, col. 27-30; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col. 1027.

P. Bernard.

LOTH Louis Bertrand, dominicain français, originaire de Saint-Omer, où, après sa profession en 1628, il enseigna la théologie. Il occupa dans la suite une chaire à l'Université de Douai, au titre de régent du collège des prêcheurs. Son commentaire de la Somme Théologique de saint Thomas et un cours de philosophie sont restés inédits; ne sont imprimées que ses *Resolutiones theologicæ illustrium difficultatum contingentium in Belgio, in viginti quatuor tractatus per quæstiones et articulos divisæ*, Douai, 1653. Il se fit en outre l'éditeur de plusieurs ouvrages importants de ses confrères : le *Responsionum liber VII*, de D. Alvarez, sur la prédestination et la grâce efficace, Douai, 1635; la *Summula* de Jean de Saint-Thomas, Douai, 1635; l'*Expositio in Genesim* de Guillaume Pépin, Douai, 1634, etc. Loth mourut en 1652, prieur du couvent de Saint-Omer.

Guillaume Séguier, O. P., le successeur de Loth à l'Université de Douai, donne des informations directes dans sa *Laurea Belgica fratrum ordinis prædicatorum*, t. i, Tournai, 1659, p. 153; Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. ii, Paris, 1721, p. 571.

M. D. Chenu.

LOUAGE. — I. Notion et division du louage en général. — II. Louage des choses. — III. Louage des biens ecclésiastiques. — IV. Louage des animaux.

I. Notion et division du louage en général. — 1° Le louage en général est un contrat consensuel, synallagmatique et commutatif, par lequel une des parties (le propriétaire ou le bailleur) s'oblige à donner à l'autre (preneur, locataire, fermier) pendant un certain temps et moyennant un certain prix la jouissance d'une chose ou de son travail (Code civil, art. 1709 sq.).

2° Il y a deux sortes de contrats de louage, celui des choses et celui d'ouvrage, selon que l'objet dont l'une des parties s'oblige à faire jouir l'autre est sa chose ou son industrie (art. 1708). Quoique le Code civil règle dans le titre VIII de son troisième livre les deux espèces de louage, nous nous bornerons à traiter ici le louage des choses, renvoyant à l'article Travail le louage d'industrie dans ses diverses formes (contrats de travail, de service et d'entreprise). Ce partage se recommande d'autant plus que ces conventions présentent de nos jours un intérêt particulier, et que les prescriptions anciennes du Code s'y rapportant ont été notablement réformées et complétées par des lois postérieures.

3° Le louage des choses au sens large se subdivise en trois espèces particulières : 1. *Le bail à loyer*, qui concerne le louage des maisons et des meubles, et dans lequel le preneur est spécialement désigné sous le nom de locataire. — 2. *Le bail à ferme*, qui a pour objet le louage des héritages ruraux; le preneur y est désigné sous le nom de fermier ou de colon partiaire. — 3. *Le bail à cheptel*, qui concerne le louage des animaux dont le produit se partage entre le propriétaire et celui à qui on les confie et qu'on nomme cheptelier (art. 1711). — Les baux à loyer et les baux à ferme étant en grande partie soumis aux mêmes règles, nous les traiterons, à l'instar du Code civil, sous le titre commun : Louage des choses ; par contre, nous devrons consacrer un titre spécial au louage des biens ecclésiastiques, vu que le droit canonique soumet cette espèce de location à des prescriptions particulières.

4° Dans notre exposition, nous nous tiendrons aux prescriptions du Code civil français, qui, en cette matière, est, à peu d'exceptions près, la reproduction, la précision et la sanction du droit naturel. Aussi, ses prescriptions obligent-elles en principe la conscience des contractants même *ante sententiam judicis*. Si, dans un cas particulier de violation, il n'y avait que culpabilité juridique, l'obligation de conscience de réparer le dommage n'incomberait strictement à l'auteur qu'après la condamnation judiciaire. Pour ce qui concerne la force obligatoire des conventions particulières, apposées aux différents baux, on s'en tiendra aux principes généraux de la justice et aux règles données dans le Traité des contrats (cf. art. Contrat).

5° La législation exceptionnelle et temporaire actuellement en vigueur en France concernant le louage et devenue nécessaire par suite des effets de la guerre de 1914 sur les baux, ne peut rentrer dans le cadre de notre exposé. On en trouvera le détail dans les Traités de droit civil. Cf. Planiol, *Traité élémentaire du droit civil*, t. iii, n. 1706.

II. Le louage des choses. — Le louage des choses est un contrat par lequel l'une des parties s'oblige *à faire jouir* l'autre d'une chose pendant un certain temps, et moyennant un certain prix que celle-ci s'oblige à lui payer (art. 1709). Le louage des choses présente une grande analogie avec le contrat de vente. Dans l'un et l'autre contrat nous rencontrons les mêmes éléments essentiels : consentement, chose et prix. Il y a toutefois aussi des différences entre ces deux contrats analogues, dont la principale consiste en ce

que la vente engendre une obligation de donner, tandis que le louage engendre seulement une obligation de faire. Alors que le vendeur s'oblige à rendre l'acheteur propriétaire, le bailleur s'oblige seulement à faire jouir le preneur de la chose. — Le louage des choses a également beaucoup de rapports avec l'usufruit. Il existe cependant entre eux de nombreuses différences dans les causes, dans la durée et dans les effets. — 1. *Dans les causes :* l'usufruit peut être constitué par contrat et par testament, le louage est toujours un contrat; de plus, l'usufruit peut être constitué à titre onéreux ou à titre gratuit, le louage est essentiellement un contrat à titre onéreux. — 2. *Quant à la durée :* l'usufruit s'éteint par la mort de l'usufruitier, le droit des locataires est transmissible à leurs héritiers. — 3. *Dans les effets :* la constitution du droit d'usufruit transfère à l'usufruitier un droit réel sur la chose (le *jus utendi et fruendi*), le propriétaire ayant délivré cette chose à l'usufruitier en vue de l'en laisser jouir, ne répond pas de l'avenir. Le bail, au contraire, a pour objet d'obliger le bailleur à faire jouir le locataire de la chose; le bailleur n'est pas quitte de ses obligations, en faisant la délivrance de cette chose, car son obligation est successive et se répétant chaque jour et pour toute la durée du bail. — On peut louer toutes sortes de biens meubles et immeubles (art. 1713), toutefois les choses qui se consomment par l'usage ne peuvent, de par leur nature, être l'objet d'un contrat de louage. *Le louage des meubles* peut avoir pour objets des chevaux, des voitures, des bicyclettes, des bateaux de plaisance, des habits, des armoires, des tableaux, etc. Le louage des meubles, malgré sa grande fréquence, ne soulève guère de difficultés. Aussi le Code civil ne lui consacre que l'art. 1757, d'après lequel le bail des meubles pour garnir une maison entière, un corps de logis entier, une boutique ou tous autres appartements, est censé fait pour la durée ordinaire des baux de maisons, corps de logis, boutiques ou autres appartements selon l'usage des lieux. Quant au reste, on appliquera au louage des meubles les règles du louage des choses en général et surtout celles établies en vue du bail à loyer. Voir Valéry, *Le louage des meubles*, Paris, 1895.

1° *Règles communes aux baux des maisons et des biens ruraux.* — On peut louer ou par écrit ou verbalement (art. 1714). Si le bail fait sans écrit n'a encore reçu aucune exécution et que l'une des parties le nie, la preuve ne peut être reçue par témoin, quelque modique qu'en soit le prix, et quoiqu'on allègue qu'il y a eu des arrhes données. Le serment peut seulement être déféré à celui qui nie le bail (art. 1715). Lorsqu'il y aura contestation sur le prix du bail dont l'exécution a commencé, et qu'il n'existera point de quittance, le propriétaire en sera cru sur son serment, si le locataire ne préfère demander l'estimation par experts; auquel cas les frais de l'expertise restent à sa charge, si l'estimation excède le prix qu'il a déclaré (art. 1716).

1. *Obligations du bailleur.* — *a*) Le bailleur est obligé, par la nature du contrat, sans qu'il ait besoin d'aucune stipulation particulière : de délivrer au preneur la chose louée; d'entretenir cette chose en état de servir à l'usage pour lequel elle a été louée; d'en faire jouir paisiblement le preneur pendant la durée du bail (art. 1719). — *b*) Le bailleur est tenu de délivrer la chose en bon état de réparation de toute espèce, de manière à ce qu'elle puisse dans toutes ses parties être employée à l'usage auquel elle est destinée. Le bailleur doit encore y faire pendant la durée du bail toutes les réparations qui peuvent devenir nécessaires, autres que les locatives, mais il ne peut changer la forme de la chose louée, sans le consentement du locataire (art. 1720, 1723). — *c*) Le bailleur doit garantie au preneur pour tous les vices ou défauts de la chose louée qui en empêchent l'usage, quand même le bailleur ne les aurait pas connus lors du bail. S'il résulte de ces vices ou défauts quelque perte pour le preneur, le bailleur est tenu de l'indemniser (art. 1721). — *d*) Si, pendant la durée du bail, la chose louée est détruite en totalité par cas fortuit, le bail est résilié de plein droit; si elle n'est détruite qu'en partie, le preneur peut, suivant les circonstances, demander ou une diminution du prix, ou la résiliation même du bail. Dans l'un et l'autre cas, il n'y a lieu à aucun dédommagement (art. 1722). — *e*) Si, durant le bail, la chose louée a besoin de réparations urgentes et qui ne puissent être différées jusqu'à sa fin, le preneur doit les souffrir, quelque incommodité qu'elles lui causent, et quoiqu'il soit privé, pendant qu'elles se font, d'une partie de la chose louée. Mais si ces réparations durent plus de quarante jours, le prix du bail sera diminué à proportion du temps et de la partie de la chose louée dont il aura été privé. Si les réparations sont de telle nature qu'elles rendent inhabitable ce qui est nécessaire au logement du preneur et de sa famille, celui-ci pourra faire résilier le bail (art. 1724). — *f*) Le bailleur n'est pas tenu de garantir le preneur du trouble que des tiers apportent par voie de fait à sa jouissance, sans prétendre d'ailleurs aucun droit sur la chose louée; sauf au preneur à les poursuivre en son nom personnel. Si, au contraire, le locataire ou le fermier ont été troublés dans leur jouissance par suite d'une action concernant la propriété du fonds, ils ont droit à une diminution proportionnée sur le prix du bail à loyer ou à ferme, pourvu que le trouble et l'empêchement aient été dénoncés au propriétaire (art. 1725, 1726). Si le preneur est cité en justice par des tiers prétendant avoir quelque droit sur la chose louée, il doit appeler le bailleur en garantie, et doit être mis hors de cause, s'il l'exige (art. 1727).

2. *Obligations du preneur.* — *a*) Le preneur est tenu de payer le prix du bail aux termes convenus (art. 1728, 2°). — *b*) Il doit user de la chose *en bon père de famille* et suivant la destination qui lui a été donnée par le bail, ou suivant celle présumée d'après les circonstances, à défaut de convention (art. 1728, 1°). — *c*) Si le preneur emploie la chose louée à un autre usage que celui auquel elle a été destinée, ou dont il puisse résulter un dommage pour le bailleur, celui-ci peut, suivant les circonstances, faire résilier le bail (art. 1729). — *d*) Le preneur est tenu des dégradations et des pertes qui arrivent par sa faute ou par le fait des personnes de sa maison ou de ses sous-locataires (art. 1732, 1735). — *e*) S'il a été fait un état des lieux entre le bailleur et le preneur, celui-ci doit rendre la chose telle qu'il l'a reçue, suivant cet état, excepté ce qui a péri ou a été dégradé par vétusté ou force majeure. S'il n'a pas été fait d'état des lieux, le preneur est présumé les avoir reçus en bon état de réparations locatives, et doit les rendre tels, sauf la preuve contraire (art. 1730, 1731). — *f*) Le locataire répond de l'incendie, à moins qu'il ne prouve que l'incendie est arrivée par cas fortuit ou force majeure, ou par vice de construction, ou enfin que le feu a été communiqué par une maison voisine (art. 1733). Dans le for de la conscience, le locataire n'est tenu à rien au moins *ante sententiam judicis*, si la maison a péri sans aucune faute de sa part, et même probablement aussi, s'il n'est coupable que d'une faute juridique. S'il y a plusieurs locataires, tous sont responsables de l'incendie proportionnellement à la valeur locative de la partie de l'immeuble qu'ils occupent, à moins qu'ils ne prouvent que l'incendie a commencé dans l'habitation de l'un d'eux, auquel cas celui-ci seul est tenu; à moins que quelques-uns ne prouvent que l'incendie n'a pu commencer chez eux, auquel cas ceux-là n'en sont pas tenus (art. 1734).

g) Le preneur a le droit de sous-louer, et même de

céder son bail à un autre, si cette faculté ne lui a pas été interdite; mais il reste garant des faits du sous-locataire ou du cessionnaire (art. 1717, 1735).

3. *Cessation et résolution du louage.* — Le bail cesse ou est résolu : *a*) par l'expiration du terme fixé, si le bail a été fait par écrit. Si, à l'expiration d'un bail écrit, le preneur reste et est laissé en possession, il s'opère un nouveau bail dont l'effet est réglé par les prescriptions relatives aux locations faites sans écrit (art. 1737, 1738); — *b*) par le congé donné par l'une des parties à l'autre, si le bail a été fait sans écrit, à condition toutefois d'observer les délais fixés par l'usage des lieux (art. 1736); — *c*) par le mutuel consentement du bailleur et du preneur, sauf le droit de tiers; — *d*) par la perte de la chose louée, et par le défaut respectif du bailleur et du preneur de remplir leurs engagements (art. 1741).

Le contrat de louage n'est pas résolu par la mort du bailleur, ni par celle du preneur (art. 1742). Si le bailleur vend la chose louée, l'acquéreur ne peut expulser le fermier ou le locataire qui a son bail authentique, ou dont la date est certaine, à moins que le vendeur ne se soit réservé ce droit par le contrat de bail (art. 1743). Pour ce qui concerne les indemnités en cas d'expulsion du fermier ou du locataire voir les articles 1744-1751.

2° *Règles particulières aux baux à loyer.* — 1. *Obligations du bailleur.* — *a*) Le bailleur ne peut résoudre la location, encore qu'il déclare vouloir occuper par lui-même la maison louée, s'il n'y a eu de convention contraire (art. 1761); — *b*) S'il a été convenu dans le contrat de louage, que le bailleur pourrait venir occuper la maison, il est tenu de signifier d'avance un congé aux époques déterminées par l'usage des lieux (art. 1762). — *c*) Le bailleur est tenu des réparations, même de celles qui sont locatives, quand elles sont occasionnées par vétusté ou force majeure (art. 1755). — *d*) Sont à la charge du bailleur, s'il n'y a de clause contraire, le curage des puits et celui des fosses d'aisance (art. 1756).

2. *Obligations du locataire.* — *a*) Le locataire est tenu de garnir la maison de meubles suffisants pour répondre du loyer, à moins qu'il ne donne des sûretés équivalentes (art. 1752). Le sous-locataire n'est tenu envers le propriétaire que jusqu'à concurrence du prix de sa sous-location dont il peut être débiteur au moment de la saisie; il n'est pas libéré envers le bailleur par des payements anticipés faits au locataire principal, à moins que ces payements n'aient été faits conformément à la convention ou à l'usage local (art. 1753). — *b*) Le locataire est chargé des réparations *locatives* ou de menu entretien, s'il n'y a clause contraire. Ces réparations sont celles qui sont désignées comme telles par l'usage des lieux et entre autres les réparations à faire : a. aux âtres, contre-cœurs, chambranles et tablettes des cheminées; — b. au recrépissage du bas des murailles des appartements et aux autres lieux d'habitation, à la hauteur d'un mètre; — c. aux pavés et carreaux des chambres, lorsqu'il y en a seulement de cassés; — d. aux vitres, à moins qu'elles ne soient cassées par la grêle, ou autres accidents extraordinaires et de force majeure, dont le locataire ne peut être tenu; — e. aux portes, croisées, planches de cloison ou de fermeture de boutiques, gonds, targettes et serrures (art. 1754).

3. *Durée du bail à loyer.* — *a*) Le bail des meubles pour garnir une maison entière, un corps de logis entier, une boutique, ou tous autres appartements, est censé fait pour la durée ordinaire des baux de maisons, corps de logis, boutiques ou autres appartements, selon l'usage des lieux (art. 1757). — *b*) Le bail d'un appartement meublé est censé fait à l'année, quand il a été fait à tant par an; — au mois, quand il a été fait à tant par mois; — au jour, s'il a été fait à tant par jour. Si rien ne constate que le bail soit fait à tant par an, par mois ou par jour, la location est censée faite suivant l'usage des lieux (art. 1758). — *c*) Si le locataire d'une maison ou d'un appartement continue sa jouissance après l'expiration du bail par écrit, sans opposition de la part du bailleur, il sera censé les occuper aux mêmes conditions, pour le terme fixé par l'usage des lieux, et ne pourra plus en sortir ni en être expulsé qu'après un congé donné suivant le délai fixé par l'usage des lieux (art. 1759). — *d*) En cas de résiliation par la faute du locataire, celui-ci est tenu de payer le prix du bail pendant le temps nécessaire à la relocation, sans préjudice des dommages et intérêts qui ont pu résulter de l'abus (art. 1760).

3° *Règles particulières aux baux à ferme.* — Les baux à ferme sont ceux qui concernent les biens ruraux. Il y a deux espèces de baux à ferme : 1. le colonat ou métayage (de *meta*, milieu), qui consiste dans une sorte de société établie entre le bailleur et le colon, qui se partagent les fruits provenant du fonds; 2. le bail à ferme proprement dit, dans lequel le fermier acquiert exclusivement les fruits du fonds, moyennant un prix en argent payable au bailleur.

1. *Obligations du bailleur.* — *a*) Le bailleur est tenu de délivrer la contenance portée dans le contrat; en cas de différence, il y a lieu à augmentation ou diminution de prix (art. 1765). — *b*) Si le bail est fait pour plusieurs années et que, pendant la durée du bail, la totalité ou la moitié d'une récolte au moins soit enlevée par des cas fortuits, le bailleur doit au fermier sur sa sa demande une remise du prix de sa location, à moins qu'il ne soit indemnisé par les récoltes précédentes. S'il n'est pas indemnisé, l'estimation de la remise ne peut avoir lieu qu'à la fin du bail, auquel temps il se fait une compensation de toutes les années de jouissance (art. 1769). — *c*) Si le bail n'est que d'une année, et que la perte soit de la totalité des fruits, ou au moins de la moitié, le bailleur doit au preneur décharge d'une partie proportionnelle du prix de location (art. 1770). — *d*) Le bailleur ne doit pas de remise au preneur, lorsque la perte des fruits arrive après qu'ils sont séparés de la terre, à moins que le bail ne donne au propriétaire une quotité de la récolte en nature; auquel cas le propriétaire doit supporter sa part de la perte, pourvu que que le preneur ne fût pas en demeure de lui délivrer sa portion de récolte. Le fermier ne peut également demander une remise, lorsque la cause du dommage était existante et connue à l'époque où le bail a été passé (art. 1771). — *e*) Le bailleur peut se décharger sur le preneur des cas fortuits par une stipulation expresse, mais cette stipulation ne s'entend que des cas fortuits ordinaires tels que la grêle, feu du ciel, gelée et coulure. Elle ne s'entend pas des cas fortuits extraordinaires, tels que les ravages de la guerre, ou une inondation, auxquels le pays n'est pas ordinairement sujet, à moins que le preneur n'ait été chargé de tous les cas fortuits prévus et imprévus (art. 1772, 1773).

2. *Obligations du fermier.* — *a*) Le preneur doit en général exécuter les clauses du bail; il doit en particulier cultiver le fonds *en bon père de famille :* il doit le garnir des bestiaux et des ustensiles nécessaires à son exploitation; il ne doit pas employer la chose louée à un autre usage que celui auquel elle a été destinée (art. 1766). — *b*) Tout preneur de bien rural est tenu d'engranger dans les lieux à ce destinés d'après le bail (art. 1767). — *c*) Si le preneur cultive sous la condition d'un partage de fruits avec le bailleur, il ne peut ni sous-louer, ni céder, à moins que la faculté ne lui ait été expressément accordée par le bail (art. 1763). — *d*) Si le fermier n'exécute pas les clauses du bail et qu'il en résulte un dommage pour le bailleur, celui-ci

peut, suivant les circonstances, faire résilier le bail, et, en ce cas, le preneur est tenu des dommages et intérêts résultant de l'inexécution du bail (art. 1764, 1766). — *e*) Le preneur d'un bien rural est tenu, sous peine de tous dépens, dommages et intérêts, d'avertir le propriétaire des usurpations qui peuvent être commises sur les fonds (art. 1768).

3. *Cessation et résolution des baux à ferme.* — *a*) Le bail des héritages ruraux, quoique fait sans écrit, cesse de plein droit à l'expiration du temps pour lequel il est censé fait (art. 1775). — *b*) Le bail, sans écrit, d'un fonds rural, est censé fait pour le temps qui est nécessaire, afin que le preneur recueille tous les fruits de l'héritage affermé. Ainsi le bail à ferme d'un pré, d'une vigne et de tout autre fonds, dont les fruits se recueillent en entier dans le cours de l'année, est censé fait pour un an. Le bail des terres labourables, lorsqu'elles se divisent par soles ou saisons, est censé fait pour autant d'années qu'il y a de soles (ainsi le bail d'un bois partagé en douze coupes, dont une a lieu chaque année, est censé fait pour douze ans) (art. 1774). — Si, à l'expiration des baux ruraux écrits, le preneur reste et est laissé en possession, il s'opère un nouveau bail dont l'effet est réglé par l'art. 1774 (art. 1776).

Pour ce qui regarde les obligations du fermier sortant et du fermier rentrant, on s'en tiendra à ce qui a été convenu entre le bailleur et le preneur, et, à défaut de toute convention, à l'usage des lieux (Cf. art. 1777, 1778).

Au bail à ferme se rattache le *bail emphytéotique* qui, sans être explicitement réglé dans le Code civil, est toujours resté usité en pratique et a trouvé sa réglementation complète par la loi du 25 juin 1902. Le bail emphytéotique (de ἐμφύτευσις, qui signifie l'action de semer ou de planter) est un contrat de défrichement et d'amélioration. Il permet au propriétaire de terrains incultes dont l'exploitation exige de longs travaux, d'en tirer parti, sans faire d'avances de fonds. — Le preneur par le bail emphytéotique s'engage en effet à faire les frais, les travaux d'amélioration nécessaires, notamment de défricher, planter, construire. Le plus souvent il s'oblige en outre à payer une redevance modique appelée *canon.* — Comme contre-valeur il acquiert le droit de jouir pendant toute la durée du bail, qui est ordinairement fort longue. Ce droit de jouissance, qui est de sa nature un droit réel susceptible d'hypothèque, s'appelle emphytéose. — A la fin du bail, le propriétaire reprend son terrain considérablement augmenté. — A raison de sa nature, le bail emphytéotique est nécessairement un bail à long terme : il doit être consenti pour plus de dix-huit années, mais ne peut dépasser quatre-vingt-dix-neuf ans ; il ne peut non plus se prolonger par tacite reconduction. Fait pour dix-huit ans ou moins, le bail ne produit que les effets d'un bail ordinaire. Fait pour plus de quatre-vingt-dix-neuf ans le bail emphytéotique ne serait pas nul, mais sa durée serait réduite à ce terme. Cf. Baudry-Lacantinerie, *Précis du droit civil*, Paris, 1921, t. II, n. 1180-1186 ; Planiol, *Traité élém. de droit civil*, Paris, 1925, t. I, n. 2989-2995.

III. LE LOUAGE DES BIENS ECCLÉSIASTIQUES. — Le louage des biens ecclésiastiques, c'est-à-dire des biens temporels — meubles et immeubles — appartenant à l'Église universelle, au Saint-Siège ou à une autre personne morale de l'Église (can. 1497, § 1), demande un exposé supplémentaire, en tant que leur location, tout en restant au point de vue droit civil sujette aux règles communes, est soumise encore aux prescriptions spéciales du droit canonique.

Ces prescriptions sont consignées, quant à leur substance, dans les canons 1479, 1532, 1540 et 1541 du nouveau Code de droit canonique. D'après le can. 1540, les biens immeubles ecclésiastiques ne peuvent être loués à leurs propres administrateurs, ni aux parents ou alliés de ces derniers au premier ou au second degré de consanguinité ou d'affinité, sans une permission spéciale de l'Ordinaire. — La location d'un bien-fonds ecclésiastique doit se faire régulièrement aux enchères publiques ou au moins après avertissement donné au public, excepté toutefois le cas où les circonstances ne le permettent pas. C'est au plus offrant que, tout mûrement pesé, on donnera la préférence. Dans le bail devront toujours figurer des clauses qui garantissent les limites de la propriété, la bonne culture, le paiement du loyer et l'observance des conditions du contrat. Can. 1531, § 2 ; 1541, § 1. — Dans le louage d'un bien bénéficial, il n'est pas permis de stipuler une anticipation de loyer dépassant six mois, sans une permission spéciale de l'Ordinaire. Celui-ci, dans les cas extraordinaires, veillera, par des mesures opportunes, qu'un tel louage ne tourne pas au préjudice soit du lieu pie, soit du successeur dans le bénéfice. Can. 1541, § 1, can. 1479. — Pour le louage des biens ecclésiastiques, le droit canonique exige régulièrement l'autorisation soit du Saint-Siège, soit de l'Ordinaire. L'autorisation du Saint-Siège est requise si le loyer dépasse 30 000 francs et que la location soit faite pour plus de neuf ans. — Si la location ne dépasse pas neuf ans, l'autorisation de l'Ordinaire suffit, mais elle est toujours nécessaire, dès que le loyer est supérieur à 1 000 francs. — Pour donner cette autorisation, l'Ordinaire doit obtenir le consentement du Chapitre et du Conseil diocésain d'administration et des intéressés dans deux cas : *a*) si la location ne dépasse pas neuf ans, mais que le loyer soit supérieur à 30 000 francs ; — *b*) si le loyer dépasse neuf ans, mais que le loyer soit inférieur à 30 000 francs.

Il suffit que l'Ordinaire demande l'avis du Conseil d'administration et obtienne le consentement des intéressés pour autoriser *a*) une location dont le loyer est inférieur à 30 000 francs et dont la durée ne dépasse pas neuf ans ; — *b*) une location dont le loyer est inférieur à 1 000 francs, mais dont la durée dépasse neuf ans.

Si le loyer n'est pas supérieur à 1 000 francs et que le louage ne dure que neuf ans, les administrateurs peuvent procéder à la location sans autorisation ; il suffit d'en avoir averti l'Ordinaire. Can. 1541, § 2 ; 1532, § 2, 3.

Le droit canonique prévoit également des prescriptions spéciales pour le *bail emphytéotique.* Le can. 1542, § 1, statue que le preneur ou emphytéote ne peut se libérer du canon ou de la redevance, sans la permission du légitime supérieur ecclésiastique, tel que le can. 1432 le désigne pour l'aliénation des biens ecclésiastiques. Que s'il obtient cette autorisation de se libérer, il devra toujours payer à l'Église un capital dont les intérêts répondent au moins au canon. — On exigera de l'emphytéote les garanties nécessaires pour le paiement du loyer et l'accomplissement des conditions. Dans le bail emphythéotique, on stipulera qu'en cas de conflit les parties auront recours à l'arbitrage du for ecclésiastique, et on déclarera expressément que toute amélioration profitera exclusivement au fonds (can. 1542, § 2).

IV. LE LOUAGE DES ANIMAUX OU LE BAIL A CHEPTEL. — Le bail à cheptel est un contrat par lequel l'une des parties donne à l'autre un fonds de bétail pour le garder, le nourrir et le soigner sous les conditions convenues entre elles (art. 1800). Le mot cheptel vient du mot celtique *chatel* ou *catel*, qui signifie *bétail ;* d'autres auteurs dérivent le terme cheptel du mot latin *capitale* ; parce que le cheptel se compose de têtes d'animaux.

Il y a plusieurs sortes de cheptel : 1. *Le cheptel simple*, par lequel le bailleur donne au preneur des

bestiaux à garder, nourrir et soigner, à condition que le preneur profitera de la moitié du croît, et qu'il supportera aussi la moitié de la perte (art. 1804-1817). Le croît dans le bail à cheptel comprend deux choses : l'augmentation du nombre des têtes, qui se fait par le moyen de la génération, et l'augmentation de la valeur que les têtes prennent par suite du temps. C'est ainsi, par exemple, qu'un troupeau de jeunes bœufs vaut plus après un an, quoique le nombre n'en soit pas augmenté. Le preneur doit partager cette double augmentation; mais il profite seul des laitages, du fumier et du travail (art. 1811). — 2. *Le cheptel à moitié*, qui est une société dans laquelle chacun des contractants fournit la moitié des bestiaux qui demeurent communs pour le profit ou pour la perte. Le preneur profite seul, comme dans le cheptel simple, des laitages, du fumier et du travail des bêtes. Le bailleur n'a droit qu'à la moitié des laines et du croît (art. 1818-1820). — 3. *Le cheptel donné au fermier* (aussi appelé *cheptel de fer*) est celui par lequel le propriétaire d'une métairie la donne à ferme, à la charge qu'à l'expiration du bail, le fermier laissera des bestiaux d'une valeur égale au prix d'estimation de ceux qu'il a reçus. Ce bail est aussi appelé *cheptel à fer*, parce que le fonds du cheptel reste toujours le même et est pour ainsi dire enchaîné à la métairie. — L'estimation du cheptel donné au fermier ne lui en transfère pas la propriété, mais néanmoins le met *à ses risques;* par contre, tous les profits appartiennent au fermier pendant la durée du bail, s'il n'y a pas convention contraire (art. 1821-1828). — 4. *Le cheptel donné au colon partiaire* est celui où le bailleur, partageant avec le colon les produits de la métairie, ne le charge pas des risques du cheptel attaché à la métairie. Si le cheptel périt en entier sans la faute du colon, la perte est pour le bailleur (art. 1827-1830). — 5. Au bail à cheptel on assimile *le contrat improprement appelé cheptel*. L'art. 1831 du Code civil règle ce cheptel en ces termes : « Lorsqu'une ou plusieurs vaches sont données pour les loger et les nourrir, le bailleur en conserve la propriété; il a seulement le profit des veaux qui en naissent. » — Ce contrat est surtout usité dans les pays de pâturage, notamment dans le Jura et dans les Alpes, où les petits fermiers qui n'ont pas assez de fourrage confient les vaches durant trois mois à des entrepreneurs.

Les susdites espèces de cheptels sont licites, à condition que l'égalité naturelle soit observée. Or, il y a égalité toutes les fois que la probabilité du gain pour le preneur est équivalente aux charges qui lui sont imposées. Pour juger de cet équilibre, il faut comparer les conditions posées par chaque partie de la convention avec les principes du droit naturel et du droit civil, de manière à ce que le bailleur reçoive une partie correspondante à son capital, et le preneur une partie proportionnée à son travail et à son industrie (Gury).

I. Théologie morale. — Outre les manuels de théologie morale : S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. IV, tr. v, n. 857-868; Ballerini-Palmieri, *Opus theol. mor.*, Prati, 1899, tr. viii, n. 856-883; De Lugo, *De justitia et jure*, t. ii, *De contractibus*, disp. xxix, sect. 1-2; 4-5; L. Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. xxiv; J. Carrière, *De contractibus*, 3 vol., Paris, 1847, t. ii, n. 766-800; n. 812-821; G. Waffelaert, *De justitia*, 2 vol., Bruges, 1898, t. ii, n. 667-677; H. Marres, *De justitia*, 2 vol., Ruremonde, 1888, t. i, n. 331-350; J.-P. Gury, *Grand traité des contrats*, 3 vol., Paris, 1877, t. iii, n. 136-158. — Th. Gousset, *Le Code civil commenté dans ses rapports avec la théologie morale*, Paris, 1846, art. 1708-1831; Allègre-Laurent, *Le Code commenté à l'usage du clergé*, Paris, 1902, t. ii, art. 1708-1831.

II. Droit civil. — Aubry et Rau, *Cours de droit civil*, Paris, 1907, t. v, § 361-371; F. Laurent, *Principes de droit civil français*, Paris, 1877, t. xxv, n. 1-483; t. xxvi, n. 86-125; M. Planiol, *Traité élémentaire du droit civil*, Paris, 1925, t. ii, n. 1663-1822; G. Baudry-Lacantinerie, *Précis du droit civil*, Paris, 1921, t. ii, n. 1104-1246; Guillouard, *Traité de louage*, Paris, 1891, 2 vol.; G. Baudry-Lacantinerie et Wahl, *Du contrat de louage*, Paris, 1907, 2 vol.

I. Fahrner.

LOUAIL Jean-Baptiste, naquit, d'après Moréri et Picot, à Mayenne, et, d'après Liron, à Évron; il fit ses études de théologie à la Sorbonne; cependant, il ne fut jamais docteur, parce que, dit le *Nécrologe*, il ne voulut point signer le Formulaire. Avec l'abbé de Louvois, il fit un voyage en Italie en octobre 1700 et rentra à Paris en septembre 1701. L'abbé de Louvois étant devenu vicaire général de Reims, chargea Louail de le remplaçer dans cette fonction et Louail se fit alors le protecteur de tous ceux qui refusaient de signer le Formulaire. A la mort de Louvois, Noailles voulut, ainsi que Colbert de Croissy, évêque de Montpellier, s'attacher Louail, mais celui-ci préféra garder sa liberté : il se retira sur la Montagne Sainte-Geneviève, où il mourut le 3 mars 1724.

Tous les écrits de Louail se rattachent à la question janséniste et plusieurs d'entre eux sont restés célèbres parmi les jansénistes : *Histoire abrégée du jansénisme et Remarques sur l'Ordonnance de M. l'archevêque de Paris*, in-8°, Cologne, 1698. Cet écrit que Louail composa, en collaboration avec Mlle de Joncoux, a été attribué à tort, ce semble, par Goujet à l'abbé Fouillou. — *Réflexions sur le décret du pape du 12 février 1703*; dans cet ouvrage qui ne fut pas imprimé, il s'agit de la décision du pape sur le fameux *Cas de conscience*. Voir *Nouvelles ecclésiastiques* du 23 novembre 1733, p. 190. — *Histoire du cas de conscience signé par quarante docteurs de Sorbonne*, 8 vol., in-12, Nancy, 1705-1711. Ce recueil de pièces fut édité par Louail et Mlle de Joncoux; les documents, choisis et groupés de manière à légitimer la conduite des jansénistes, y sont accompagnés de préambules et de réflexions critiques, tout imprégnés de jansénisme. — *Lettres d'un théologien à un évêque sur cette question : s'il est permis d'approuver les jésuites pour prêcher et confesser*, in-12, Amsterdam, 1717. Ces lettres, au nombre de trois, avaient déjà paru, avant d'être réunies, et sont très violentes contre les jésuites. — D'après Goujet, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIIe siècle*, préface du t. iii, Louail aurait, en collaboration avec Blondel, composé l'*Idée de la religion chrétienne* où l'on explique successivement tout ce qui est nécessaire pour être sauvé; c'est un opuscule anonyme, publié à Paris en 1723, puis en 1735 et en 1740, que le *Dictionnaire* de Moréri place parmi les œuvres de Paccori et que le catalogue de la Bibliothèque nationale attribue à l'abbé Marc-Antoine Hersan. Le *Journal de Trévoux* de mars 1736, p. 574, le regarde comme l'œuvre commune de Louail et de Blondel. — C'est Louail qui rédigea la première partie de l'ouvrage, si célèbre parmi les jansénistes, qui a pour titre : *Histoire du livre des Réflexions morales* dont il existe deux éditions, l'une in-4°, et l'autre in-12. La première partie, composée par Louail, porte la date du 1er décembre 1719 et les trois autres parties, composées par l'abbé Cadry, sont datées des 7 mai 1729 et 27 mai 1733. Le *Dictionnaire des livres jansénistes* juge très sévèrement cette prétendue histoire : « Les talents de l'auteur sont une imbécile crédulité, une envie effrénée de calomnier, un goût décidé pour le fanatisme, un esprit gauche, un cœur ulcéré, un style décousu et peu propre à soutenir son lecteur dans une si longue suite d'erreurs et de mensonges. » T. ii, p. 222. — On croit que Louail collabora aux *Mémoires sur les affaires de Chine*. — Quérard, et, à sa suite, de nombreux biographes, ont attribué à Louail les *Réflexions sur le livre du Témoignage de la vérité dans l'Église*, composé par le P. Laborde, 1714; mais cela est peu probable, si on lit avec attention les propres paroles de Louail, *Histoire du livre des Réflexions morales*, c. xli, p. 413-

418 de l'édit., in-4°, et t. II, p. 244-254 de l'édit., in-12, et aussi les *Nouvelles ecclésiastiques*, du 9 juillet 1736, p. 114, 115.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXV, p. 144; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXI, col. 736-738; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 364; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. VI, 2e partie, p. 144; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VII, p. 528; *Appellants célèbres*, de Labelle, in-12, s. l., 1755, p. 221-225; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, in-12, t. VI, p. 82, 83; Desportes, *Bibliographie du Maine*, in-8°, le Mans, 1844, p. 390, 391; Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, 2e édit., 1876, t. VIII, p. 1-11.

J. CARREYRE.

LOUANGE. — Témoignage d'estime que l'on donne à quelqu'un pour son mérite, ses talents, ses vertus.

1° S'adressant à autrui, la louange peut être, selon les circonstances, bonne ou mauvaise. Si elle est exagérée ou déraisonnable, elle est proprement la flatterie. Voir t. VI, col. 19. La louange, au contraire, comme le fait remarquer saint Thomas, peut avoir pour objet « de consoler le prochain, de telle sorte qu'il ne défaille pas dans les tribulations, de lui donner de nouvelles forces pour progresser dans le bien. Et dès lors, si toutes les circonstances sont sauvegardées, la louange se rapportera à la vertu d'amitié ». Ia-IIæ, q. CXV, a. 1, ad 1um.

2° Pour ce qui est de se louer soi-même, il faut essentiellement prendre garde de ne pas faire tourner cette louange personnelle à la vaine gloire. Voir t. VI, col. 1429-1431. Mais on peut se louer soi-même innocemment lorsqu'on ne le fait ni par faiblesse, ni par vanité, ni par ambition, mais pour acquérir cette gloire humaine dont la légitimité est prouvée, *ibid.*, col. 1426. Les louanges que l'on se donne personnellement peuvent même avoir pour objet l'utilité du prochain. Il est bon qu'en certaines circonstances celui-ci soit informé de notre vertu pour son salut et son édification.

Voir l'abondante liste d'auteurs signalée à l'art. GLOIRE, col. 1431.

É. AMANN.

1. LOUIS DE BOUVIGNES, frère mineur capucin, originaire de l'ancienne petite ville de Bouvignes à mi-chemin entre Namur et Dinant, appartenait à une famille Bouille, qui donna trois fils à la religion, le P. Louis et ses deux frères, les PP. Angelin et David, capucins comme lui. Prédicateur et missionnaire zélé, il rayonna jusqu'en Lorraine et remplit diverses fonctions dans sa province wallonne qu'il gouverna trois fois comme provincial. Il mourut à Namur, le 26 janvier 1701. Le P. Louis publia les ouvrages suivants : *Miroir de l'âme chrétienne, lequel sans flater fait voir à tout fidèle les obligations qui lui sont imposées par les commandements de Dieu, et cela par des prédications populaires, qui nous marquent la résolution des cas de conscience plus ordinaires. Le tout bien fondé et embelly de quantité de belles histoires, dont une partie n'a pas encore esté donnée au publique*, 3 in-8°, Namur, 1673; *Miroir de la vanité des femmes mondaines*, in-12, *ibid.*, 1675; 3e édition, *avec l'ordonnance de N. S. P. le pape Innocent XI*, *ibid.*, 1696; comme le précédent, ce livre est enrichi de belles histoires, qui le font rechercher des collectionneurs; *Miroir de l'âme religieuse lequel fait voir une méthode aisée pour s'acquitter avec mérite des exercices journaliers qui se pratiquent dans les cloîtres et les monastères reformez... Avec des avis de consolation pour les personnes affligées de peines d'esprit*, in-8°, *ibid.*, 1690; seconde édition : *augmenté de diverses matières profitables et singulièrement des avis aux prédicateurs et aux confesseurs, avec des méditations dévotes tant sur la Passion que pour les exercices des dix jours et autres*, *ibid.*, 1691; quatrième édition, *augmentée de la moitié par des instructions salutaires pour les personnes de toute sorte de condition, avec douze discours moraux du purgatoire en forme de méditations...*, *ibid.*, 1696; *Le catéchisme des adultes, ou abrégé des devoirs du chrétien..., contenant une morale conforme aux maximes de l'Évangile et à la doctrine des Pères de l'Église, avec un bon nombre d'histoires rapportées par des auteurs d'un crédit irréprochable*, in-8°, *ibid.*, 1700. Le biographe des capucins attribue encore au P. Louis : *Volumen ingens concionum, tam de tempore quam de aliis materiis*, en trois volumes, qu'il dit imprimé à Namur, 1676. Un confrère du P. de Bouvignes, le P. Chérubin de Grave, a extrait du *Miroir de l'âme religieuse* et publié en hollandais *Meditatiën over lijden van onzen Zaligmaker Jesus Christus*, in-32, Helmond, 1920.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. fr. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Doyen, *Bibliographie namuroise*, Namur, 1887, t. I; *Bulletin du bibliophile belge* Bruxelles, 1852, t. IX; *Biographie nationale publiée par l'Académie royale de Belgique*, article *Bouille*, Bruxelles, 1868, t. II, p. 799.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

2. LOUIS DE CASPE (*Caspensis*) dit aussi *de Saragosse*, frère mineur capucin de la province d'Aragon, dont il fut supérieur, avait d'abord enseigné la philosophie et la théologie. Il mourut au couvent de sa ville natale, en 1647, à l'âge de soixante et un ans, après quarante-cinq ans de vie religieuse. Le P. Louis avait encore été élu définiteur général de son ordre au chapitre de 1637. Son nom est resté connu par son volumineux ouvrage : *Cursus theologicus præcipuas materias quæ in scholis tradi et legi solent secundum ordinem D. Thomæ amplectens*, 2 in-fol., Lyon, 1641, 1643; 2e édition, *a mendis quæ in priori irrepserant expurgata*, *ibid.*, 1666. On lui attribue aussi un *Cursus integer philosophicus*, suivant le même ordre, 2 in-fol., mais il ne paraît pas avoir été publié, et une *Apologia in defensionem annalium Zachariæ Boverii*, que Bernard de Bologne dit imprimée à Saragosse, 1645. Les archives de sa province conservent un manuscrit des *Memorabilia provinciæ Aragoniæ*.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 923.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

3. LOUIS DE LA CONCEPTION, théologien portugais (1599-1681). — Né à Avis, dans la province de Transtagana, en 1599, il prononça ses vœux dans l'ordre des trinitaires, à l'âge de dix-sept ans, et fréquenta ensuite les cours de l'université de Coïmbre. Il professa la théologie dans plusieurs maisons de son ordre, et mourut à Alcalà de Henarès en odeur de sainteté (1681).

On a de lui : 1° *Examen veritatis theologiæ moralis per singulares casus atque quæstiones, pars prima*, Madrid, 1655; ce volume contient une dissertation intitulée : *Præambula pro immaculata et absque originalis labe peccati beatissimæ Dei Genitricis conceptione tam sine quæstione quæstio oratioque prædictæ manifestativa veritatis, quam discalceati filii ordinis SS. Trinitatis redemptionis captivorum in cordibus suis, patrum etiam in filios successione, retinent;* 2° *Examen veritatis theologiæ moralis, pars secunda continens tres tractatus; duos de opinione probabili; tertium de circumstantiis peccatorum*, Madrid, 1666; 3° *Pars tertia; de potestate regularium*, Alcalà de Henarès, 1666; 4° *Practice de conjurar en que se contienen exorcismos y conjuros*, Alcalà, 1673; Madrid, 1723.

Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1788, t. II, p. 30; Alexandre de la Mère de Dieu, *Cronica de los descalzos*

de la Santissima Trinitad, Alcalà, 1706, t. II, p. 475; Melchior du Saint-Esprit, *Diamante trinitario*, Madrid, 1713, p. 479; Michel de Saint-Joseph, *Bibliographia critica sacra et prophana*, Madrid, 1741, t. III, p. 232; Barbosa Machado, *Bibliotheca lusitana*, Lisbonne, 1752, t. III, p. 193-195. Antonin de l'Assomption, *Diccionario de escritores trinitarios de España y Portugal*, Rome, 1898, t. I, p. 193-195;

A. Palmieri.

4. LOUIS DE LA CROIX, frère mineur (1566-1633), originaire de Bragance en Portugal entra chez les mineurs déchaussés de la province espagnole dite de Saint-Gabriel. Il fit de fortes études à Alcalà, et ses heureuses dispositions le firent choisir pour accompagner à Rome, en qualité de secrétaire, le procureur général de sa congrégation. De là il fut envoyé dans la province méridionale de Saint-Nicolas, d'où il passa dans celle de Naples pour la gouverner; il était en même temps supérieur du grand monastère des clarisses. Sa charge expirée, il revenait à Rome et était nommé préfet du collège des pénitenciers de Saint-Jean de Latran, où Grégoire XV le prenait pour lui confier les fonctions de vicaire général des réformés (7 décembre 1622). Cette charge ayant été abolie en 1624, par Urbain VIII, le P. Louis reprenait son ministère au Latran, en attendant d'être renvoyé à Naples comme provincial. Il devait retourner en Espagne pour y mourir; le chapitre général de 1633 avait été convoqué à Tolède et c'est en s'y rendant qu'il s'endormit pieusement dans le Seigneur au couvent de Saragosse, le 9 mai de ladite année, à l'âge de soixante-sept ans. Le P. Louis laissait, achevé pour l'impression et déjà approuvé par les censeurs, un ouvrage consacré aux privilèges accordés aux pays soumis à la couronne d'Espagne, *Disputationes morales in tres bullas apostolicas Cruciatæ, Defunctorum et Compositionis, in quibus potiores doctrinæ moralis difficultates... resolvuntur, adjecta appendice de opinionum electione*, in-4°, Lyon, 1634. Wadding, qui avait pris soin de le publier, se proposait d'éditer un autre volume de *Disputationes in bullam* Cœnæ domini, mais il n'a pas vu le jour, non plus que le *Tractatus de piis legatis relictis fratribus minoribus*, où étaient exposées les conditions sous lesquelles il est permis aux franciscains de recevoir des héritages. La bibliothèque Barberine conserve un *Tractatus de Jubilæo* manuscrit. On signale encore du P. Louis des *Dubia moralia*, qu'il avait dû trancher comme pénitencier.

Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome 1806; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732; Nicolas Antoine, *Bibliotheca hispana nova*, t. II, Madrid, 1788.

P. Édouard d'Alençon.

5. LOUIS DE DOLE, frère mineur capucin († 1636), appartenait à la famille Bereur, une des meilleures de l'antique capitale de la Franche-Comté. Entré en religion à seize ans, il occupa toutes les dignités de sa province, jusqu'à celle de provincial, qu'il remplit de 1635 à 1635. Prédicateur, il connut le succès, et c'était à la suite d'un carême qu'il prêcha à Jussey, en 1622, que les habitants fondaient le couvent des capucins. Comme la plupart de ses confrères, le P. Louis fut un ardent patriote et un sujet fidèle de la couronne d'Espagne; aussi le vit-on prendre une part active à la défense de Dôle, assiégée par le prince de Condé. Ce siège mémorable, mais inutile, dura quatre-vingts jours, pendant lesquels, au dire d'un chroniqueur, « il ne quittoit quelquefois la courvée que pour accourir au secours des âmes. » Il ne survécut que peu de semaines à la délivrance de la ville, et mourut le 29 août 1636.

Jeune encore, le P. Louis avait été appelé à suppléer le lecteur de philosophie et, il le dit lui-même, sept ans de sa vie furent consacrés à enseigner la philosophie et la théologie; on veut aussi qu'il ait professé à l'université de Dôle. Il suivait attentivement les controverses qui divisaient alors les théologiens au sujet de la coopération divine aux opérations de la créature. D'après la thèse qu'ils défendaient, il les partageait en deux groupes, les *prædeterminantes* et les *assertores scientiæ mediæ*. Pour lui, leurs divisions n'avaient d'autre source que l'opinion erronée, pensait-il, des uns comme des autres sur la nature du concours divin, et, reprenant une doctrine jadis soutenue par Durand de Saint-Pourçain et quelques-uns de ses contemporains, il refusait d'admettre la nécessité de la coopération immédiate de Dieu dans l'ordre naturel. L'enseignement du lecteur des capucins n'avait pas été sans donner lieu à des controverses; pour le défendre, il publia, après trois ans d'hésitation, sa *Disputatio quadripartita de modo conjunctionis concursuum Dei et creaturæ ad actus liberos ordinis naturalis, præsertim autem ad pravos, adversus prædeterminantium et assertorum scientiæ mediæ modernorum opiniones*, in-4°, Lyon, 1634. Cet ouvrage avait été longuement et soigneusement examiné tant par des théologiens de l'ordre que par des étrangers et plusieurs de ces censeurs se déclaraient convertis par cette lecture, à la thèse de l'auteur qu'ils avaient jadis combattue. Denis de Gênes rapporte que le P. Louis et son livre furent hautement loués par un grand nombre, *fere omnes*, de docteurs des universités d'Espagne et de Bourgogne; les contradicteurs ne furent pas moins nombreux et, aujourd'hui, personne ne soutient plus l'opinion qu'il voulait appuyer sur un canon du concile de Trente, Sess. VI, can. 6. Jean de Launoy consacrait à cette question son premier opuscule imprimé, *Syllabus rationum quibus causa Durandi de modo conjunctionis concursuum Dei et creaturæ defenditur et inofficiosa quorumdam censura repellitur*, Paris, 1636; il y résume les arguments de Louis de Dôle et renvoie à son ouvrage.

Denis de Gênes, *Bibliotheca scriptorum ord. fr. min. capuccinorum*, Gênes, 1680; Michaud, *Biographie universelle*; Morey, *Les capucins en Franche-Comté*, Paris, 1882; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 641.

P. Édouard d'Alençon.

6. LOUIS DE FLANDRE, († vers 1750), ainsi nommé en raison de son pays d'origine, était né à Ostende. Jeune encore, il passa en Espagne où il entra chez les frères mineurs capucins de la province de Valence. Il y remplit les fonctions de lecteur en théologie et les charges de définiteur et de provincial. Il était en outre qualificateur de l'Inquisition espagnole près des tribunaux de Valence, Murcie et Majorque. Écrivain fécond, le P. Louis publia en langue vulgaire des discours, des vies de saints, des traités de théologie et de piété, comme *El catecismo en pratica, con su theologia y una suma de la doctrina christiana*, in-4°, Orihuela, 1727; ce volume porte la mention de *tomo primero*, nous n'avons pas rencontré le second. Le seul ouvrage latin que nous connaissions de lui a pour titre *Varii dialogi et catecheses de intima, reali et mutua conjunctione digne communicantis cum anima Christi Domini, etiam destructis speciebus eucharisticis*, in-4°, Valence, 1735; il y défend, contre un adversaire anonyme, la thèse, que soutenait alors le cardinal Cienfuegos, sur l'union qui s'opère entre le Christ et le communiant. Voir Cienfuegos, t. II, col. 2511. Le P. Louis séjourna assez longuement dans l'île de Majorque, où il se prit d'admiration pour le bienheureux Raymond Lulle. Le premier témoignage de la vénération qu'il lui voua se trouve dans une *Oración parenetica y panegirica que dixo en 30 de junio de 1737 a honra del martirio del B. Raymundo Lullio*, in-4°, Palma, 1738. Pour faciliter l'étude des ouvrages du Docteur illuminé, le P. Louis publia suc-

cessivement, *Tratado y resumen del Caos Lulliano*, in-8°, Palma, 1740; *Tratado teologico del sistema luliano, con la explicación de las figuras y elementos de que se compone, para entender perfectamente las obras del B. Raymundo Lullio*, in-4°, *ibid.*, 1741; *Libro Felix, o maravillas del mundo, compuesto en lengua lemosina por el illuminado Doctor..., traducido en español por un discipulo; puestas algunas notas para su mas facil inteligencia*, 2 in-4°, Majorque, 1750; traduction très estimée du curieux *Liber Felix* de Lulle. C'étaient encore les œuvres du Docteur illuminé qui servaient de fondement à son *El antiguo academico contra el moderno esceptico*, 4 in-4°, Madrid, 1743-1745, dans lequel il aborde les questions les plus diverses; les trois premiers volumes seuls semblent avoir été imprimés; le quatrième devait renfermer un exposé du système général de Raymond Lulle, d'après la méthode aristotélicienne. Le P. Louis laissait en manuscrit un *Tractatus de necessariis suppositionibus ad Magnæ artis Lullianæ sapientiam acquirendam, viris doctis qualibet in schola liberales artes, vel sacram theologiam profitentibus valde proficuus.* La date de la mort du capucin lulliste nous échappe; nous croyons cependant devoir la placer vers 1750. L'examen du *Libro Felix* permettrait peut-être de résoudre la question.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. fr. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Bover, *Bibliotheca de escritores Baleares*, t. II, n. 270, Palma, 1868; *Estudios franciscanos*, Barcelone, mai 1921.

P. Édouard d'Alençon.

7. LOUIS DE GRENADE, dominicain espagnol; théologien, prédicateur, auteur de traités ascétiques célèbres (1505-1588). — I. Biographie. II. Écrits. III. Doctrine et influence.

I. Biographie. — Louis naquit à Grenade en 1505, de parents très pauvres : sa mère blanchissait le linge de la communauté des frères prêcheurs de Grenade. Le marquis de Mondejar (selon d'autres : le comte de Tendilla) dont il conduisait les enfants à l'école, le prit en affection et le fit instruire. En 1524, Louis vint frapper à la porte du couvent de Sainte-Croix; il reçut l'habit dominicain le 15 juin 1524 et fit profession solennelle le 15 juin 1525. Son application, son intelligence, ses succès dans les études le firent envoyer comme collégial au collège Saint-Grégoire à Valladolid. Il en jura les statuts le 11 juin 1529. Pendant les cinq ans qu'il y passa il se lia avec le P. Barthélemy de Carranza, O. P. (1503-1576), cf. Quétif et Echard, *Script. Ord. Præd.*, t. II, p. 236-243, et avec Melchior Cano (1509-1560), cf. *Ibid.* p. 176-178. Le maître dominicain Diégo de Astudillo remarqua le jeune étudiant et le chargea d'éditer son ouvrage *De generatione et corruptione*, lequel parut à Valladolid en 1532, avec une préface en vers de Louis. En 1534, celui-ci revient à Grenade précédé d'une réputation de théologien, de prédicateur et de saint. Vers 1544, Jean de Fenario, maître général de l'ordre, l'envoie à Cordoue pour relever de ses ruines le couvent de *Scala Cœli*, fondé au siècle précédent par le B. Alvarez de Cordoue. Il transfère le couvent dans un endroit plus salubre, et passe là dix ans environ, à restaurer la discipline religieuse et à évangéliser les paysans des environs et les habitants de Cordoue. Un moment aumônier du duc de Medina-Sidonia, il regagne vite sa cellule. En 1554, ses supérieurs l'envoient à Badajoz (en latin *Pax Augusta*) fonder un couvent dont il est le premier prieur. Une traduction de l'*Imitation* (1538), son *Livre de l'Oraison* et sa *Guide des pécheurs*, non moins que ses succès de prédicateur, lui font une renommée grandissante, qui parvient aux oreilles du cardinal Henri, infant de Portugal, évêque d'Evora : entre eux se noue une profonde amitié. En 1556, les dominicains de la province de Portugal, réunis en chapitre, l'élisent à l'unanimité comme provincial, bien qu'il appartienne à la province espagnole de Bétique. Le maître général, Étienne Usodelmare, en confirmant l'élection, affilie Louis de Grenade au couvent portugais d'Evora. C'est dans la province portugaise que Louis finira sa vie. Sous son gouvernement cette province prospère. La régente doña Catherine, veuve de Jean III, le choisit comme confesseur et conseiller. Elle le veut nommer archevêque de Braga; Louis de Grenade s'y refuse obstinément mais, à la demande de la régente, il désigne pour ce siège le dominicain Barthélemy des Martyrs, à qui, en qualité de provincial, il impose d'accepter au nom de l'obéissance. C'est comme archevêque de Braga que Barthélemy des Martyrs, un des meilleurs évêques du siècle, siégera au concile de Trente. En 1559, sous les attaques du fougueux Melchior Cano, ennemi décidé des livres d'ascétisme en langue vulgaire, le *Livre de l'oraison* et la *Guide des pécheurs* sont mis à l'Index par l'Inquisition espagnole. Louis de Grenade en appelle au concile de Trente.

En 1560, son provincialat terminé, Louis de Grenade se fixe au couvent de Saint-Dominique, à Lisbonne, et se consacre à la publication de nombreux ouvrages. En 1562, l'ordre lui confère le grade de maître en théologie. En mars 1564, les éloges du concile et du pape cassent l'arrêt infamant de l'Inquisition. La fin de l'année 1573 lui apporte une lettre de sainte Thérèse, écrite d'Avila. Les années 1578-1582 sont pour lui douloureuses. Le 12 février 1578, la régente, doña Catherine, meurt. Le 1er février 1580, le cardinal infant Henri, proclamé roi après la mort de don Sébastien à Alcasar-Kebir, meurt à son tour; en décembre 1582, c'est le duc d'Albe, don Fernandez, dont Louis de Grenade était le confesseur et l'ami. Ses dernières années sont aussi bien attristées par les compétitions et les luttes autour du trône vacant de Portugal, luttes auxquelles se mêlent malencontreusement les dominicains portugais. En 1587, un événement porte une grave atteinte à la renommée de Louis de Grenade. Une dominicaine portugaise du couvent de Lisbonne, sœur Marie de la Visitation, dans un but politique, se fait passer pour une stigmatisée. Elle réussit à tromper le P. de Grenade, son confesseur, qui se porte garant de sa sainteté et, dans une enquête qu'il fait, croit reconnaître la vérité des stigmates, démontrés faux par l'enquête de 1588. Il est vrai qu'à cette date Louis de Grenade était âgé de quatre-vingt-deux ans, presque aveugle, et que Sixte Fabri, maître général, Jean de Las Cuevas, confesseur du cardinal Albert d'Autriche, vice-roi de Portugal, et le cardinal lui-même avaient cru à la réalité des stigmates. La condamnation de sœur Marie de la Visitation, en 1588, affecta grandement Louis de Grenade, pris dès lors d'une invincible tristesse. Le 17 décembre 1588, il publia un opuscule en forme de sermon pour s'expliquer sur les scandales permis par la Providence. Le 15 décembre une dysenterie s'était déclarée; le 30, Louis de Grenade reçut les derniers sacrements et, le 31 décembre 1588 (1589 en style romain), vers neuf heures du soir, il mourait, âgé de quatre-vingt-trois ans. Sa réputation de sainteté, un moment compromise, demeurait cependant entière, comme en témoignèrent les prières publiques, ordonnées pour sa guérison, et le deuil causé par sa mort en Espagne et en Portugal.

II. Écrits. — Louis de Grenade est un écrivain extrêmement fécond, prolixe même. Il n'a pas composé d'ouvrages de théologie proprement dite, mais des sermons et des traités ascétiques. Ses sermons constituent la partie la plus importante de ses œuvres.

1° *Ouvrages latins.* — 1. *Concionum de tempore :* t. I, *A dominica 1ª adventus ad quadragesimam*, en appendice : *Conciones quinque de pænitentia*, Lisbonne, 1575; in-8°, Anvers, 1577; in-4° Rome, 1578; in-4°, Milan, 1586; t. II, *De quartis et sextis feriis et Dominicis quadragesimæ ad pascham*, Lisbonne, 1575, in-4°, Salamanque, 1577; in-8°, Anvers, 1581; in-4°, Rome, 1578 ; t. III, *A pascha ad festum Corporis Christi*, dans lequel on a inséré : *liber variarum sententiarum de oratione, meditatione et contemplatione*, Lisbonne, 1575; in-4°, Salamanque, 1576; in-8°, Anvers, 1579; Paris, 1585; in-4°, Milan, 1585; t. IV, *De dominicis ad adventum*, Lisbonne; in-8°, Salamanque, 1578 et 1580; in-8°, Anvers, 1582; Paris, 1585; Milan, 1585. — 2. *Concionum de sanctis tomi duo*, in-8°, Anvers, 1580. Ces six volumes de sermons furent édités de nouveau in-8°, Anvers, 1588; in-8°, Lyon, 1587 à 1598; in-8°, Lyon, 1610 à 1614. — 3. *Index copiosissimus sermonum omnium de tempore et de sanctis*, in-4°, Salamanque, 1581; plusieurs traductions françaises des sermons dès 1580. — 4. *Rhetoricæ ecclesiasticæ, sive De ratione concionandi libri VI*, in-4°, Lisbonne, 1576; in-4°, Venise, 1578; Cologne, 1578 et 1582; in-8°, Cologne, 1611; in-4°, Milan, 1585; in-8°, Paris, 1635; traductions française et espagnole. — 5. *Silva locorum communium omnibus divini verbi concionatoribus, nec non variarum lectionum studiosis non minus utilis quam necessaria : in qua tum veterum Ecclesiæ Patrum, tum philosophorum, oratorum et poetarum egregia dicta aureæque sententiæ cuilibet sermonis instituto aptissimæ copiose leguntur in tres classes digesta. I. Locorum quæ tum ad Deum tum ad diversa genera personarum et statuum pertinent. II. De vitiis et virtutibus oppositis agitur. III. De beatitudinibus et donis et sacramentis aliquot, deque quatuor novissimis et quibusdam aliis*, Lyon, 1582; in-8°, Lyon, 1586, 1587 et 1592; in-4°, Salamanque, 1586. — 6. *Collectanea moralis philosophiæ tomis III quorum I. selectissimas sententias ex omnibus Senecæ operibus; II. ex moralibus opusculis Plutarchi ; III. clarissimorum principum et philosophorum insigniorum apophtegmata complectitur*, Lisbonne, 1571; in-8°, Paris, 1582; édité à Cologne, 1604, sous le titre : *Loci communes philosophiæ moralis*. — 7. *De officio et moribus episcoporum*, in-16, Lisbonne, 1565; in-8°, Paris, 1583; in-12, Cologne, 1624; traduction française, in-8°, Paris, 1670.

2° *Ouvrages espagnols.* — 1. *Libro de la oracion y meditacion.* Salamanque, 1554, 1555 et 1556; Anvers, 1553, 1555, 1556, 1558, 1559; éditions corrigées : 18 août 1564 (mentionnée par Soouèges, non mentionnée par Quétif et Echard); in-8°, Salamanque, 1567; in-8°, Medina del Campo, 1578; traductions italiennes, françaises et latine. — 2. *Guia de Pecadores*, composé vers 1555 à Badajoz, dut être édité vers 1555-56, puisqu'il fut inscrit avec le *Livre de l'oraison* au catalogue de l'Index de 1559; éditions revues et corrigées, 1567; in-8°, Salamanque, 1570; traductions italiennes, latine ,allemande, polonaise, grecque et françaises. Très répandu en France au XVIIe siècle, cf. « *La Guide des pécheurs* est encore un bon livre: C'est là qu'en peu de temps on apprend à bien vivre. » Molière : *Sganarelle*, scène I. La dernière année de sa vie, Louis de Grenade s'écriait en le relisant : « Se peut-il que j'aie composé un pareil ouvrage à Badajoz ! combien doit être pur le ciel de cette ville pour inspirer de telles œuvres ! » — 3. *Memorial de la vida christiana*, Lisbonne, 1re et 2e édit.; Salamanque, 1566; Alcala de Henarez, 1566; in-fol., Barcelone, 1614; traductions françaises, italiennes, allemande, latine. — 4. *Adiciones al memorial de la vida christiana*, plus *La Filomena de S. Buonaventura*, c'est-à-dire : *Le Rossignol de S. Bonaventure*, in-8°, Salamanque, 1574 et 1577; traductions françaises. Ces trois derniers ouvrages furent édités en même temps : Anvers, 1572. — 5. *Introduccion al simbolo de la Fe*, in-fol., Salamanque, 1582, 1585 et 1588; in-8°, Madrid, 1595; in-8°, Anvers, 1572; traductions italiennes, latines et françaises, même une traduction persane. — 6. *Un sermon fundado sobre estas palabras del apostol : « Quis infirmatur et ego non infirmor, II Cor., 2, » en que se da aviso que en las caïdas publicas de algunas personas ni se pierda el credito de la virtud de los buenos, ni cesse, ni se entibe el buen proposito de los flacos*, Lisbonne, 17 décembre 1588; in-12, Alcala de Henarez, 1589; in-8°, Anvers, 1590; traductions italiennes, françaises, latines. C'est le mémoire que Louis de Grenade publia après la condamnation de la sœur Marie de la Visitation. — 7. *Institucion y regla de bien vivir para los que empieçan a servir a Dios majormente religiosos*, in-8°, Barcelone, 1566; in-16, Madrid, 1618; traductions françaises. — 8. *Doctrina espiritual*, contenant *un compendio del libro de la oracion y meditacion, otro tratado de la oracion vocal, la instruccion y regla de bien vivir, una breva disposicion para la confession y comunion*, Lisbonne; in-24, Barcelone, 1650. Le *compendio del libro de la oracion*, qui se trouve dans cet ouvrage est vraisemblablement l'*Abrégé du livre de l'oraison* que Louis de Grenade publia à Salamanque en 1574. Traductions latine, polonaise et françaises. — 9. *Dialogo de la Encarnacion de Nuestro Señor*, Barcelone, 1605. — 10. *La vida del P. Maëstro Avila, de sus virtudes, y gran predicaciones*. C'est la vie de Jean d'Avila; traduite en français. — 11. *Vida de D. Fray Bartolome de los Martyres, arçobispo de Braga*. — 12. *Vida de Milicia Fernandez Portuguesa gran sierva de Dios*. 13. *Vida de doña Elvira de Mendoza, viuda de D. Fernando Martinez Mascareñas, religiosa en el convento de la Annunciacion de Nuestra Señora de la villa de Montemor ó novo*, mentionné par Louis de Sousa, *Hist. prov. Portug.*, part. II, l. VI, c. XXIV.

A ces ouvrages il faut ajouter deux traductions : 1. *Libro de san Juan Climaco llamado Escala espiritual nuevamente romançado, y con anotaciones a los cinco primeros capitulos*, 1564; in-12, Alcala de Henarès, 1596; in-8°, Madrid, 1596. — 2. *Contemptus mundi, o Menosprecio del mundo*, traduction espagnole de l'*Imitation de J.-C.*, Séville, 1538; in-16, Madrid, 1567; in-12, Madrid, 1589; in-16, Lérida, 1614.

3° *Ouvrage portugais.* — *Compendio de la doutrina christiana;* auquel Louis de Grenade ajouta : *Treize pregacoes das principaes fiestas de Christo Nuestro Senhor et da su santissima Mây*, Lisbonne, vers 1560, composé à la demande de la régente doña Catherine, pour être distribué aux paysans portugais. On trouve dans Quétif et Echard, *Script. Ord. Præd.*, t. II, p. 286, sq. la nomenclature des nombreuses traductions faites aux XVIe et XVIIe siècles, avec mention de la date et du lieu d'impression. Les mêmes auteurs donnent une longue liste d'ouvrages attribués à tort au P. Louis de Grenade.

Comme édition *complète* des *Œuvres* de Louis de Grenade : celle de Denis Sanchez, O. P., *Vida y obras espirituales del venerable padre maestro Fray Luis de Granada del orden de santo Domingo repartidas in tres tomos*, in-fol., Madrid, 1679. Autre édition, Madrid, 1787-1800. — Edition *critique* récente du P. Justo Cuervo, O. P., *Obras de Fray Luis de Granada*, Madrid, 1906 sq., 14 vol. in-4° parus. — Traduction complète par l'abbé Bareille, *Œuvres complètes de Louis de Grenade*, 22 vol. in-8°, Paris, Vivès, 1862-1868.

III. DOCTRINE. INFLUENCE. — Louis de Grenade ne s'est pas livré à la spéculation théologique pas plus pour elle-même qu'en vue d'un enseignement. Malgré

de brillantes et fortes études théologiques il n'a pas enseigné. Il ne faut donc pas chercher dans ses écrits, comme dans ceux de Melchior Cano, de Bañez, de Jean de Saint-Thomas, des développements originaux, des aperçus nouveaux, des conceptions personnelles. Ceci posé, il faut laisser de côté les ouvrages tels que les biographies et les traductions, et faire deux parts dans l'œuvre de Louis de Grenade : les sermons et les ouvrages ascétiques.

Les sermons constituent la part la plus considérable de son œuvre; non celle qui a le plus de valeur. La doctrine des sermons est la doctrine commune, exposée dans l'ordre du cycle temporal et sanctoral de la liturgie. Adressés généralement aux paysans, aux petites gens, ces sermons, que nous trouverions un peu longs aujourd'hui, sont remarquables par la simplicité, la clarté, la chaleur et le pittoresque de l'exposition. Autant qu'on en peut juger après quatre siècles et à travers une traduction, ils devaient être merveilleusement adaptés à l'auditoire. Si l'on ajoute que Louis de Grenade étant un humaniste, la pureté de sa langue devait ajouter un charme de plus à son éloquence, on comprend la réputation grandissante que sa prédication lui fit en Espagne et en Portugal. Saint Charles Borromée estimait fort ces sermons et aimait à les citer.

Les écrits ascétiques de Louis de Grenade se réduisent à quatre : *Le livre de l'oraison*, *La Guide des pécheurs*, le *Mémorial de la vie chrétienne*, le *Supplément au Mémorial*, et ce sont eux qui ont assuré le renom de l'auteur en Europe aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles et l'assurent de nos jours encore.

La Guide des pécheurs est un traité des vertus chrétiennes. Doctrine substantielle sur les motifs de pratiquer la vertu, sur les biens spirituels et temporels promis à la vertu, sur les excuses des pécheurs. Ayant démontré à l'homme qu'il doit et peut être vertueux, le P. Louis de Grenade traite des vices les plus communs et de leurs remèdes, des vertus proprement dites et de leur exercice. Encore que saint Thomas y soit peu cité explicitement, on se rend compte à la lecture que Louis de Grenade met en œuvre l'enseignement du Docteur angélique. Comme lui, notamment, il semble ignorer la distinction entre péché véniel et imperfection, et ne connaître que le péché véniel et le péché mortel. *La Guide des pécheurs* était dans toutes les mains en France, au XVIIe siècle. Des œuvres de Grenade c'était celle que recommandait le plus volontiers saint François de Sales.

Le *Mémorial de la vie chrétienne* et le *Supplément* se présentent comme « l'exposé sommaire et complet de tout ce que requiert la vie céleste du chrétien » (*Mémorial-prologue*), une sorte de bréviaire ascétique.

Le livre de l'oraison et de la méditation dans la pensée de Louis de Grenade devait amener les fidèles à la pratique de l'oraison et, par là, faire cesser le désaccord trop fréquent entre les croyances et les mœurs. Pour amener les fidèles à la pratique de l'oraison, il faut leur apprendre comment faire oraison, et les mettre en garde contre le manque de dévotion. Après avoir donné quatorze sujets de méditation, Louis de Grenade propose une méthode pour les commençants, car pour les autres c'est l'affaire du Saint-Esprit. Voici en quoi consiste cette méthode : 1° *préparation de l'oraison*, par la préparation du cœur et la prévision du sujet. Au début de l'oraison, avoir soin de se mettre en présence de Dieu. Cette pratique, déjà recommandée par Garcia de Cisneros, deviendra classique avec saint François de Sales; 2° *lecture du sujet*, juste suffisante pour provoquer les réflexions et surtout la prière; 3° *méditation* qui peut être intellectuelle ou imaginative; 4° *action de grâces;* 5° *offrande;* 6° *demande.* — La seconde partie du *Livre de l'oraison* est une étude approfondie de la dévotion dont Grenade emprunte la notion à saint Thomas. Saint François de Sales utilisera largement cette étude. Manifestement, pour écrire cet ouvrage Louis de Grenade s'est inspiré de l'*Ecerjitatorio* de Garcia de Cisneros, probablement des *Exercices spirituels* de saint Ignace et du *Tratado de la oracion* d'Antoine Parras. Il doit beaucoup aussi, semble-t-il, aux *Traités de la vie spirituelle* de l'italien Serafino da Fermo. On a remarqué que *Le livre de l'oraison* ne traite, en fait, que de la méditation, bien que l'auteur signale l'oraison de recueillement et de quiétude comme terme enviable de longues années de méditations. Mais il ne pouvait en être autrement : la diffusion en Espagne de la fausse mystique par les *Alumbrados* ou *Illuminés* rendait l'Inquisition très méfiante et même pointilleuse; pour elle, la prétention d'enseigner l'oraison à tous était dangereuse, et les livres de mystique en langue vulgaire fleuraient l'hérésie.

Si Louis de Grenade eût vécu en d'autres temps, il eût été un remarquable écrivain mystique. Malgré cela, son influence a été considérable. Il a d'abord été un des meilleurs ouvriers de la croisade spirituelle contre le protestantisme et les *Alumbrados*. Ayant subi l'influence de l'humanisme, humaniste lui-même, familier des classiques païens, qu'il citait volontiers jusque dans ses sermons, plus familiarisé encore avec l'antiquité chrétienne, recourant sans cesse au témoignage des Pères et de la Bible, qu'il connaissait de façon étonnante, théologien solide, Louis de Grenade était armé pour lutter contre l'humanisme, le protestantisme et l'illuminisme. Ses livres, écrits en pur style d'humaniste, ne durent pas être sans influence sur l'évolution de la langue espagnole. Au point de vue ascétique et mystique, son influence fut considérable : la diffusion de ses écrits, dans leur langue originale ou dans les traductions, suffirait à le prouver. Il ne fut pas un précurseur, ni un chef d'école, mais dans le mouvement qui commença avec les chanoines de Windesheim, se continua avec Garcia de Cisneros, et saint Ignace pour aboutir à saint François de Sales, Louis de Grenade fut l'une des personnalités les plus marquantes. Avec plus d'ampleur et d'une manière plus personnelle que ses prédécesseurs il enseigna la science de l'oraison. Après Ignace de Loyola, il fut l'un des premiers auteurs spirituels à formuler une méthode d'oraison destinée aux gens du monde : il voulait amener tous les fidèles à la pratique de l'oraison. Sa méthode simplifia celle de saint Ignace et la mit plus à la portée des fidèles. Elle restait encore compliquée cependant, expliquée un peu longuement et de façon un peu touffue. Elle était néanmoins un progrès qui devait achever son évolution avec saint François de Sales et l'*Introduction à la vie dévote*. Ni précurseur, on l'a vu, ni chef d'école, car il ne visait pas à être un théoricien de la spiritualité, mais seulement à instruire, à être prédicateur de la vie chrétienne, Louis de Grenade par son éminente personnalité et la valeur de ses œuvres, a été un maître. Saint François de Sales lui doit beaucoup, ne serait-ce que son étude de la dévotion. Sans cesse on l'a copié ou l'on s'en est inspiré. De ses œuvres des auteurs ont extrait nombre de petits traités. D'autres n'ont pas cru pouvoir mieux faire que de le résumer et même de le copier *ad litteram*, tel saint Pierre d'Alcantara dans son *Traité de l'oraison*, ainsi que le saint franciscain le dit lui-même dans la dédicace à Rodrigo de Chaves que l'on peut lire dans l'édition due à Jean Blavio de Cologne, et ainsi que le prouve la comparaison de son livre et de celui de Louis de Grenade. Désormais, en effet, on ne peut nier que le *Livre de l'oraison* n'ait la priorité sur le *Traité de l'oraison*.

Les œuvres de Louis de Grenade ont donc eu une influence durable et étendue soit par elles-mêmes, soit par toute la littérature ascétique qu'elles ont suscitée. A vrai dire, cette influence est encore mal connue, mais réelle, et mériterait qu'on l'étudiât en détail et de façon approfondie. Louis de Grenade apparaîtrait sans aucun doute plus grand, si on le connaissait mieux. Ses contemporains, saint Charles Borromée, à la demande duquel le pape écrivit à Louis de Grenade une lettre élogieuse, sainte Thérèse, saint Pierre d'Alcantara, plus tard saint François de Sales, ne se sont pas mépris sur sa valeur. N'eût-il fait que préparer et inspirer François de Sales, ce serait déjà pour lui un véritable et suffisant titre de gloire.

Luis Muñoz, *Vida y virtudes del venerable varon el P. M. Fray Luis de Granada de Santo Domingo*, in-4°, Madrid, 1639; *Biografia de Fray Luis de Granada, con unos articulos literarios donde se demostra que el Venerable Padre, y non san Pedro de Alcantara, e el verdadero y unico auctor del LIBRO DE LA ORACION* por el Padre Fr. Justo Cuervo, de la Orden de Predicadores, rector del colegio San Juan de Corias, doctor en filosofia y letras, Madrid, Gregorio del Amo, 1896; Quétif et Echard, *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, t. II, p. 285-291.

A propos de la controverse au sujet du livre de Louis de Grenade et du traité de S. Pierre d'Alcantara, cf. l'excellent résumé du R. P. Dudon, S. J., *Dans son TRAITÉ DE L'ORAISON, S. Pierre d'Alcantara a-t-il démarqué Louis de Grenade ?* dans : *Revue d'ascétique et de mystique*, 1921, p. 384-401. On trouvera dans cet article toute la bibliographie de la controverse.

Une bonne et brève étude d'ensemble : P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. III, *Les temps modernes*, Ire partie, Paris, 1925, p. 143-153; cf. aussi Ste Thérèse, *Lettre à Louis de Grenade* (datée par le P. Bouix de fin 1577), dans *Lettres de Ste Thérèse*, trad. par le R. P. Bouix, S. J., Paris, 1861, t. II, p. 336; S. François de Sales, *Lettres spirituelles*, lettre 184, à Antoine de Revol, évêque nommé de Dol, 3 juin 1603, dans *Œuvres de S. François de Sales*, édition complète des visitandines d'Annecy, Annecy, 1902, t. XII, p. 189.

M.-H. Lavocat.

8. LOUIS DE HEILSBERG. — Ce mystique franciscain, plus connu sous le nom de Louis de Prusse (*Prutenus*), entra chez les observants en 1464 ou 1466. Il avait étudié à l'université de Cologne. Lui-même nous apprend qu'en 1456, il y tint une dispute sur le sort réservé à Aristote et aux sages de l'antiquité morts avant la venue du Christ. Pendant trente ans environ il eut la direction des écoles conventuelles à Gorlitz et à Thorn, et se livra à la prédication. En 1493, il assista au chapitre général des observants cismontains célébré à Florensac (Hérault). La date de sa mort est inconnue, mais se place sûrement avant 1496.

D'après Sbaraglia, *Supplementum ad Scriptores*, Rome, 1806, p. 502, Louis de Heilsberg écrivit un traité, *De immaculata conceptione B. M. V.*, et un opuscule marial, *De usu liberi arbitrii B. Virginis in utero matris*. Mais son ouvrage le plus important et le seul qui ait été conservé est le *Trilogium animæ*. Achevé en 1493, il fut édité à Nuremberg en 1496 par Nicolas Glassberger. L'ouvrage est divisé en trois livres; le premier traite de la noblesse de l'âme et de ses puissances, le second, de ses affections et particulièrement de l'amour et de l'extase, le troisième, des habitudes infuses, des vertus et des dons du Saint-Esprit. La mystique de Louis de Heilsberg s'inspire presque exclusivement de saint Bonaventure. Le *Trilogium* est d'un grand intérêt pour l'histoire de la spiritualité franciscaine du XVe siècle.

P. Minges, O. F. M., *Das Trilogium animæ des Ludwig von Preussen*, dans les *Franziskanische Studien*, Munster-en-W., 1914, t. I, p. 291-311; N. Glassberger, *Chronica*, dans *Analecta Franciscana*, Quaracchi, 1887, t. II, p. VI-IX.

E. Longpré.

9. LOUIS DE SAINT-JEAN L'ÉVANGÉLISTE, frère mineur déchaussé de la province de Saint-Joseph, en Espagne (XVIIe siècle), que nous trouvons décoré du titre de confesseur de la reine d'Espagne et du pape Paul V, fut, en outre, deux fois définiteur général de l'ordre, commissaire général pour les provinces ultramontaines, visiteur dans les Flandres et en Allemagne. Le 1er décembre 1609, il obtenait du souverain pontife la confirmation des privilèges de l'ordre et la permission de réciter l'office de l'Immaculée Conception les samedis non empêchés par une fête à neuf leçons. Rentré dans sa province, le P. Louis publia en langue vulgaire divers traités de morale et de spiritualité. Nous citerons : *Luz de sacerdotes y guia de confessores, donde con grave estilo y copiosamente se tratan todas las materias de los sacramentos y las concernientes á ellas, que se contienen en el Quarto del Maestro de las sentencias*, in-fol., Madrid, 1622, le second volume est demeuré manuscrit; *Tratado de la instabilidad de la vita y exortación a la penitencia de las culpas y satisfación dellas*, in-8°, *ibid.*, 1625, c'est un dialogue en six parties, entre le maître et le disciple; *Tratado de la administración de los sacramentos*, 1637; *Arte que enseña a evitar las culpas y unir el alma con Dios*, in-8°, *ibid.*, 1640. On lui attribue encore plusieurs autres ouvrages dont les titres précis nous font défaut.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732; Marc de Santa-Rosa, *Chronica de la santa provincia de San Josef*, Madrid, 1738; Sbaraglia, *Supplementum et castigatio ad scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Nicolas Antoine, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1788, t. II; Perez Pastor, *Bibliografia madrilena*, Madrid, 1907, t. III.

P. Édouard d'Alençon.

10. LOUIS DE SAINTE-THÉRÈSE, carme déchaussé français, théologien et historien, naquit à Beauvais, le 27 mai 1602, et s'appelait dans le monde Claude de Bouchamp. A l'âge de seize ans, il entra au couvent des Carmes déchaussés de Paris, où il reçut l'habit à l'Avent de 1618 et prononça ses vœux le 16 janvier 1620. Ses études terminées, il s'adonna à la prédication et fut aussi lecteur de théologie. Il fut prieur des couvents de Paris, de Marseille, de Bar-le-Duc et de Meaux; il contribua beaucoup à la fondation du couvent d'Amiens et remplit la charge de visiteur général des Flandres, d'Angleterre (oct. 1668), d'Irlande et des missions carmélitaines de la Hollande. Enfin il mourut au couvent de Saint-Joseph de Paris, le 14 octobre 1671, étant définiteur provincial. Sa grande prudence et discrétion le firent choisir comme commissaire pour trancher les différends au sujet de la réforme des religieux de l'institut de Saint-Antoine, des prémontrés, des guillelmites de Paris et des Pères de la doctrine chrétienne. Plusieurs de ses œuvres sont restées manuscrites; parmi celles qui furent imprimées les principales sont : 1° *La succession du saint prophète Élie en l'ordre des carmes, et en la Réforme de sainte Thérèse : selon l'ordre chronologique*, Paris, 1662, pet. in-fol. de XLII-671-XI pages. Il y défend les traditions de son ordre au sujet de son origine élianique. — 2° *Annales des Carmes déchaussés de France de 1608 à 1665*, qui parurent à Paris en 1665, in-fol.; une nouvelle édition en fut faite par le P. Albert-Marie du Saint-Sauveur, C. D., à Laval, 1891; 2 tomes, in-4° de LXVII-634 et 1005 pages; quelques extraits en parurent à part; l'œuvre mérite des éloges à plus d'un point de vue. — 3° *Traité théologique de l'union de l'âme avec Dieu*, Paris, 1665, in-4°. Il y explique la doctrine de saint Jean de la Croix par celle de saint Augustin et de saint Thomas.

Martial de S.-J.-B., *Bibliothec. script... Carm. Exc.*, Bordeaux, 1730, p. 279, 280, n. 22; Cosme de Villiers, *Biblio-*

theca carmelitana, Orléans, 1752, t. II, col. 301-303, n. 92; Barthélemy de S. A. et Henri du S. S., *Collect. Script. O. Carm. Exc.*, Savone, 1884, t. I, p. 390-392, n. 42; P. Albert Marie du S. Sauveur, préface de la nouvelle édition des *Annales*, t. I, p. v-VIII; P. Benedict Zimmerman, C. D. *Carmel in England*, Londres, 1899, p. 133.

P. ANASTASE DE S. PAUL.

11. LOUIS FRANÇOIS D'ARGENTAN

capucin de la province de Normandie, auteur ascétique fort prisé de son vivant et dont les ouvrages jouissent encore aujourd'hui d'une réputation assez étendue (1615-1680). — Jean Yver, fils de Noël, sieur de Magny, appartenait à une ancienne famille qui, pendant près de deux siècles, fournit des échevins à la ville d'Argentan. Né le 26 avril 1615, il revêtit l'habit religieux sous le nom de Louis-François, le 7 mai 1630, et il passa par toutes les charges de sa province, dont il fut deux fois ministre provincial, après avoir gouverné de nombreux couvents en qualité de gardien. Il fut encore envoyé dans les Flandres en qualité de Commissaire général pour diriger les provinces monastiques de cette région après sa réunion à la France. Le P. d'Argentan mourut dans le couvent de Rouen, le 8 juillet 1680.

Nous avons de lui : *Narré fidèle de la conférence faicte à Ducé entre le P. Louis-François, capucin missionnaire et le sieur Giron, ministre de la religion prétendue au même lieu, le 24 septembre 1654*, in-4°, Avranches, s. d.— Le 8 mai 1659 mourait à Caen un ancien trésorier de France en cette ville, Jean de Bernières-Louvigny, qui jouissait d'une haute réputation d'homme spirituel; il laissait de nombreux écrits dont une partie fut communiquée au P. d'Argentan, qui en fit paraître des extraits sous ce titre : *Le Chrestien intérieur, ou la Conformité intérieure que doivent avoir les Chrestiens avec Jésus-Christ divisé en huit livres qui contiennent des sentimens tous divins, tirez des écrits d'un grand serviteur de Dieu de nostre siècle, par un solitaire*, in-12, Rouen, chez Claude Grivet, 1660. Cette édition était à peine parue qu'elle fut confisquée au profit de Claude Cramoisy, libraire de Paris, qui prétendait y trouver une contrefaçon d'un livret qu'il avait fait paraître l'année précédente sous le titre de *L'Intérieur chrestien*, extrait pareillement des écrits de Bernières; aussi c'est chez cet éditeur que parurent la plupart des éditions successives du *Chrestien intérieur* et il écrit en avoir donné en dix ans « douze éditions et plus de trente mille exemplaires », sans compter beaucoup d'autres « qui ont été débités dans le royaume et les pays étrangers ». Nous pouvons citer les éditions de Paris, in-12, 1661; in-12, Rouen, 4e édit. 1661; in-8°, Paris, 1661; in-12, Liége, 1663; in-12, Paris, 1663; 1665; 1666; Lille, 1666; 10e édit., Paris, 1667; 13e édit., 1672; 14e édit. Lyon, 1676; 1677, etc. *Le Chrétien intérieur* fut traduit en italien par Alexandre Cenami, prieur de Saint-Alexandre de Lucques et parut à Bologne en 1665 : *Il Christiano interiore*, puis à Venise, in-12, 1666; 1669; 1679. Il fut aussi traduit en espagnol : *Christiano interior*... in-4°, Madrid, 1677; en anglais : *The interiour Christian...*, in-8°, Anvers, 1684; et en allemand par Löhrer, *Neu hergestellter innerlicher Christ...*, in-16, Cologne, 1749. Après l'avoir inutilement demandé pendant plusieurs années, le P. d'Argentan, ayant pu obtenir communication des écrits de Bernières (ils furent édités en 1671), publia le *Chrestien intérieur ou la Conformité intérieure que doivent avoir les chrestiens avec Jésus-Christ, fait par un solitaire*, tome second, Rouen, Vaultier, 1676; Paris, 1677; 4e édit., Rouen, 1682; Paris, 1687. Le second tome parut aussi plusieurs fois conjointement avec le premier. En attendant de pouvoir donner ce second volume, le P. d'Argentan avait fait paraître *Les Exercices du Chrestien intérieur ou sont enseignées les pratiques pour conformer en toutes choses nostre interieur avec celuy de Jésus-Christ et vivre de sa vie*, 2 in-12, Paris, 1664; 2e édit. augmentée, 2 in-12, *ibid.*, 1666; in-8°, Liége, 1668; Paris, 1669; 1672; 1673; 4e édit. augmentée, 1675; Lyon, 1677; Liége, 1679; Paris, 1685; Lyon, 1690. Cet ouvrage fut traduit en italien par le P. Antoine de Rapallo, capucin de la province de Gênes, *Esercitii del Christiano interiore*, 2 in-12, Gênes, 1670; Venise, 1671; 1674. — *Le Chrétien intérieur* avait eu un grand succès; toutefois sa doctrine, sur certains points, approchait du quiétisme et pouvait favoriser cette erreur que Rome venait de condamner; aussi fut-il compris dans la proscription qui atteignit à cette époque plusieurs ouvrages du même genre. Il était condamné, *quocumque idiomate*, par un décret du Saint-Office en date du 26 juillet 1689. Les œuvres de Bernières furent pareillement proscrites, et le 5 juillet 1728, la Sacrée Congrégation de l'Index condamnait les *Exercices*. Cependant, *Le Chrétien intérieur* eut encore plusieurs éditions : Paris, 1690; Lyon, 1690; Paris, 1714; Pamiers, 1781; Marseille, 1834; Lyon, 1852, 1856, 1867; Liége, 1858, 1870; enfin la traduction italienne de Cenami était réimprimée, avec le visa de la curie épiscopale de Turin, par la librairie salésienne de cette ville en 1899. — Le P. d'Argentan publia encore les *Conférences théologiques et spirituelles du Chrestien intérieur sur les Grandeurs de Dieu*, 2 in-8°, 4e édit., Avignon, 1750. A cet ouvrage firent suite les *Conférences... sur les Grandeurs de Jésus-Christ Dieu-Homme*, 2 in-8°, Paris, 1676, 1680; in-4°, 1686; in-4°, 1752, Avignon, 4e édit. — Il donna en dernier lieu, peu de mois avant de mourir, les *Conférences... sur les Grandeurs de la très sainte Vierge Marie Mère de Dieu*, 2 in-8°, Rouen, 1680; in-4°, Paris, 1687; Avignon, 1756. Elles parurent encore sous le titre général, *Œuvres complètes du R. P. Louis-François d'Argentan*, in-12, Valence, 1837; Paris, 1840; in-8°, Paris, 1841-1843; Lyon, 1851; 9 in-12, Paris, s. d. (vers 1875), édition revue et corrigée par un Père de la Compagnie de Jésus (P. Pottier). Les *Conférences* furent traduites en latin par le P. Isaac d'Oxenfurth, capucin de la province de Bavière, *Consultationes theologicæ et spirituales...*, Augsbourg, 1700; édition plus correcte, *ibid.*, 1723-1730; Bernard de Bologne lui attribue à tort la traduction allemande de J. I. Entlin : *Theologische und geistliche Bedenken... von den Vortrefflichkeiten Gottes... Jesu Christi,... und Mariæ*, Augsbourg, 1736, 1761 Elles furent traduites aussi en italien par le P. Jean-Baptiste de Dronero, capucin de la province de Piémont; *Conference teologiche.*, Verceil, 1777, 1778; Macerata, deux éditions dont la 2e en 1794-1795; Naples, 1832-1846; Venise, 1833-1834. Le P. Rupert-Marie de Manrèze, capucin de la province de Catalogne, publia mais avec de nombreuses retouches : *Consideraciones teologicas y espirituales sobre las grandezas de Jesu Cristo*, 2 in-12, Barcelone, 1900. Il parut aussi des extraits des conférences : *Incitamenta ad cultum parthenicum*, in-8°, Salzbourg, 1749; *Notata ex Ludovico Argentinensi capucino de excellentiis præcipuis Dei unius et Trini, Domini nostri Jesu Christi et B. Virginis Mariæ*, Kempten, 1789; *Le ciel dans l'âme chrétienne par la connaissance et l'amour de la T. S. Trinité, suivi d'une retraite de dix jours sur cet adorable mystère...*, par un Père de la Compagnie de Jésus (P. Pottier), in-12, Paris, s. d.; *Exposition des perfections de Dieu, extrait des œuvres du P. d'Argentan*, par le même; *Lectures pour le mois de Marie, tirées des Conférences sur les grandeurs de la T. S. Vierge*, par le marquis de Maulévrier, in-18, Paris, 1850; *Nouveau mois de Marie, d'après les conférences... du R. P. d'Argentan*, par le P. Zacharie de

Sully, capucin, Paris, 1868 ; *Lectures spirituelles sur la dévotion à la T. S. V. Marie, disposées par* P. J. Gœdert (Belleforme-Ramière), Paris, 1901. Enfin il existe à la bibliothèque de la ville de Rouen ms. *690* un recueil manuscrit de *Conférences du P. Louis-François d'Argentan*, capucin, provenant des cordelières ou dames de Saint-François, chez lesquelles elles furent probablement prononcées; mais ce recueil, dû à la plume d'une des religieuses, ne donne qu'un aperçu des conférences du vénérable capucin.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. f. min. capuccinorum*, Venise, 1747; *Journal des savans*, 1710, p. 384 (349); Frère, *Manuel du bibliographe normand*, Rouen, 1858; Souriau, *Deux mystiques normands au XVII*e *siècle, M. de Renty et Jean de Bernières* Paris, 1913.

P. Édouard d'Alençon.

LOUP Servat, abbé de Ferrières (805?-862?). I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Servat Loup est né au début du viiie siècle dans la province ecclésiastique et peut-être même dans le diocèse de Sens, d'une famille noble qui donnera à l'Église plusieurs moines et plusieurs prélats. De bonne heure il est entré à l'abbaye de Ferrières, dans le Gâtinais. Ses heureuses dispositions pour l'étude furent vite remarquées et, comme Ferrières ne disposait pas de ressources intellectuelles considérables, le jeune Loup fut envoyé vers 828 en Germanie, à l'abbaye de Fulda, que dirigeait alors le célèbre Raban Maur, plus tard évêque de Mayence. L'abbé le prit en amitié et lui dédiera ses commentaires sur les épîtres de saint Paul. C'est à Fulda également que Loup rencontre Gottschalk avec qui il restera toujours lié. De même il noue de bonnes relations avec Éginhard, pour lors abbé de Seligenstadt; ils échangeront plus tard un certain nombre de lettres.

En 836, Loup est de retour à Ferrières, où il se fait bientôt un nom. Présenté à la cour de Louis le Pieux, il gagne la faveur de l'impératrice Judith et, par elle, celle de Charles le Chauve. Ce dernier, en 841 ou 842, nommera Loup abbé de Ferrières, en remplacement d'Odon, compromis dans les troubles civils qui ont marqué le commencement du règne. La substitution de Loup à Odon ne se fit pas d'ailleurs sans quelque difficulté et, plus tard, le nouvel abbé aura de ce chef à subir quelques attaques. Il finit par s'imposer néanmoins pour son caractère autant que pour sa culture, à la considération de l'épiscopat franc. En diverses assemblées, concile de Verneuil en 844, réunion de Marsne, près Maëstricht, en 847, concile de Paris en 849, concile de Soissons en 853, il est le porte-parole des prélats et rédige les actes conciliaires. Non moins que ces affaires ecclésiastiques, le service de la cour le distrayait des soins de son monastère. L'abbaye de Ferrières devait au roi un contingent militaire que Loup dut conduire à plusieurs reprises. Du métier des armes l'abbé ne gardera pas bon souvenir. En 844, dans la bataille livrée à Angoulême contre les Bretons de Noménoé, il pensa perdre la vie et fut fait prisonnier. Les missions pacifiques étaient davantage de son goût. Cette même année 844, il est chargé par le roi de visiter les couvents de Bourgogne. En 849 il est à Rome, envoyé sans doute en mission auprès du pape Léon IV. Malgré tout, l'abbé ne laissait pas de s'occuper activement de son monastère où il fit fleurir le goût des bonnes lettres, et dont il enrichit considérablement la bibliothèque. Il a dû mourir vers 862; du moins ne trouve-t-on plus après cette date de trace certaine de son activité.

II. Œuvres. — Le bagage littéraire laissé par l'abbé de Ferrières est assez mince; mais une de ses productions théologiques doit retenir l'attention de l'historien des dogmes. — Ce n'est pas que Loup soit un théologien de profession. Représentant, et des plus brillants, de la renaissance carolingienne, c'est avant tout un humaniste, et c'est surtout à ce titre qu'il a été étudié par les récents historiens de la littérature. Telle que Baluze l'a finalement rassemblée, l'œuvre de Loup comprend :

1° Deux compositions hagiographiques : la *Vie de saint Maximin*, évêque de Trèves au ive siècle, et la *Vie de saint Wigbert*, abbé de Fritzlar, dans la Hesse, au viiie siècle. D'un style assez châtié et qui veut rappeler la langue classique, ces biographies ne brillent pas par l'esprit critique, bien que l'auteur déclare, au début de la *Vie de saint Maximin*, qu'il s'efforcera de dégager son sujet des éléments fabuleux qui pourraient lui enlever créance. Cf. *P. L.*, t. xcix, col. 667-668, et voir les prodiges invraisemblables rapportés col. 673, 675, etc.

2° A cette littérature on rattachera deux *homélies sur saint Wigbert* (une seule en réalité, assez malencontreusement coupée en deux par le caprice d'un scribe), et deux hymnes à la louange du même saint, qui ajoutent peu de chose à la gloire de l'abbé de Ferrières.

3° D'une tout autre portée est la *correspondance*, rassemblée peu de temps après la mort de Loup, sans grand souci d'ailleurs de l'ordre chronologique qu'il n'est pas toujours facile de restaurer. Adressée à d'illustres personnages, à commencer par le roi Charles le Chauve et le pape Benoît III (*Ep.*, ciii), à finir par les plus fameux évêques de l'époque, Hincmar de Reims, Raban Maur de Mayence, Jonas d'Orléans, Pardulus de Laon, Wénilon de Sens, et des abbés non moins célèbres, tels Éginhard de Seligenstadt, Marcward de Prüm, elle touche nécessairement à un grand nombre de détails intéressant l'histoire de l'Église et de l'État. Baluze, dans les notes copieuses qu'il a mises à son édition, s'est plu à relever tous ces renseignements. Les érudits modernes ont été plus sensibles à d'autres préoccupations qui se font jour dans cette correspondance. Ils ont étudié les allusions faites par Servat Loup aux livres qu'il a lus, aux manuscrits qu'il a collationnés, aux questions proprement philologiques qu'il pose ou qu'il résout. Et tout cela révèle chez l'abbé de Ferrières un goût très marqué pour les auteurs classiques, pour la culture antique, bref un véritable tempérament d'humaniste. Trois pièces intéresseront spécialement le théologien, la lettre 30 à Gottschalk, répondant à une question de celui-ci sur la vision béatifique, les lettres 128 et 129 adressées l'une à Charles le Chauve, l'autre à Hincmar de Reims et relatives à de plus difficiles problèmes, imprudemment soulevés par ce même Gottschalk. Nous en traiterons en même temps que des deux ouvrages suivants, qui se rapportent au même ordre de questions.

4° Le *Liber de tribus quæstionibus* et le *Collectaneum de tribus quæstionibus* représentent la contribution importante apportée par Servat Loup à la défense de l'augustinisme intégral au milieu du ixe siècle. On sait comment, vers cette époque, le moine Gottschalk avait scandalisé certaines personnes en insistant outre mesure sur diverses formules augustiniennes relatives à la double prédestination. Voir art. Gottschalk, t. vi, col. 1500. Le moine d'Orbais avait vu se dresser contre lui un certain nombre des prélats de l'Église franque, spécialement Raban Maur de Mayence et Hincmar de Reims. Durement traité par les conciles de Mayence 848, et de Kierzy-sur-Oise, 849, il avait été enfermé dans les prisons du monastère de Hautvilliers et, à la fin de cette même année 849, Hincmar, dans son livre *Ad reclusos et simplices*, entamait devant l'opinion publique le procès du moine condamné.

Mais ni les procédés d'Hincmar, ni ses idées théologiques n'étaient du goût de ceux qui avaient étudié, dans leurs sources, les doctrines dont Gottschalk, un peu imprudemment peut-être, s'était fait le champion. Les personnages les plus érudits de l'Église franque, Prudence de Troyes, Ratramne, moine de Corbie, plus tard Remi, évêque de Lyon, et Florus, son maître, se lèvent pour protester contre les exclusives trop absolues formulées par Hincmar contre des doctrines certainement augustiniennes. L'œuvre de Servat Loup se situe parmi celles qui émanèrent de ce groupe. Loup, nous l'avons dit, avait connu Gottschalk à l'abbaye de Fulda; rentré en France, il était resté en correspondance avec lui. La lettre 30, où il répond à une consultation de son ancien compagnon, est certainement, quoi qu'on ait prétendu, antérieure à la controverse prédestinatienne; le P. Lapôtre a très bien montré que la demande de Gottschalk est au plus tard de l'année 842 et que la réponse de Loup doit se placer dans le courant de l'année suivante. Elle montre néanmoins en quelle estime l'abbé de Ferrières tenait son ami. Les malheurs de celui-ci n'étaient pas pour l'en détacher. Loup avait assisté au concile tenu à Paris vers la fin de 849, lequel après avoir réglé l'affaire du duc de Bretagne, Noménoé, avait entendu Prudence de Troyes dans son réquisitoire contre Hincmar, et l'avait approuvé. Très peu de temps après, lors du passage de Charles le Chauve à Bourges, Loup eut l'occasion de s'entretenir avec le roi des graves questions agitées au concile de Paris. Les réponses qu'il lui donna ne satisfirent pas tout le monde ; à quelque temps de là, écrivant au monarque, l'abbé éprouva le besoin de justifier la position qu'il avait prise, *Epist.*, CXXVIII; il fit de même à l'endroit d'Hincmar de Reims, *Epist.*, CXXIX et de Pardulus de Laon (cette dernière lettre ne s'est pas conservée). Mais, à la réflexion, il lui sembla qu'il y avait intérêt à reprendre l'ensemble de la question avec plus d'ampleur. C'est ainsi que prit naissance le traité *De tribus quæstionibus*, dont le *Collectaneum* contient, si l'on peut dire, les pièces justificatives. Nous considérons donc les lettres comme antérieures au *Liber*. Nous nous écartons ici de l'opinion de Baluze; d'après lui, le traité a été composé en premier lieu (et dès lors avant le concile de Paris); les lettres ont été écrites postérieurement pour préciser certaines affirmations de l'ouvrage.

Au point de vue théologique, la chose est de peu d'importance, car il n'y a pas de différence appréciable entre les épîtres et le *Liber*. Dans celui-ci, comme dans celles-là, il s'agit de répondre aux trois questions soulevées par la récente controverse : que vaut, dans l'état présent de l'humanité, le libre arbitre laissé à ses seules forces ? Peut-on parler d'une double prédestination, l'une au ciel, pour les élus, l'autre à l'enfer pour les réprouvés ? Le bienfait de la rédemption s'étend-il à tous les hommes, aussi bien que la volonté salvifique, ou bien faut-il les restreindre à un certain nombre d'hommes ? Sur ces trois points, où se heurtent depuis le ve siècle les diverses écoles théologiques, Servat Loup se rallie sans ambages aux thèses les plus rigides de l'augustinisme intégral, exprimant celles-ci d'ordinaire dans les termes mêmes du docteur d'Hippone.

Le libre arbitre, dans le premier homme avant la chute, pouvait se décider également entre le bien et le mal : *liberum voluntatis arbitrium ad bonum et ad malum, æqua facultas boni malique. Liber, P. L.*, col. 627. Mais la faute d'Adam, qui est en même temps celle de toute l'humanité (*omnes in eo peccaverunt*), a fait adhérer Adam (et l'humanité) au mal qu'il avait librement choisi : *justissime in illo hæsit quod sponte elegit;* il s'ensuit qu'en tous la nature est viciée, et que, laissé à lui-même, le libre arbitre ne peut plus aller qu'au mal : *liberum arbitrium tantum ad malum. Ibid.*

Ainsi, tous les hommes auraient dû périr, mais il a plu à la miséricorde divine d'en vouloir sauver un certain nombre (Servat Loup dit *plures*, col. 628, *plerosque*, col. 629; mais il faudrait se garder de prendre ces pronoms dans le sens classique : *le plus grand nombre, la plupart ;* le contexte indique que le sens est bien : *plusieurs, un certain nombre*, sans précision aucune). Ceux qui, par un jugement occulte, mais infiniment juste de la bonté divine, sont ainsi retirés de la *masse de damnation*, sont par le fait même prédestinés à la grâce et à la gloire. Pour ceux au contraire qui, non moins justement, sont laissés par Dieu dans la masse maudite, il ne faut pas hésiter, quels que soient les scrupules de certains docteurs, à dire qu'ils sont prédestinés à l'enfer. On ne doit pas dire qu'ils sont prédestinés au péché, la volonté divine ne pouvant, en aucune manière, se porter ni porter les autres vers le mal. Le péché que la justice divine trouve en ces consciences, il a été voulu par elles, soit par la volonté générale d'Adam (*in quo omnes peccaverunt*), soit par le libre arbitre, lequel *ad malum tantum valet*. La prescience divine, les trouvant dans cet état, ne peut faire autrement que de prédestiner ces malheureux au supplice éternel. Voir col. 638, 639.

Il est donc impossible de dire que Dieu veut sauver tous les hommes. Le texte fameux de I Tim., II, 4, *Deus... qui vult omnes homines salvos fieri*, est susceptible, comme saint Augustin l'a montré, d'une interprétation très restreinte, col. 636. Et quant à savoir si le Christ est mort pour le salut de tous, il convient pour répondre à cette question, de se rappeler que Jésus lui-même a parlé de son sang répandu *pro vobis, pro multis*, et non *pro omnibus*. Saint Jérôme, dans son commentaire sur le passage évangélique, dit en propres termes : *Non pro omnibus sed pro multis, id est pro his qui credere voluerint*. Voir Loup, *Epist.*, CXXVIII, col. 604 D. Sans doute saint Jean Chrysostome a écrit : *non pro fidelibus tantum, sed pro mundo universo;* mais il n'a appuyé cette exégèse sur aucun témoignage scripturaire. *Ibid.*, col. 605 A. Alléguer les explications de Fauste de Riez est peine perdue, les écrits de ce prélat ayant été condamnés par le pape Gélase. Ajoutons que, dans le *Liber*, Servat Loup se montre un peu moins absolu. Appuyé sur un texte de l'*Enchiridion* de saint Augustin, c. LXI, cf. *P. L.*, t. XL, col. 260, il commence bien par proposer une traduction très restrictive du passage paulinien, *Deus proprio Filio non pepercit sed pro omnibus tradidit illum*, Rom., VIII, 32; mais il ajoute : « Les théologiens remarqueront néanmoins que l'on peut dire avec probabilité, que le Christ est mort pour tous ceux qui reçoivent les mystères de la foi, soit qu'ils doivent les garder, soit qu'ils doivent les abandonner... Mais cela même certains l'exècrent avec véhémence et le condamnent, prétendant que l'on fait injure au Rédempteur, si l'on ne déclare pas qu'il a en général racheté tous les hommes. Pour nous, la foi restant sauve, à savoir que le Seigneur a racheté par son sang tous ceux qu'il a voulu et qu'il n'y a de rachetés que ceux qu'il a rachetés, nous laissons la question sans réponse définitive. Et si quelqu'un parvient à démontrer que le sang du Rédempteur a servi même aux réprouvés, nous n'y contreviendrons en rien, nous nous rangerons même de bon cœur à cet avis... Mais de grâce que nous ne soyons ni tourné en dérision, ni rejeté par ceux qui pensent que tous, bons ou mauvais, ont été indifféremment rachetés par le Christ. » Et, après avoir cité le même texte miséricordieux de Jean Chrysostome que la lettre déclarait sans autorité,

Servat Loup conclut : « Que chacun donc, tout bien considéré, choisisse ce que Dieu par une secrète inspiration lui aura suggéré comme le meilleur, ou ce que l'Écriture, notre vrai maître, lui aura montré par raison manifeste. » *Liber*, col. 646-648.

Il y aurait intérêt à étudier le dossier patristique rassemblé à l'occasion de cette controverse par l'abbé de Ferrières. On y voit figurer à côté de textes augustiniens bien connus et qui depuis quatre siècles alimentaient la discussion, plusieurs passages de saint Jérôme, de saint Grégoire et d'autres Pères encore, moins souvent cités. Le fait de les avoir réunis fait honneur aux connaissances positives des théologiens de la renaissance carolingienne en général et de l'abbé de Ferrières en particulier. L'exposé de ces difficiles problèmes est fait d'ailleurs sur un ton de modération qui contraste avec les outrances de langage de Gottschalk et de ses adversaires. Il semble que, devant la gravité du problème, les questions personnelles disparaissent complètement. Le nom du moine d'Orbais n'est même pas prononcé, mais l'abbé de Ferrières revendique le droit de soutenir les thèses qui s'appuient en définitive sur l'autorité d'Augustin. — Nous avons à peine besoin d'ajouter que les siècles suivants seront plus sévères encore que ne le fut Hincmar, aux thèses trop absolues des augustiniens.

Textes. — Les œuvres de Servat Loup n'ont été éditées qu'assez tard et d'une manière successive. La *correspondance* parut d'abord, éditée à Paris en 1588 par le jésuite Papire-Masson; puis la *Vie de S. Maximin* dans les *Vitæ Sanctorum* de Surius, au 29 mai; la *Vie de S. Wigbert* par le jésuite Jean Burée, avec les deux homélies et les hymnes, en 1602, en appendice à l'édition des œuvres d'Hincmar. Le *Liber de tribus quæstionibus* parut pour la première fois en 1648 par les soins d'un éditeur qui se cache sous le nom de Donatus Candidus; trois éditions parurent en 1650; l'une, qui est anonyme, reproduit l'édition de 1648, mais veut distinguer, sur la foi d'un renseignement de Trithème, Loup abbé de Ferrières, l'auteur de la correspondance, et le prêtre Servat Loup, auteur du *Liber;* le président Gilbert Mauguin, qui donne cette même année le *Liber* et les deux lettres inédites à Charles le Chauve et à Hincmar dans ses *Vindiciæ prædestinationis*, admet lui aussi cette distinction et fait de Servat Loup un prêtre de Mayence; le P. Sirmond, S. J., donne une édition plus correcte et établit l'identité de Loup de Ferrières et de Servat Loup. — En 1664, Baluze entreprend une édition complète des œuvres de Loup; aux textes ci-dessus rapportés il ajoute les canons du concile de Verneuil, déjà parus dans diverses collections conciliaires; 2e édition en 1710; c'est cette dernière qui est passée dans *P. L.*, t. CXIX, col 427 sq. Depuis, il n'y a plus eu d'édition d'ensemble. La *Vita S. Wigberti* a été publiée dans les *Monum. Germ. hist.*, *Scriptores*, t. XV *a*, p. 36 sq.; la *Correspondance* par G. Desdevises du Dezert, *Lettres de Servat Loup*, abbé de Ferrières, 77e fasc. de la *Biblioth. de l'École des Hautes Études*, sciences hist., cet auteur a tenté une classification chronologique des lettres qui a été jugée très sévèrement, cf. A. Lapôtre, dans *Études*, 1890, t. XLIX, p. 353-394; nouvelle édition des lettres dans *Monum. Germ. hist.*, *Epist.*, t. VI *a*, p. 1-26.

Travaux. — Notices littéraires dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. V, 1740, p. 255-272; Dom Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e édit., t. XII, p. 500-514 (dépouillement à peu près complet de la correspondance); M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Munich, t. I, 1911, p. 483-490 (étudie spécialement l'œuvre philologique de Loup). — Pour la question spéciale de la controverse prédestinatienne, voir la bibliographie des art. Gottschalk, Hincmar et ajouter J. Turmel, *La controverse prédestinatienne au IXe siècle*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1905, t. X, p. 47 sq.; cf. 1900, t. V, p. 401 sq.

É. Amann.

LOURENÇO Augustin, jésuite portugais, né à Terena en 1633, enseigna la théologie morale et la philosophie à Lisbonne. Il devint en Angleterre prédicateur ordinaire de la reine Catherine et revint mourir dans sa patrie à Santarem, en 1695. On a de lui un *Cursus philosophicus*, in-fol., Liége, 1687, et des *Syntagmata theologica*, 2 vol. in-fol., Liége, 1690.

Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 35.

P. Bernard.

LOUVARD ou LOUVART François, bénédictin (1661-1739). — I. Vie. — François Louvard, né en 1661 à Champgénéteux dans la province du Maine, entra chez les bénédictins et fit profession, en 1679, à l'abbaye de Saint-Melaine en Bretagne. Il y resta jusqu'en 1770, s'y appliquant à l'étude des lettres sacrées et profanes. Signalé dans l'ordre comme habile helléniste, il fut appelé à l'abbaye de Saint-Denis, près Paris, et fut chargé avec dom Mathurin Vaissière de continuer les études de Jacques du Frische sur le texte de saint Grégoire de Nazianze. Après la double apostasie de dom Vaissière, Louvard dut continuer seul le travail, y mit une ardeur infatigable au dire de dom Clémencet, compara les diverses éditions gréco-latines, les scolies d'Élias de Crète, de Basile, de saint Maxime, etc., mais il dut laisser l'œuvre inachevée. C'était l'époque où de longues et ardentes discussions allaient s'élever au sujet de la constitution *Unigenitus* dans laquelle Clément XI condamnait cent une propositions de Quesnel.

La constitution avait été publiée le 8 septembre 1713. Dénoncé par le P. Letellier, dès les premiers mois de 1714, comme n'obéissant pas à toutes les prescriptions du décret apostolique, François Louvard fut exilé par dom L'Hostallerie, général de l'ordre. Il se rendit à l'abbaye de Corbie, au diocèse d'Amiens, contraint mais non résigné : le prieur du monastère ayant commencé à lire au chapitre la fameuse bulle, dom Louvard déclara que sa conscience ne lui permettait pas d'obéir au décret du pape et sortit du chapitre suivi de quelques religieux qui partageaient ses sentiments. Ce fut la première protestation de la congrégation de Saint-Maur contre la bulle *Unigenitus*. Louvard voulut la justifier dans un écrit que les *Nouvelles ecclésiastiques* analysèrent plus tard (n° du 13 février 1740). Le général de l'ordre, épouvanté, envoya Louvard au monastère de Landevenec, au fond de la Bretagne. Louis XIV étant mort (1er septembre 1715), dom Louvard fut rappelé à Saint-Denis, avec l'un de ses confrères, dans les premiers mois de 1716. L'année suivante, dom Louvard et l'un de ses confrères de Saint-Denis adhérèrent publiquement au manifeste des quatre évêques appelants. Le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, s'étant rangé du même côté, on s'émut à Rome; la cour de France tenta un accommodement contre lequel des bénédictins de Saint-Denis, et Louvard avec eux, firent une protestation (17 mars 1720). Les quatre évêques firent connaître qu'ils persévéraient dans leur premier sentiment. Le 4 août 1720, une déclaration du roi interdit de discuter de nouveau la bulle : « Quiconque recommencera la controverse, y lisait-on, sera poursuivi comme rebelle, séditieux et perturbateur du repos public. » Louvard, dénoncé secrètement, fut averti qu'on avait résolu de l'exiler au Mont-Saint-Michel. Le P. de Sainte-Marthe, alors général de l'ordre, essaya d'amener dom Louvard à se soumettre pour sauver la congrégation devenue suspecte : Louvard demeura ferme et se déclara prêt à subir la persécution pour ce qu'il estimait la saine doctrine. En décembre 1720, on le fit sortir de Saint-Denis pour l'envoyer dans le prieuré de Tuffé, province du Maine. Il y séjourna deux ans, écrivant de nouveaux libelles, enseignant aux simples habitants des campagnes à « distinguer la saine religion du P. Quesnel des hérésies fabriquées par les disciples de Loyola ». En février 1723, on le transfère à l'abbaye de Cormery, diocèse de Tours; il y continue sa propa-

gande; averti par le P. de Sainte-Marthe, il ne veut rien entendre. On lui assigne pour retraite le monastère de Saint-Laumer à Blois; il y fait poursuivre et condamner par l'évêque les jésuites qui lui font expier cruellement le succès de ses dénonciations. Renvoyé en Bretagne, à Saint-Gildas-des-Bois (septembre 1725), dom Louvard y apprend que l'archevêque d'Utrecht s'est prononcé contre les jésuites, il lui adresse une lettre de félicitations qu'il fait signer par trente-deux prieurs, religieux et curés de Bretagne. Un jésuite, dont le nom n'est pas connu, réfute cette lettre, dom Louvard réplique au jésuite. Contre cet homme résolu à braver les peines ecclésiastiques, il n'y a plus qu'une ressource : le livrer à la juridiction civile. Le 31 octobre 1728, un agent de l'intendance se présente au monastère de Saint-Gildas, pénètre dans la cellule de Louvard, saisit tous ses papiers, tous ses manuscrits, et l'emmène comme prisonnier d'État au château de Nantes. Le 17 novembre, le prisonnier rédige un manifeste dans lequel il accuse ses persécuteurs; du château de Nantes, il est conduit à la Bastille, le 31 décembre 1728, et n'en sort que cinq ans après, le 21 décembre 1733. Une lettre de cachet, signée par le roi, le 3 janvier 1734, l'envoie dans l'abbaye de Rebais, au diocèse de Meaux. Deux religieux de cette abbaye se joignent à lui contre le prieur; on songe à l'arrêter de nouveau. Dom Louvard, pour échapper, change d'habit, escalade les murs de l'abbaye, passe la frontière et va mourir en Hollande, dans la chartreuse de Schonau ou Schonhoven (22 avril 1739). Dom P. Denis, qui a publié quelques lettres de dom Louvard, prisonnier, prétend qu'il faut en rabattre sur les éloges que M. Hauréau décerne à ce moine entêté, type du janséniste doctrinal. Homme de science, travailleur acharné, d'une grande austérité de vie, dom Louvard usa de son influence pour propager les livres de la secte, sema la discorde et fomenta la rébellion dans les monastères de la congrégation de Saint-Maur.

II. Œuvres. — 1° La polémique dans laquelle il fut engagé, et où il mit une ardeur que l'on peut taxer d'excessive, amena dom Louvard à publier un certain nombre d'écrits. — 1. Pendant qu'il était à Landevennec, un de ses amis lui fit parvenir un écrit du capucin Paul de Lyon contre l'apologie du P. Quesnel qui a pour titre : *Les Hexaples*. Louvard en composa une réfutation qui fut imprimée en Hollande sous ce titre : *Lettre d'un théologien contre les Anti-hexaples du P. Paul de Lyon, capucin*, in-12. — 2. Entre plusieurs consultations théologiques qui ne furent pas confiées à la presse, il faut noter l'opuscule : *Réponse aux conséquences tirées de certains principes répandus en Bretagne en faveur du pape et de la bulle*, publiée en 1717. — 3. Comme commentaire à son acte d'appel, il compose l'ouvrage : *De la nécessité de l'appel des Églises de France au futur concile général de la constitution* Unigenitus *pour la défense de l'ancienne doctrine, de la morale, de la discipline*, etc., vol. in-12, publié en 1717, d'un caractère véhément. — 4. Non moins énergique est la *Lettre au cardinal de Noailles pour prouver à cette Éminence que la constitution* Unigenitus *n'est recevable en aucune façon*, 1718. — 5. *Mémoire pour le renouvellement de l'appel*, 1721. — 6. *Lettres sur les Avertissements de M. Languet*, évêque de Soissons, adressées à Levoyer grand vicaire du Mans; imprimées en 1728. — 7. *Relation abrégée de l'emprisonnement de dom Louvard* : on a joint à cette relation la *protestation* qu'il fit en la chambre noire du château de Nantes, le 17 novembre 1728. Cette protestation a été imprimée dans les *Nouvelles ecclésiastiques* de 1728, édition de Hollande; en outre elle a été publiée en quelques pages in-4° à deux colonnes, sans date et sans nom d'imprimeur. La bibliothèque du Mans, n. *45*, possède une copie manuscrite de cette protestation, plus fidèle et plus complète que les imprimés. Note de B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, Paris, 1876, t. viii, p. 49.

Ajoutons à ces écrits : 8. *Première lettre d'un religieux bénédictin de la congrégation de Saint-Maur à un de ses confrères sur le chapitre général de 1733*, in-4° de 60 pages en Hollande (il n'a paru que cette première lettre). Dom Louvard, en 1739, fit imprimer à Nancy une nouvelle édition entièrement refondue de sa première lettre et l'a fait suivre de la *seconde lettre*, datée du lieu de son exil, 30 novembre 1734. Cette seconde édition, que n'ont connue ni dom Tassin, ni aucun des historiens littéraires de la congrégation de Saint-Maur, porte le titre *Droit des chapitres généraux de la congrégation de Saint-Maur*, Nancy, 1739. cf. H. Wilhelm, *Nouveau supplément à l'Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, t. i, p. 404. — 9. *Lettre d'un ami de France à un pasteur du diocèse d'Utrecht sur ce qui est dit de D. Thierri de Viaixnes dans les Nouvelles ecclésiastiques du 16 décembre 1735*, 8 pages in-4°, Utrecht, 1736. On en tira peu d'exemplaires, aussi cette lettre est-elle rare.

2° Les travaux du début de dom Louvard sur saint Grégoire de Nazianze sont : 1. *Mémoire pour l'édition de saint Grégoire de Nazianze*, composé en 1704 et demeuré manuscrit. — 2. Lettre de dom Louvard, bénédictin, du 13 mars 1704, contenant *quelques remarques sur les œuvres de saint Grégoire de Nazianze*. Voir *Nouvelles de la République des lettres*, octobre 1704, art. 2, t. xxxiii, p. 382. — 3. *Prospectus novæ editionis operum S. Gregorii theologi, seu Nazianzeni, studio et labore D. Francisci Louvard*, Paris, Delespine, 1708. L'œuvre semblait avancée, mais une édition grecque de saint Grégoire de Nazianze, imprimée à Bâle, ayant été donnée à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, fut transmise au Père Louvard pour qu'il en fît usage. Survinrent les affaires, exils, emprisonnements dont nous avons parlé. Le ms. de dom Louvard pour les œuvres de saint Grégoire fut remis à dom Prudent Maran, qui ne put mener à terme la laborieuse entreprise. Dom Ch. Clémencet la continua. En 1778 seulement parut à Paris un premier volume des œuvres de saint Grégoire; le second ne fut édité qu'en 1840 par les soins de l'abbé Caillau.

Dom Tassin signale en terminant un *Traité ou Instruction sur la confession* par dom Louvard, mais il ajoute : « On ne croit pas que cet ouvrage ait été imprimé. »

B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, Paris, 1876, 8 in-12, t. viii, p. 13-65; une notice dans Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxii, col. 28-32; dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, in-4°; dom C. Clémencet, *Préface de l'édition des œuvres de saint Grégoire de Nazianze*, in-fol., Paris, 1778, p. ix, reproduite dans *P. G.*, t. xxxv, col. 23 sq.; Ch. de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1882, in-8°, n. 431-438; F. Lafiteau, *Histoire de la constitution Unigenitus*, 2 vol. in-8°, 1737; *Nouvelles ecclésiastiques*, du 13 février 1740, et *passim*; *Recueil des actes émanés de l'autorité séculière*, in-4°, Amsterdam, 1727; dom P. Denis, *Quelques lettres de dom Louvart, prisonnier à la Bastille*, dans la *Revue Mabillon*, 1909, t. iv, p. 498-525; *Bulletin d'histoire bénédictine*, supplément à la *Revue bénédictine*, n. 1171; H. Wilhelm, *Nouveau supplément à l'Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, 2 vol. in-8°, Paris, 1908; A. Angot, *Dictionnaire historique, topographique et bibliographique de la Mayenne*, 3 in-8°, Laval, 1900-1903, t. ii, p. 725, 726; P. Barral, *Appelans célèbres*, in-12, s. l., 1753, p. 251-274; R. Cerveau, *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du XVIIIe siècle*, 2 parties, in-12, s. l., 1760, t. i, p. 362, 363; E. de Boceret, *Arrestation de D. Louvart, moine de Saint-Gildas*, dans *Bulletin de la Société archéologique de Nantes et du département de la Loire-Inférieure*, 1902, t. xliii, p. 235; Le Cerf de la

Viéville, *Histoire de la constitution Unigenitus en ce qui regarde la congrégation de Saint-Maur*, Utrecht, 1736, in-12, *passim*.

J. Baudot.

LUC (Saint), évangéliste, à qui la tradition ecclésiastique attribue la composition du troisième évangile et des Actes des Apôtres.

Les Actes des Apôtres ont été étudiés, t. I, col. 346-353. Il n'en sera question ici que dans la mesure où le second livre de saint Luc peut servir à élucider les questions relatives à l'origine et au caractère du premier. D'autre part le troisième évangile est en relations étroites pour le fond et pour la forme avec les évangiles de saint Matthieu et de saint Marc : ces relations posent des problèmes de critique littéraire et historique dont l'ensemble constitue la *Question synoptique*. De plus, des trois premiers évangiles étudiés parallèlement il est possible de dégager, sur la personne de Jésus-Christ et sur son enseignement, un ensemble de données communes qui sont la base de ce qu'on peut appeler la *théologie synoptique*. Question synoptique et théologie synoptique seront étudiées dans l'article spécial : Synoptiques (*Évangiles*), où les trois premiers évangiles seront considérés dans leur ensemble et dans leurs rapports mutuels. Dans le présent article, nous nous contenterons donc d'envisager le troisième évangile en lui-même, et nous en étudierons successivement : I. L'origine et la composition. II. Les caractères particuliers au point de vue historique et doctrinal (col. 984).

I. Origine et composition du troisième évangile. — I. L'origine du troisième évangile d'après la tradition ecclésiastique. — II. Le troisième évangile et la critique. — III. La composition du troisième évangile d'après les données intrinsèques. — IV. Le troisième évangile et la critique textuelle.

I. LE TROISIÈME ÉVANGILE ET LA TRADITION. — 1° *Citations et allusions chez les écrivains du II*e *siècle.*— Ce n'est que vers la fin du IIe siècle que l'on trouve des témoignages tout à fait explicites attribuant à saint Luc la composition du troisième évangile. La notice de Papias sur les évangiles, telle qu'elle nous a été conservée par Eusèbe, ne dit rien de saint Luc. Mais on rencontre dans les Pères apostoliques et les écrivains ecclésiastiques de la première moitié du IIe siècle quelques citations qui semblent bien provenir du troisième évangile.

Mentionnons seulement Clément de Rome, *I Cor.*, XIII, 2, à rapprocher de Luc., VI, 36, 38; Saint Polycarpe, *Ad Phil.*, II, 3, qui fait allusion au même texte; la *Didachè*, XVI, 1, qui cite presque textuellement Luc., XII, 35. Voir le relevé de ces citations et allusions dans Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, t. I, p. 640 sq.

Saint Justin, plus certainement encore, avait en mains le troisième évangile, de qui il tient sans doute la connaissance de plusieurs traits de la vie de Jésus propres à saint Luc, tels que l'annonciation, le recensement de Quirinius, et particulièrement la sueur de l'agonie qu'il mentionne d'après ce qu'il appelle les *Mémoires* écrits par les Apôtres et par les disciples des Apôtres. *Dial.*, 103, *P. G.*, t. VI, col. 717.

A la même époque, l'hérétique Marcion n'acceptait qu'un seul évangile, et, d'après les auteurs anciens, saint Irénée et Tertullien en particulier, dont il est assez facile de contrôler les dires, cet évangile était une édition mutilée de l'évangile de saint Luc.

C'est saint Irénée qui fournit la plus ancienne attribution explicite du troisième évangile à saint Luc. Dans sa notice sur les évangiles, il écrit : « Luc, disciple de Paul, déposa dans un livre l'évangile prêché par celui-ci. » *Cont. hær.*, III, I, 1, *P. G.*, t. VII, col. 845. Ailleurs, *op. cit.*, III, X, 1 et III, XIV, 1-3, il fait de Luc un disciple des apôtres, *sectator et discipulus apostolorum*, de qui il aurait appris ce qu'il rapporte dans son évangile.

Tertullien, *Adv. Marcionem*, l. IV, c. II, III, V, *P. L.*, t. II, col. 363-367, attribue aussi le troisième évangile à saint Luc, qu'il qualifie d'homme apostolique, dont saint Paul fut l'illuminateur, au point qu'on a coutume d'attribuer à l'Apôtre ce qui a été écrit par son disciple, comme on attribue à saint Pierre ce qu'a écrit saint Marc.

La notice du *Canon de Muratori* (texte et commentaire dans M. J. Lagrange, *Évangile selon S. Luc*, Paris, 1921, p. XII-XIII) attribue à saint Luc la qualité de médecin, mentionne en termes assez obscurs ses relations avec saint Paul, et ajoute qu'il a écrit d'après ce qu'il avait pu apprendre, car il n'avait pas vu le Christ dans la chair.

On peut se demander si ces affirmations concernant saint Luc et son évangile reproduisent une tradition plus ancienne, ou si elles ne seraient pas simplement le résultat d'une combinaison de données empruntées au troisième évangile lui-même, aux Actes des Apôtres et aux épîtres de saint Paul.

2° *L'auteur du troisième évangile.* — 1. *Données fournies par le Nouveau Testament.* — Le nom grec Λουκᾶς, abréviation probable de Λουκανός, *Lucanus*, ou peut-être, selon Ramsay, *Expositor*, déc. 1912, nom familier équivalent à Λούκιος, forme grecque de *Lucius*, désigne en effet, dans les Épîtres de saint Paul, un disciple de l'Apôtre, que celui-ci avait pour compagnon à Rome durant sa première captivité et qu'il nomme « le cher médecin », Col., IV, 14, qu'il mentionne avec d'autres disciples, Marc, Aristarque, Épaphras, Démas parmi ses coopérateurs, οἱ συνεργοί μου, Philem., 24. C'était un païen converti, car saint Paul, Col., IV, 12, l'oppose à d'autres disciples venus de la circoncision. D'après II Tim., IV, 10, Luc était encore auprès de l'Apôtre durant sa seconde captivité à Rome.

D'autre part, on sait qu'il y a dans les Actes des Apôtres une série de passages, relatifs aux voyages de saint Paul, où l'écrivain parle à la première personne du pluriel et par suite se donne comme un compagnon de saint Paul, témoin oculaire des faits qu'il raconte. Si l'on admet, avec la tradition ecclésiastique, que l'écrivain qui dit : *Nous* en ces différents passages est l'auteur même des Actes et par conséquent du troisième évangile (car nul ne conteste que les deux ouvrages aient le même auteur), on peut fixer avec plus de précision la carrière apostolique de saint Luc, du vivant de saint Paul.

C'est au cours du récit de la seconde mission de l'Apôtre, au passage de celui-ci à Troas, Act., XVI, 10, que le *nous* apparaît dans les Actes. L'écrivain suit saint Paul en Macédoine, où il prend part à la fondation de l'Église de Philippes. Act., XVI, 10-17. On peut supposer que Luc reste à Philippes, tandis que Paul continue son voyage, car le *nous* reparaît seulement lorsque, quelques années plus tard, à la fin de sa troisième mission, l'Apôtre repasse à Philippes. Act., XX, 6. Luc accompagne Paul dans son voyage jusqu'à Jérusalem. Act., XXI, 17-18. On ne peut dire s'il resta auprès de l'Apôtre pendant sa captivité à Césarée, mais il l'accompagna dans son voyage de prisonnier, de Césarée à Rome, et demeura auprès de lui durant une partie de sa captivité dans cette ville. On suppose qu'il quitta saint Paul avant la fin de ses deux ans de captivité, car le nom de Luc, qui figure dans les formules de salutation des épîtres aux Colossiens et à Philémon, est absent de l'épître aux Philippiens écrite de Rome après les deux précédentes.

Ce sont à coup sûr les données empruntées aux épîtres de saint Paul et aux Actes qui forment la base des notices sur saint Luc qu'on trouve chez les Pères de l'Église. Quelques-uns d'entre eux, tels que saint

Jérôme, *De viris illustr.*, 7, *P. L.*, t. xxiii, col. 619, ont même reconnu saint Luc dans le frère, « célèbre dans toutes les Églises à cause de l'Évangile », dont parle saint Paul, II Cor., viii, 18. Mais il s'agit ici d'un disciple connu par sa prédication de l'Évangile, et non point, comme l'a cru saint Jérôme, par la rédaction d'un évangile, et il n'est pas prouvé que ce passage de II Cor. fasse allusion à saint Luc.

Quoi qu'il en soit, puisqu'il n'est dit nulle part dans les épîtres de saint Paul que Luc, son compagnon, ait écrit un évangile, puisque d'ailleurs ni le troisième évangile, ni les Actes des Apôtres ne contiennent d'indication d'auteur, il faut bien que la tradition qui fait de saint Luc un évangéliste soit une tradition véritable, remontant à l'origine, bien que nous n'en ayons pas d'attestation écrite avant la fin du iie siècle, et non pas une simple hypothèse proposée par saint Irénée ou quelque autre, afin de donner un nom d'auteur à un livre demeuré anonyme.

En effet, si les Actes devaient être naturellement attribués à un disciple de saint Paul, on ne voit pas pourquoi, en l'absence de toute indication traditionnelle, l'attention se serait portée sur saint Luc plutôt que sur un autre. A tout le moins, ainsi que le fait remarquer le P. Lagrange, *op. cit.*, p. xi, il y aurait eu flottement, comme lorsqu'on se demandait qui avait écrit ou rédigé l'Épître aux Hébreux. D'ailleurs, note encore le P. Lagrange, le troisième évangile et les Actes, étant dédiés à Théophile, personnage d'un rang distingué, n'étaient point complètement anonymes, et c'est sans doute du cercle des amis de Théophile où le nom de Luc ne pouvait pas ne pas être connu, qu'il se répandit partout.

2. *Autres données traditionnelles sur saint Luc.* — La tradition ecclésiastique fournit quelques détails complémentaires sur la personne et l'œuvre de saint Luc.

D'après Eusèbe, *H. E.*, III, iv, *P. G.*, t. xx, col. 220, et saint Jérôme, *De vir. illust.*, 7, *P. L.*, t. xxiii, col. 610, saint Luc était originaire d'Antioche, ou du moins d'une famille d'Antioche, fait qui concorde avec la précision des renseignements que semble avoir possédé l'auteur des Actes sur les débuts du christianisme dans cette capitale de l'Orient.

Même indication d'origine dans les anciens prologues latins, dits monarchiens, publiés par Corssen, *Monarchianische Prologe* dans *Texte u. Unters.*, t. xv, fasc. 1, et dont un texte grec, probablement l'original, a été édité par von Soden, *N. T.*, i, 327. D'après ce même document, saint Luc, demeuré célibataire, suivit saint Paul jusqu'au martyre de l'Apôtre, et mourut lui-même en Béotie, à l'âge de quatre-vingt-quatre ans; il aurait rédigé son évangile en Achaïe, après que saint Matthieu et saint Marc eurent composé les leurs, l'un en Judée, l'autre en Italie, et se serait proposé par cet écrit de protéger les fidèles d'origine grecque contre les erreurs juives et hérétiques. Sur ces prologues et la valeur des renseignements qu'ils contiennent, cf. Zahn, *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig, 1913, t. i, p. 13-19, et Lagrange, *op. cit.*, p. xiii-xviii.

D'autres assertions émises au sujet de saint Luc par certains écrivains ecclésiastiques, par exemple celle qui fait de l'auteur du troisième évangile un des soixante-douze disciples, ou l'un des disciples d'Emmaüs, sont de simples conjectures sans fondement traditionnel, et sont même en opposition avec les données les moins contestables sur l'origine de saint Luc.

3° *Date de la composition du troisième évangile.* — Au sujet de la rédaction du troisième évangile, on vient de voir qu'une ancienne tradition, parfaitement acceptable, le fait composer en Grèce, mais, sur la date de sa composition, on ne trouve aucune donnée ferme, sinon qu'il fut rédigé après celui de saint Matthieu et celui de saint Marc. Comme il a été sûrement écrit avant les Actes des Apôtres, c'est la date attribuée à ce dernier livre qui détermine celle de la composition de l'évangile.

L'opinion la plus commune parmi les catholiques, supposant que saint Luc a écrit les Actes du vivant de saint Paul, la rédaction du troisième évangile devrait être *a fortiori* antérieure à 64, date du martyre de saint Paul. Une difficulté à ce sujet pour les critiques — de plus en plus nombreux aujourd'hui, même parmi les catholiques — qui admettent que saint Luc a connu et utilisé l'évangile de saint Marc, résulte de la notice de saint Irénée, qui semble dire que saint Marc n'a écrit son évangile qu'après la mort des apôtres Pierre et Paul. On a cherché (dom Chapman, Harnack) à donner du texte de saint Irénée une interprétation différente, mais on n'y peut arriver qu'en faisant une certaine violence au sens obvie de ce passage. Le P. Lagrange qui, dans son commentaire de saint Marc, 1re édit., Paris, 1911, avait cru devoir renvoyer la composition du second, et par conséquent du troisième évangile après la mort de saint Pierre pour se conformer au témoignage d'Irénée, a modifié son opinion dans son commentaire de saint Luc : plus frappé par la valeur des raisons qui militent en faveur de la rédaction des Actes du vivant de saint Paul, il incline maintenant à attribuer moins de force à l'assertion de saint Irénée, qui pourrait bien ne pas reposer sur une tradition authentique, mais être seulement le résultat d'une conjecture. Cf. Lagrange, *op. cit.* p. xxiv-xxvii.

La plupart des critiques non catholiques assignent au troisième évangile une date notablement plus tardive. On exposera et on discutera plus loin les raisons de critique interne sur lesquelles s'appuie principalement leur sentiment.

4° *L'origine du troisième évangile d'après la Commission biblique.* — L'enseignement catholique traditionnel sur l'origine du troisième évangile a été formulé officiellement dans une décision de la Commission biblique pontificale du 26 juin 1912 (à compléter par la décision du 12 juin 1923 relative aux Actes des Apôtres). En voici le résumé. Le médecin Luc, compagnon et coopérateur de saint Paul, est l'auteur du troisième évangile, dont font partie authentiquement les récits de l'enfance du Christ (Luc., i-ii) et le passage sur l'apparition de l'ange et la sueur du sang (Luc., xxii, 43, 44). Cet évangile a été composé après celui de saint Matthieu et celui de saint Marc. Mais aucune raison valable n'oblige à en différer la rédaction jusqu'après la ruine de Jérusalem, pas même la précision plus grande que semble avoir dans le troisième évangile la prophétie de Notre-Seigneur sur cet événement. On doit même affirmer que, le troisième évangile ayant été composé avant les Actes des Apôtres, et ce livre ayant été écrit à la fin de la captivité de saint Paul à Rome, cet évangile ne peut être postérieur à cette date. Saint Luc a écrit son évangile en s'appuyant principalement sur la prédication de saint Paul, mais en utilisant aussi d'autres sources, tant orales qu'écrites, et le soin qu'il a mis à s'informer auprès de témoins dignes de foi garantit la pleine valeur historique que l'Église a toujours attribué à cet évangile.

II. LE TROISIÈME ÉVANGILE ET LA CRITIQUE. — Ni sur l'authenticité du troisième évangile, ni sur sa date de composition, les conclusions de la majorité des critiques non catholiques ne sont conformes aux données traditionnelles que nous venons de résumer.

Si les plus conservateurs acceptent encore son attribution à saint Luc, ceux-là mêmes, pour la plupart, en placent la rédaction après la ruine de Jérusalem. Les

conclusions des critiques concernant la composition et le caractère du troisième évangile sont fondées, d'une part, sur les résultats de la critique interne du texte même de l'évangile : comparaison avec les autres évangiles, recherche des sources, détermination des caractéristiques doctrinales; d'autre part, puisque le troisième évangile et les Actes des Apôtres ont certainement le même auteur, sur les résultats de la critique historique appliquée à ce dernier livre.

1° *La critique interne et le troisième évangile.* — La majorité des critiques qui ont étudié les rapports des trois synoptiques adoptent dans ses grands lignes la théorie dite des deux sources : l'évangile de saint Matthieu et l'évangile de saint Luc auraient comme sources principales et communes l'évangile de saint Marc, ou une première forme de cet évangile, et un autre document composé principalement de paroles de Jésus (*Logia* ou source *Q*). On diffère sur l'origine des récits propres au troisième évangile. Pour les récits de l'enfance du Christ, contenus dans les deux premiers chapitres, les critiques non catholiques supposent, à peu près unanimement, qu'ils viennent d'une source spéciale, de caractère probablement judéo-chrétien, nettement légendaire, et à laquelle aurait été étrangère originairement l'idée de la conception surnaturelle de Jésus. Pour les autres parties du troisième évangile qui n'ont pas de parallèles dans les deux autres synoptiques, beaucoup de critiques supposent aussi une source spéciale, à laquelle ils attribuent également un caractère judéo-chrétien, tandis que certains cherchent de préférence dans la tradition orale l'origine de ces récits.

Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, trop souvent inspirées et dominées par une conception toute mécanique de l'activité littéraire de l'évangéliste, qui semblerait, à entendre certains critiques, n'avoir eu d'autre rôle que de souder le mieux possible les morceaux qu'il empruntait presque servilement à diverses sources, elles n'influent qu'indirectement sur la détermination de l'auteur et de la date de l'évangile. Elles impliquent seulement — et cela est d'ailleurs conforme à la tradition — que le troisième évangile est postérieur au second, et, comme la plupart des critiques assignent à l'évangile de saint Marc une date postérieure à 70, ils doivent reporter plus tard encore la composition de l'évangile de saint Luc.

Une date relativement tardive s'imposerait d'ailleurs, au dire de beaucoup de critiques, en raison de certains traits du troisième évangile. « Le troisième évangile suppose accomplie depuis quelque temps la ruine de Jérusalem; il laisse deviner la préoccupation d'expliquer comment la parousie tarde encore; du prologue il résulte que la génération apostolique appartient déjà au passé, sans que l'on puisse dire si ce passé est encore tout proche ou déjà lointain, la façon dont le rédacteur s'exprime portant plutôt à admettre un certain recul. » Loisy, *Évangiles synoptiques*, t. I, p. 172, 173.

De plus, s'il était prouvé, comme le supposent certains critiques (Keim, Holtzmann, Krenkel, Burkitt, dont l'opinion d'ailleurs est rejetée, pour ne citer que ceux-là, par Schürer, Harnack, Zahn, Wellhausen), que le troisième évangéliste avait lu Josèphe, il n'aurait pu écrire avant 95. — En ce qui concerne l'attribution à saint Luc du troisième évangile, beaucoup de critiques font ressortir enfin que cet évangile n'est pas paulinien, comme on devrait s'y attendre, s'il était l'œuvre d'un disciple de saint Paul. Il est moins paulinien que Marc, dit-on, et pas plus que Matthieu. « Il reflète l'esprit d'un christianisme déjà organisé, où l'impression des discussions et des tiraillements de l'âge apostolique s'était fort atténuée, et où, la rupture avec le judaïsme étant définitivement consommée, les divergences primitives s'étaient fondues pour constituer une doctrine et une société nouvelles, qui n'étaient plus ni la croyance juive, ni le judaïsme, mais quelque chose d'original, la foi au Christ et la religion de Jésus transplantées dans le monde païen, disons dans le genre humain. » Loisy, *op. cit.*, p. 173.

2° *L'origine du troisième évangile d'après les conclusions de la critique sur la composition des Actes des Apôtres.* — Ce sont surtout les positions adoptées par les critiques relativement aux Actes des Apôtres qui déterminent leurs conclusions au sujet du troisième évangile.

On sait que l'École de Tubingue avait vu dans les Actes un écrit tendancieux, où l'histoire était délibérément arrangée dans un esprit de conciliation, en vue de masquer les dissensions qui, d'après Baur, auraient divisé en deux partis opposés (pétrinien et paulinien) l'Église chrétienne à ses débuts. L'auteur d'un tel livre ne pouvait être un disciple de saint Paul, et on devait même reculer la composition de son œuvre presque jusqu'au milieu du IIe siècle.

Cette date, imposée par le système historique de l'École de Tubingue et par l'idée que les écrits attribués à saint Luc dépendaient de Marcion, a été jugée beaucoup trop tardive par les critiques même les moins conservateurs, quand la théorie de Baur sur les origines chrétiennes eut été abandonnée; c'est vers la fin du Ier siècle, ou le commencement du IIe, qu'on plaça la rédaction des Actes. Mais beaucoup de critiques continuèrent à en rejeter l'authenticité, en s'appuyant sur l'un des principaux arguments de Baur : l'idée que l'auteur des Actes donne du caractère de saint Paul, de son apostolat, de ses rapports avec les autres apôtres et de sa théologie est trop différente de ce que révèlent les épîtres pauliniennes, pour qu'on puisse attribuer ce livre à un disciple de l'Apôtre. Les recherches critiques se portèrent en même temps sur un autre problème, celui des sources des Actes. Elles aboutirent à des conclusions de détail très différentes, mais l'accord se fit presque unanimement sur un point: les Actes ne sont pas l'œuvre d'un disciple de saint Paul; mais, comme le rédacteur de ce livre a utilisé, entre autres sources, une sorte de journal de voyage écrit par saint Luc, et qu'il a reproduit ce document en lui laissant la forme personnelle, on a attribué à saint Luc l'ensemble de l'ouvrage, et naturellement aussi le troisième évangile, dont l'auteur est le même que celui des Actes. Plusieurs critiques (Spitta, Jungst) ont même cru retrouver parmi les sources des Actes la suite de certains documents déjà utilisés dans le troisième évangile.

Une réaction en faveur des idées traditionnelles sur l'origine du troisième évangile et des Actes fut marquée par la publication des travaux de A. Harnack. Un premier mémoire, *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, Leipzig, 1906, établissait d'abord, par une étude approfondie du vocabulaire et du style, que le journal de voyage, le reste des Actes et le troisième évangile ont un même auteur, puis montrait que les difficultés, d'ordre littéraire ou historique, soulevées par la critique contre l'attribution à un disciple de saint Paul des deux ouvrages dont saint Luc serait l'auteur d'après la tradition ecclésiastique, ne sont pas décisives, et que même certains indices tendent à faire reconnaître dans le rédacteur du troisième évangile et des Actes un médecin, tel qu'était saint Luc. Dans ses travaux ultérieurs : *Die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1908, et *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien*, Leipzig, 1911, Harnack fortifiait par de nouveaux arguments sa thèse de l'unité des Actes, puis, accentuant encore le retour aux vues traditionnelles, il

plaçait la rédaction des Actes à la fin des deux années de captivité passées par saint Paul à Rome, ce qui reporte la composition du troisième évangile à une date encore plus ancienne, vers l'an 60. Il faut remarquer, d'ailleurs, que ce retour de Harnack aux conclusions traditionnelles sur l'origine des deux écrits de saint Luc n'entraîne pas pour lui la reconnaissance de la valeur historique complète des Actes et du troisième évangile : les matériaux utilisés par Luc étaient, dit-il, en partie légendaires, et Luc, crédule de nature, était incapable de distinguer la légende de l'histoire.

L'autorité de Harnack ne réussit pas à rallier à la thèse traditionnelle sur l'origine du troisième évangile et des Actes la majorité des critiques. Ceux-ci continuèrent à porter leur effort sur la recherche des sources et la détermination des tendances, de l'esprit qui se révèlent dans ces livres.

Parmi les essais de solution les plus récents des problèmes que soulève la composition des Actes des Apôtres, il faut signaler une théorie nouvelle qui, formulée par le philologue Norden à la suite de ses études sur le discours de saint Paul à l'Aréopage et sur le prologue des Actes, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913, a été adoptée et développée par A. Loisy, et a servi de point de départ à son commentaire de ce livre, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920. Cette théorie a pour base la distinction entre l'auteur primitif qui avait dédié son livre à Théophile et n'était autre que saint Luc, et un rédacteur qui plus tard aurait remanié, mutilé et, M. Loisy ne craint pas de le dire, sciemment falsifié l'œuvre originale dans un but apologétique, en vue d'établir la thèse de l'identité fondamentale du christianisme et du judaïsme et de concilier à la religion nouvelle la sympathie des autorités romaines. Le même rédacteur aurait fait subir à l'évangile primitif de saint Luc un traitement analogue, et le travail de la critique doit être de retrouver, dans le texte actuel du troisième évangile aussi bien que des Actes, sous les surcharges et et les altérations, les lambeaux de l'ouvrage original, ouvrage qui serait d'autant plus précieux que, d'après Loisy, saint Luc avait tracé de la vie de Jésus et des débuts du christianisme un tableau aussi exact qu'on peut l'attendre d'un écrivain incapable sans doute de faire abstraction de sa foi chrétienne, mais du moins consciencieux et véridique. Sur la reconstitution possible de l'évangile primitif de saint Luc, en partant de l'hypothèse d'un remaniement ultérieur, cf. A. Loisy, *Les écrits de saint Luc*, dans *Revue d'hist. et litt. relig.* 1913, p. 364 sq, et *Les livres du Nouveau Testament*, Paris, 1923, p. 394 sq., Il est presque inutile de souligner que cette reconstitution repose sur des bases fortement subjectives, et que le critique enlève à saint Luc tout ce qui, d'après sa conception particulière de l'origine et de l'évolution du christianisme, ne pouvait se trouver dans une histoire authentique, et vraiment primitive, de Jésus.

III. LA COMPOSITION DU TROISIÈME ÉVANGILE D'APRÈS LES DONNÉES INTRINSÈQUES. — 1° Il faut d'abord examiner les *objections* que certains critiques tirent du contenu des écrits de saint Luc contre l'opinion traditionnelle relative à leur origine.

1. Les difficultés qu'on soulève contre l'attribution à saint Luc sont tirées du livre des Actes plutôt que du troisième évangile, de l'impossibilité prétendue d'attribuer à un disciple de saint Paul un portrait de l'Apôtre qui ne s'accorde pas avec sa physionomie, telle qu'elle ressort des épîtres authentiques, et une histoire des débuts du christianisme qui serait en contradiction sur plusieurs points importants avec ce que nous en savons par les lettres de saint Paul. Ce n'est pas ici le lieu de répondre à ces difficultés qui relèvent de la critique des Actes. Cf. sur ce point l'article ACTES DES APÔTRES, les études de Harnack citées plus haut, les travaux de Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, t. III, et *Valeur historique des Actes des Apôtres*, dans *Revue biblique*, 1915, p. 134-182, enfin, parmi les études les plus récentes, la contribution de C. W. Emmet, dans *The beginnings of Christianity*, Londres, 1922, part. I, vol. II, p. 265 sq. et le Commentaire de Jacquier sur les Actes, Paris, 1926.

En ce qui concerne le troisième évangile, les adversaires de l'authenticité allèguent qu'il n'a pas une note paulinienne assez accentuée pour pouvoir être l'œuvre d'un disciple de l'Apôtre. — Il est vrai que certaines thèses caractéristiques de la théologie paulinienne sont absentes du troisième évangile, mais cela n'a rien de surprenant. Tout d'abord saint Luc, en historien fidèle, a dû ne pas vouloir mettre dans la bouche de Jésus l'expression théologique et les développements que, par le travail de sa pensée personnelle, sous l'action de l'Esprit-Saint, saint Paul a donnés à l'enseignement du Sauveur : on comprend très bien, par exemple, que l'évangéliste, tout en signalant à diverses reprises le rôle et la nécessité de la foi, v, 20; VII, 50; VIII, 48; XVII, 19; XVIII, 42, n'ait pas formulé, sous sa forme spécifiquement paulinienne la théorie de la justification par la foi. D'autre part, saint Luc devait s'inspirer des besoins des lecteurs pour lesquels il écrivait, besoins qui n'étaient pas les mêmes que ceux des chrétiens à qui saint Paul avait adressé ses épîtres : ainsi, les rapports du christianisme avec la Loi juive n'intéressaient guère les fidèles venus de la gentilité pour qui fut écrit le troisième évangile, on ne saurait donc s'étonner que saint Luc n'ait rien dit des idées de saint Paul sur ce problème, et même n'ait pas insisté, comme l'a fait saint Matthieu, sur les déclarations de Jésus à ce sujet.

Le seul fait qu'on pourrait alléguer contre l'attribution à saint Luc du troisième évangile, ce serait une opposition réelle, si elle existait, entre la doctrine qui se dégage de cet évangile et celle de saint Paul. Or, non seulement cette opposition n'apparaît nullement, mais une thèse tout à fait paulinienne, comme celle de l'universalité du salut, offert à tous les croyants, quelle que soit son origine, est, comme on le verra plus loin, col. 997, une des idées fondamentales que l'auteur du troisième évangile a voulu mettre spécialement en lumière, et l'idée bien paulinienne aussi, de la rédemption accomplie par la mort du Christ est formulée tout au moins dans les paroles de l'institution de l'eucharistie, que saint Luc rapporte exactement dans les mêmes termes que saint Paul. De plus, le vocabulaire même du troisième évangile trahit une certaine influence de la langue théologique de saint Paul : on y retrouve certaines expressions caractéristiques qui ne figurent pas dans les deux autres synoptiques. Sur ce dernier point, voir plus loin, col. 995.

2. Quant à la date du troisième évangile, on rencontre, si on la reporte avant 70, de réelles difficultés.

a) Il n'y a pas lieu de s'arrêter beaucoup à celle qu'on tire du prologue même de l'évangile, d'après lequel, dit-on, il y aurait eu, avant l'œuvre de saint Luc, un développement déjà considérable de la littérature évangélique. Dans ce prologue, en effet, l'évangéliste se met dans le même groupe que ceux dont il signale les essais, non témoins oculaires des faits, mais auditeurs et disciples des témoins oculaires, et la façon même dont il indique l'objet de ces récits, « les faits accomplis *parmi nous* », I, 1, ne permet pas de supposer qu'il s'agisse de chrétiens de la seconde ou de la troisième génération.

b) L'objection qu'on tire des termes dans lesquels le troisième évangile énonce la prophétie du Sauveur sur la ruine de Jérusalem, XIX, 43, 44; XXI, 20, 24, est plus sérieuse. Quand on compare, en effet, le texte de saint Luc avec les passages parallèles des deux autres

synoptiques, Matth., xxiv, 15-22, et Marc., xiii, 14-19, on remarque que les expressions y sont beaucoup plus précises, évoquant nettement le siège de Jérusalem, la ruine de la ville et la dispersion des habitants, justement comme il arriva en 70. Cela ne suppose-t-il pas que l'auteur du troisième évangile a écrit après les événements ? — Pour un croyant, la difficulté n'est pas dans la précision même de la prophétie, car la science surnaturelle que nous reconnaissons à Jésus lui permettait d'annoncer l'avenir en termes clairs aussi bien que de l'envelopper d'un symbolisme obscur. Elle est dans le fait que cette précision ne se trouve que dans le texte du troisième évangile. Ce n'est point là évidemment une preuve décisive que cet évangile ait été écrit après la ruine de Jérusalem, mais on conçoit aisément que, si on n'a pas par ailleurs de sérieuses raisons d'en placer la composition avant 70, on soit incliné à adopter une date plus tardive. C'est ce qu'ont fait des critiques conservateurs (Zahn, Sanday, Plummer) et même des auteurs catholiques, comme Schanz, et le P. Lagrange jusqu'à son commentaire sur saint Luc. Comme il a été dit plus haut, dans ce dernier ouvrage le P. Lagrange, frappé, comme Harnack, des raisons qui militent en faveur de la composition des Actes des Apôtres du vivant de saint Paul, et estimant ces raisons plus puissantes que celles qu'on allègue pour reporter après 70 la rédaction du troisième évangile, déclare avoir modifié son premier sentiment, et attribue à cet évangile la date de 60 environ.

c) Quant à l'argument qu'ont tiré certains critiques des rapports prétendus du troisième évangile et des Actes avec les écrits de l'historien juif Josèphe pour en reporter la composition à la fin du Ier siècle, il n'y a pas lieu de l'examiner ici en détail, car c'est surtout à l'occasion de quelques passages des Actes que la question d'un emprunt à Josèphe peut se poser. Cf. Krenkel, *Josephus und Lukas*, Leipzig, 1894, et encore Burkitt, *The Gospel History and its transmission*, 1907. Il suffit de dire que les critiques indépendants les plus sérieux n'ont pas été convaincus par les arguments que l'on fait valoir en faveur de la dépendance de saint Luc, et que, en ce qui concerne l'évangile surtout, les divergences apparaissent plus nettement que les ressemblances. Cf. Lagrange, *op. cit.* p. xcii sq.

2° L'étude intrinsèque du troisième évangile ne fournit pas, à l'appui de la tradition qui lui donne saint Luc pour auteur, des *arguments positifs* capables d'entraîner la conviction. On peut noter cependant certains caractères, relever certains indices qui sont en parfaite harmonie avec les données traditionnelles, puisqu'ils inclinent du moins à penser, s'ils n'en fournissent pas à proprement parler la preuve, que l'auteur du troisième évangile était un grec d'origine, esprit cultivé, et même, plus précisément, un médecin et un disciple de saint Paul.

1. Le vocabulaire et le style du troisième évangile révèlent un écrivain dont le grec était la langue d'origine. Un sémite n'aurait pas écrit la période, d'une forme toute classique, par laquelle s'ouvre l'évangile. Il est vrai que, dans le corps de l'ouvrage, se rencontrent nombre de sémitismes. Cela peut tenir aux sources sémitiques dont l'auteur s'est servi, en particulier dans les discours, à la forme araméenne originale qui s'était conservée dans la catéchèse apostolique, mais peut-être aussi, en plusieurs endroits, à ce que, très familier avec la Bible grecque des Septante, il en a imité le style et lui a délibérément emprunté certaines expressions et tournures. Lagrange, *op. cit.*, p. xcv-cx.

2. Le grec du troisième évangile est, d'autre part, un grec beaucoup plus correct et plus clair que celui des deux autres synoptiques, un grec vraiment littéraire, avec une tendance à l'atticisme, bien que l'auteur n'ait rien d'un puriste. Langue et style révèlent un écrivain de culture classique. Sa manière de composer rappelle aussi celle des historiens grecs, de Polybe en particulier; dans le choix des matériaux qu'il emploie, et dans leur mise en œuvre se révèle un souci d'art, de mesure et d'harmonie qui suppose une culture littéraire assez raffinée, et qui s'accorde bien avec la profession médicale qui était celle de saint Luc.

3. On est allé plus loin, et on a cherché à établir que certaines particularités d'idées et de vocabulaire, dans le troisième évangile et les Actes, trahissent la main d'un médecin. La thèse, poussée à fond dans l'ouvrage de Hobart, *The medical language of St. Luke*, Dublin, 1882, a été reprise et fortifiée en particulier par Harnack, *Lukas der Arzt*, Anhang i, p. 122-137. Par contre, d'autres critiques, et récemment encore M. Cadbury, *The style and literary method of Luke*, Cambridge, É.-U., 1920, ont contesté la valeur probante de cette démonstration. — Il est sûr que les 400 mots relevés par Hobart dans les écrits des médecins grecs, et qui sont en même temps particuliers à saint Luc ou, du moins, plus fréquemment employés par lui que par les autres écrivains du Nouveau Testament, ne sont pas tous caractéristiques, et Cadbury a pu constater dans les écrits de Lucien une proportion au moins égale de termes employés aussi par les médecins grecs. Il reste néanmoins que la proportion des termes médicaux plutôt techniques est assez frappante dans le troisième évangile et les Actes, et que, de plus, ainsi que Harnack surtout l'a mis en lumière, les traits médicaux sont spécialement accentués dans certains récits dont l'auteur a été témoin oculaire. Si ces observations ne constituent pas une preuve véritable que l'auteur du troisième évangile était un médecin, on est au moins en droit d'y trouver un *confirmatur* à l'appui de l'attribution traditionnelle de cet évangile au médecin Luc.

4. C'est à un *confirmatur* du même genre qu'aboutit la comparaison entre les écrits attribués à saint Luc et les épîtres de saint Paul. Au point de vue doctrinal, on a déjà fait remarquer que le paulinisme n'en est pas assez accentué pour qu'on en puisse tirer une preuve positive en faveur de leur attribution à un disciple de saint Paul. La comparaison du vocabulaire est plus instructive, elle révèle que, de tous les évangiles, c'est le troisième dont le vocabulaire ressemble le plus au vocabulaire de saint Paul, et que, par exemple, 175 mots ne se trouvent que dans Luc et Paul, dont plusieurs sont des termes assez caractéristiques, comme πιστός, πιστεύειν, χάρις. L'objection contre la portée de ces remarques que M. Cadbury tire d'une comparaison entre les écrits de saint Luc et le second livre des Macchabées, où l'on trouve aussi une forte proportion de termes communs qui ne figurent pas ailleurs dans la Bible grecque, n'est pas décisive, car ces termes ne sont pas caractéristiques, et leur emploi commun s'explique suffisamment par le fait que l'auteur de II Macch. écrit comme saint Luc un grec choisi. Tandis qu'entre la langue de saint Luc et celle de saint Paul, il y a, le P. Lagrange n'hésite pas à le dire, un véritable air de famille, qui s'explique au mieux, si l'auteur du troisième évangile et des Actes a été un compagnon d'apostolat de saint Paul. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir les rapprochements relevés par le commentateur, *op. cit.*, p. cl, entre certains passages de l'évangile et les épîtres pauliniennes, surtout Luc., viii, 12 et I Cor., i, 21; Luc., x, 8 et I Cor., x, 27; Luc., xi, 41 et Tit. i, 15; Luc., xii, 42 et I Cor., iv, 2, etc.

3° L'étude des *sources* du troisième évangile et de la façon dont l'auteur les a utilisées est une ques-

tion de critique littéraire qu'il n'y a pas lieu de traiter ici en détail. On ne peut cependant la passer sous silence, car, de la nature des documents dont disposait saint Luc et de la méthode qu'il a suivie dans leur utilisation dépend en grande partie la valeur qu'on est en droit d'attribuer, d'un point de vue purement scientifique, et en faisant abstraction de l'inspiration, aux renseignements d'ordre historique ou doctrinal que fournit le troisième évangile.

Le prologue même de l'évangile suffit à établir que saint Luc a connu et sans doute utilisé des écrits relatifs à la vie de Jésus. La comparaison détaillée du troisième évangile avec le second, telle par exemple que l'a conduite le P. Lagrange dans son commentaire (les résultats de cette enquête sont résumés dans l'introduction, *op. cit.*, p. XLIX-LXIX), établit que saint Luc a connu l'évangile de saint Marc, qu'il lui a emprunté les grandes lignes de son œuvre, et souvent l'expression elle-même.

Pour les discours, où la parenté est plus grande entre le premier et le troisième évangile, il ne semble pas possible d'expliquer cette parenté en supposant que saint Luc avait entre les mains notre premier évangile actuel, et il est malaisé de trouver une solution entièrement satisfaisante du problème de la relation entre Matthieu et Luc. La théorie un peu simpliste des deux sources, telle qu'elle a été acceptée pendant un certain temps par la majorité des critiques, apparaît de plus en plus insuffisante, indépendamment même de son désaccord avec la tradition ecclésiastique sur l'ordre de composition des synoptiques. Le P. Lagrange, pour sa part, incline à croire que saint Luc aurait eu entre les mains tout au moins des extraits en grec du premier évangile, comprenant les discours dans leur ordre actuel. On ne saurait dire non plus avec certitude si saint Luc a puisé dans une ou plusieurs sources écrites ou s'il tient simplement de traditions orales les récits et discours qui lui sont propres.

Il faut certainement faire une large part dans ses informations à la tradition orale, car le prologue même de l'évangile indique qu'il prit soin de consulter les premiers témoins des faits que l'auteur devait raconter. Parmi ces témoins dont il a pu obtenir des renseignements particuliers, il faut mentionner, après saint Paul, d'abord les apôtres avec qui saint Luc fut en relations, et, parmi eux, spécialement saint Jean (on a remarqué que cet apôtre est plus souvent mentionné dans le troisième évangile, et que l'évangile de saint Jean est en rapport plus étroit avec celui de saint Luc qu'avec les deux autres synoptiques, cf. Cladder, *Unsere Evangelien*, Fribourg, 1918, p. 179-188), mais aussi sans doute les femmes de l'entourage de Jésus à qui saint Luc a fait une plus grande place que les autres évangélistes, par exemple Jeanne, femme de Chuza, procureur d'Hérode, VIII, 2, et surtout Marie, mère de Jésus, qui doit être tenue pour la source principale, tout au moins indirecte, du récit de l'enfance du Sauveur par quiconque admet la pleine historicité de ce récit.

Quoi qu'il en soit du détail des sources utilisées par saint Luc, la comparaison avec le second évangile permet de se rendre compte de sa méthode historique et de la façon dont il s'est servi des documents à sa disposition. S'il prend Marc pour guide, nulle part il ne le suit servilement, mais il s'en inspire avec indépendance, modifiant le style, choisissant les traits, émondant les détails, tout en gardant l'essentiel, avec un souci d'art qui donne à son œuvre une physionomie propre, et en fait un évangile vraiment grec. Mais cette liberté avec laquelle saint Luc traite ses sources et dispose les matériaux de son récit n'empêche pas qu'il en reproduise fidèlement le fond, et les fasse entrer dans son œuvre sans altérations substantielles. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. XLVIII-XCII.

IV. LE TROISIÈME ÉVANGILE ET LA CRITIQUE TEXTUELLE. — Plus qu'aucun des évangiles, le troisième pose un certain nombre de problèmes de critique textuelle que le théologien ne peut ignorer.

1° *Remarques générales.* — Il convient de signaler tout au moins l'hypothèse formulée par Blass à la suite de l'étude des témoins de ce qu'on nomme le *texte occidental* des Actes des Apôtres et du troisième évangile.

Cette forme du texte représentée principalement, on le sait, par le codex *D* et d'anciennes versions latines et syriaques, présente une proportion anormale de leçons remarquablement divergentes, dans les Actes des Apôtres surtout, et un peu aussi dans le troisième évangile, ce qui a conduit Blass à supposer que saint Luc aurait donné deux éditions successives de ses ouvrages. Il aurait écrit l'évangile à Antioche, puis en aurait publié à Rome une édition revisée; les Actes, par contre, auraient été écrits d'abord à Rome, et une seconde édition plus correcte, plus châtiée aurait été publiée ensuite à Antioche. Le texte occidental représenterait dans l'un et l'autre cas l'édition romaine, c'est-à-dire pour les Actes la forme primitive, et pour l'évangile la forme revisée. — L'hypothèse de Blass a rencontré quelque faveur en ce qui concerne les Actes, certaines variantes du texte occidental de ce livre étant particulièrement caractéristiques. Mais, pour l'évangile, on s'accorde généralement à la rejeter, et à n'attribuer aucune réalité à la prétendue recension romaine reconstituée par Blass : *Evangelium secundum Lucam, secundum formam quæ videtur romanam*, Leipzig, 1897. On a très bien montré que, s'il fallait admettre une double édition pour le troisième évangile, il y aurait à peu près autant de motifs pour faire la même supposition en ce qui concerne les deux autres synoptiques. Cf. *Revue biblique*, 1899, p. 168 sq.

2° *Authenticité de Luc., XXII, 43, 44.* — Ces versets propres au troisième évangile, qui rapportent la sueur de sang et l'intervention de l'ange consolateur dans l'agonie de Jésus à Gethsémani, sont considérés par certains critiques comme d'une authenticité au moins douteuse. Pour les catholiques, la question d'inspiration et d'authenticité au sens juridique est tranchée par le décret du concile de Trente sur l'authenticité de la Vulgate, car si ces versets n'ont pas été expressément désignés comme une des parties du texte biblique déclarées authentiques, il n'est pas douteux que, dans l'intention du concile, ils ne fussent visés. Quant à la question d'ordre littéraire de savoir si ces versets appartenaient au texte original de saint Luc, elle reste libre, mais doit, semble-t-il, être tranchée dans le sens de l'affirmative. Il est vrai que ces deux versets manquent dans quelques-uns des mss. grecs les plus importants, l'*Alexandrinus* et le *Vaticanus* en particulier, ainsi que dans un manuscrit latin, dans la version syriaque-sinaïtique, et quelques autres témoins moins notables; tandis que, dans quelques autres, ils sont indiqués comme douteux, et que certains Pères, tels saint Hilaire et saint Jérôme, signalent des hésitations de la tradition à leur sujet. Mais, d'autre part, on trouve des allusions à la sueur de sang chez les Pères grecs dès le IIe siècle, en particulier dans saint Justin et saint Irénée, ce qui obligerait tout au moins à attribuer une date très ancienne à l'insertion de ces versets dans le texte du troisième évangile. Il paraît plus facile d'en expliquer la suppression à une époque comme le IVe siècle, où certains hérétiques ont pu faire état de ce passage, contre la divinité du Christ, que d'en expliquer l'insertion : on a même, pour appuyer l'hypothèse de la suppression intentionnelle, une indication positive de saint Épiphane. Pour plus de détails, cf. article AGONIE DU CHRIST, t. I, col. 615-619, et *Diction. de la Bible*, article *Luc*, t. IV, col. 386-391.

3° *L'institution de l'Eucharistie, Luc., XXII, 19 b, 20.* — Le texte ordinaire se présente dans la forme suivante :

15. Et il leur dit : J'ai grandement désiré de manger cette Pâque avec vous avant de souffrir. 16. Car je vous dis que je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu. 17. Et, ayant pris une coupe et rendu grâces, il dit : Prenez cela et partagez entre vous. Car je vous dis que désormais je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'au moment où le règne de Dieu sera venu. 19. Et, ayant pris du pain et rendu grâces, il le rompit et le leur donna, disant : Ceci est mon corps, donné pour vous; faites ceci en mémoire de moi. 20. Et la coupe, de la même manière après le repas, disant : « Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang, répandu pour vous. » XXII, 15-20.

La mention de deux coupes, alors que dans les deux autres synoptiques il n'y en a qu'une, est sans doute la cause des divergences avec lesquelles ce passage se présente dans la tradition manuscrite. Un certain nombre de mss. latins, ainsi que le codex *D*, ont supprimé les versets 19 *b* et 20. Les versions syriaques : Syr. curetonienne, Syr. sinaïtique, Peschitto présentent aussi des textes différents, avec suppressions et transpositions. Westcott-Hort estime que 19 *b*, 20 ne faisaient pas partie du texte original, mais surtout pour des raisons exégétiques, qui ne découlent pas des principes de la critique textuelle. Il n'y a pas lieu d'insister ici sur ce problème qui a été traité avec toute l'ampleur désirable dans l'article EUCHARISTIE DANS LA STE ÉCRITURE, t. V, col. 1063-1077.

4° *L'attribution du Magnificat.* — Le texte actuellement reçu du troisième évangile place le *Magnificat* dans la bouche de la Vierge Marie. Le cantique est introduit, Luc., I, 46, par les mots : « Et Marie dit ». Cette leçon est attestée par tous les mss. grecs et toutes les versions, sauf trois mss. latins de la Vulgate antéhiéronymienne qui ont : « Et Élisabeth dit »; elle est donc critiquement certaine. Cependant le fait que le *Magnificat* est attribué à Élisabeth par saint Nicétas, évêque de Rémésiana en Dacie, vers 400, qu'il devait l'être aussi dans certains mss grecs auxquels Origène fait allusion, bien que lui-même se prononce pour la leçon ordinaire, ont été allégués par A. Loisy d'abord, *Rev. d'hist. et litt. relig.*, 1897, p. 424 sq., et *Évangiles synoptiques*, t. I, p. 302-306, puis par A. Harnack, *Sitzungsberichte der kön. preussisch. Akademie der Wiss. zu Berlin*, 1900, et d'autres critiques, pour contester l'attribution du cantique à Marie dans le texte original de saint Luc.

D'après ces critiques, la leçon primitive aurait été probablement : « Et elle dit », sans indication du sujet du verbe. La diversité des leçons viendrait de ce que l'on a suppléé dans certains manuscrits le nom d'Élisabeth, dans d'autres celui de Marie, le succès de cette dernière leçon s'expliquerait par la dévotion croissante à la Vierge. Ces mêmes critiques font valoir de plus que, si le *Magnificat* avait été placé par l'évangéliste dans la bouche de Marie, il devrait y avoir au ℣. 56 : « Elle resta avec Élisabeth environ trois mois », tandis qu'il y a : « Marie resta avec elle... »; ils s'appuient surtout sur la ressemblance indéniable du *Magnificat* avec le cantique d'Anne, femme de Samuel, dont la situation rappelle celle d'Élisabeth plutôt que celle de Marie. A cet argument de convenance il est facile de répondre par des arguments de convenance au moins aussi forts en faveur de l'attribution à Marie. Il serait contraire à toute vraisemblance littéraire qu'Élisabeth, après avoir glorifié Marie sous l'inspiration de l'Esprit-Saint « se mette ensuite au premier plan de la scène et s'absorbe dans l'œuvre que Dieu a faite en elle, comme si c'était l'œuvre par excellence et le salut promis », Lagrange, *op. cit.*, p. 45; ce n'est plus Élisabeth et l'enfant qu'elle a miraculeusement conçu qui doivent être le centre du tableau, mais Marie, la mère du Messie, dont le silence dès lors ne serait guère explicable. Sur toute cette question, cf. *Rev. biblique*, 1897, p. 282-288; 1898, p. 74-77; 1901, p. 631; Lepin, *Le Magnificat doit-il être attribué à Marie ou à Élisabeth ?* dans *L'Université catholique*, 1902; Ladeuze, *De l'origine du Magnificat*, dans *Revue d'hist. eccl.*, 1903, p. 623-644.

II. CARACTÉRISTIQUES DOCTRINALES DU TROISIÈME ÉVANGILE. — I. Préliminaires. — II. Christologie. — III. Sotériologie.

I. PRÉLIMINAIRES. — 1° *But et idée centrale du troisième évangile.* — 1. *Destinataires de l'évangile.* — Il n'est pas douteux que saint Luc ait écrit pour des chrétiens convertis du paganisme et non pour des Juifs d'origine. Cela ressort, entre autres preuves, de l'insistance avec laquelle il montre le salut accessible à toutes les nations, de l'omission dans le troisième évangile de ce qui était spécifiquement palestinien ou juif, comme aussi de certains traits ou de certaines paroles de Jésus qui auraient pu étonner des chrétiens venus de la gentilité. Luc omet, par exemple, la défense aux apôtres d'aller dans les chemins des nations, Matth., X, 5; la parole à la Chananéenne : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël », Matth., XV, 24; l'opinion sur Jésus de ses parents, Marc., III, 21, et des gens de Nazareth, Marc., VI, 3, etc. Il prend soin ordinairement de substituer aux mots hébreux leur équivalent grec, par exemple διδάσκαλε ou ἐπιστάτα au lieu de ῥαββεί, Le nombre est relativement petit des citations de l'Ancien Testament, toutes empruntées aux Septante, une importance moindre est attribuée à la réalisation dans la vie de Jésus des prophéties de l'Ancien Testament.

L'« excellent Théophile », auquel l'évangile, comme aussi les Actes des Apôtres, est dédié, et en qui il faut voir non une simple personnification du chrétien idéal, car l'épithète honorifique accolée à son nom ne conviendrait guère dans ce cas, mais un personnage réel, devait donc être un chrétien ou tout au moins un catéchumène (opinion de Zahn, qui pense que Théophile aurait été baptisé entre la rédaction de l'évangile et celle des Actes), converti du paganisme, occupant un rang social élevé. C'est peut-être à l'instigation de ce Théophile que saint Luc a entrepris la composition de son évangile, mais derrière lui il visait, bien entendu, d'autres lecteurs, venus également de la gentilité plutôt que Juifs d'origine.

2. *But didactique de l'évangile.* — Saint Luc a précisé le but de son ouvrage dans le prologue de l'évangile, I, 1-4 : « Comme plusieurs ont entrepris de composer un récit des choses qui se sont accomplies parmi nous, d'après ce que nous ont transmis ceux qui ont été, depuis le commencement, témoins oculaires et ministres de la parole, j'ai trouvé bon, moi aussi, m'étant informé soigneusement de tout depuis l'origine, de te l'écrire avec ordre, excellent Théophile, afin que tu saches bien la solidité de l'enseignement que tu as reçu. »

Il ressort de ce texte que saint Luc a voulu faire véritablement œuvre d'historien, en composant un récit de la vie de Jésus plus complet et mieux ordonné que ceux qui avaient été rédigés jusqu'alors, récit autorisé parce qu'appuyé sur des informations puisées à bonne source, et par là même capable de fortifier la foi de Théophile et des autres lecteurs. Car l'évangéliste n'a pas des préoccupations purement littéraires et artistiques, son but principal est l'enseignement et l'édification : il vise à compléter et à fortifier la catéchèse courante et son évangile ne sera lui-même qu'une catéchèse plus développée et mieux ordonnée.

A cette intention didactique et, en un sens très vrai,

apologétique, ne se joint pas, semble-t-il, dans l'œuvre de saint Luc, d'intention polémique. Son évangile n'est pas dirigé contre les Juifs, ni contre les judaïsants : l'antijudaïsme y est beaucoup moins marqué que dans l'évangile de saint Matthieu. Il n'est point du tout, non plus, comme l'avaient soutenu les premiers critiques de l'École de Tubingue, une apologie de l'évangile paulinien contre les Douze : on remarque plutôt aujourd'hui le jour favorable sous lequel il présente les premiers apôtres, passant sous silence certains faits ou certaines paroles moins à leur honneur, que saint Marc n'a pas craint de rapporter.

Quant à l'intention que A. Loisy attribue, non à saint Luc, mais au rédacteur, qui aurait remanié son œuvre, de concilier au christianisme la faveur des autorités romaines, elle n'apparaît pas de façon très marquée dans le troisième évangile. Tout au plus peut-on y signaler une tendance plus accentuée que dans les autres évangiles à rejeter sur les Juifs, plutôt que sur Pilate, la responsabilité principale de la mort de Jésus, cf. xxiii, 26, où l'on pourrait croire à première vue que ce sont des Juifs, non des Romains, qui mènent Jésus au supplice, mais, en fait, saint Luc nomme plus loin les soldats romains et le centurion, et c'est moins sans doute à l'intention des autorités romaines qu'en vue de lecteurs appartenant au milieu gréco-romain, et dans un but d'apologie, que saint Luc a mis plus en lumière la triple déclaration faite par le gouverneur romain de l'innocence de Jésus.

3. *Idée centrale.* — Le troisième évangile, aussi bien que les deux autres synoptiques, se présente comme une histoire, une biographie de Jésus, non comme une thèse.

Il est facile de se rendre compte cependant qu'il est dominé par une idée centrale, et que tout, faits et discours, y est disposé de façon à présenter Jésus comme le Sauveur de l'humanité. L'Évangile, dans saint Luc, plus encore que dans saint Matthieu et saint Marc, c'est la bonne nouvelle du salut. L'enseignement du Christ, c'est la prédication du salut, offert à tous, mais plus spécialement aux pécheurs : « Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu. » Luc, xix, 10. Ce salut a été mérité par la mort du Christ, qui en était la condition nécessaire, selon les Écritures, Luc., xxiv, 26, 45-48, et la résurrection du Sauveur est le gage de l'efficacité de sa mort rédemptrice : le salut, le pardon des péchés, proposé à tous par la prédication apostolique, sera acquis à ceux qui s'y prépareront par la pénitence. La même idée dominera d'ailleurs le livre des Actes, qui, suite du troisième évangile, n'est au fond que l'histoire de la marche progressive et victorieuse du message du salut, de Jérusalem par la Judée et la Samarie jusqu'aux extrémités du monde, selon le programme même tracé par le Christ ressuscité. Luc., xxiv, 18, 49.

2° *Plan et méthode historique de saint Luc.* — Le plan général du troisième évangile était déterminé par les faits eux-mêmes dont il devait donner le récit, et par la façon dont ils étaient groupés déjà dans la catéchèse orale, qui est à la base de l'œuvre de saint Luc, aussi bien que des deux autres synoptiques.

Cette catéchèse, qui débutait par le récit du baptême du Sauveur, divisait la matière évangélique en quatre parties : la prédication en Galilée, le voyage à Jérusalem, la prédication hiérosolymitaine, la Passion et la Résurrection. Cf. Levêque, *Nos quatre évangiles*, Paris, 1919. Saint Luc, en historien qui veut reprendre les choses dès l'origine, ajoute, en manière d'introduction, où l'on voit se lever l'aurore du salut, les récits de l'enfance, i-ii, puis, ayant pris soin de dater, par des références précises à l'histoire générale, l'instant solennel qui marque le début de la prédication de l'Évangile, iii, 1, 2, il suit dans l'ensemble la marche adoptée par ses devanciers, en particulier par saint Marc. Mais, ce qui lui est particulier, c'est le développement qu'il donne à la troisième section du cadre traditionnel. Tandis que, dans le premier et le second évangiles, la marche vers Jérusalem est racontée très rapidement, elle comprend dans le troisième évangile les c. ix, 51-xix, 28. Saint Luc a réuni dans cette section, avec des récits et des discours qui ont leurs parallèles dans des parties différentes des deux autres synoptiques, le plus grand nombre des récits et paraboles qu'il a en propre. Il faut noter aussi que, dans les récits relatifs à la résurrection, il ne rapporte que les événements qui ont pour théâtre Jérusalem et ses environs immédiats, et ne fait nulle mention des apparitions qui eurent lieu en Galilée.

Les particularités de ce plan général, comme celles que présente l'arrangement des éléments du récit dans le cadre d'ensemble, s'expliquent par la méthode historique de saint Luc. S'il s'est spécialement préoccupé de la bonne ordonnance du récit, selon qu'il est dit dans le prologue de l'évangile, ce n'est point qu'il ait entendu suivre toujours et rigoureusement l'ordre chronologique, ni qu'il se soit proposé de dire tout ce qu'il savait. S'il répartit en divers points de son évangile des récits et des paroles qui sont groupés dans l'évangile de saint Matthieu, c'est parfois sans doute pour les remettre à leur place chronologique, mais souvent aussi pour de tout autres motifs, et l'on voit, par le vague des indications chronologiques et géographiques qui introduisent beaucoup de faits et de discours rapportés par saint Luc, cf. ix, 57; xi, 1, 37; xii, 54; xiv, 25, etc., qu'il se souciait assez peu, dans le détail de la narration, des précisions de temps et de lieu.

Il semble bien que, dans le choix et la disposition des matériaux de son récit, il ait été guidé surtout par sa conception particulière de l'Évangile, par l'idée du salut et de son développement géographique. Jérusalem, où, par la mort du Christ, s'est consommée la rédemption, est au centre de l'œuvre de saint Luc. « L'Évangile lui est apparu comme un phénomène qui s'est d'abord montré en Galilée, et s'est dirigé ensuite à travers la Samarie vers Jérusalem où il brilla dans toute sa splendeur. » V. Rose, *Évangile selon S. Luc*, Paris, 1904, p. xiii. Dans les Actes, on trouvera le mouvement contraire, Jérusalem y étant le point de départ de la prédication apostolique : « Saint Luc y montre comment le christianisme, le message du salut, parti de Jérusalem, s'est répandu dans la Samarie et la Judée, puis dans tout l'empire romain, les Apôtres ayant exécuté à la lettre le programme que leur maître leur avait tracé. » V. Rose, *loc. cit.*, p. xiv.

C'est ce point de vue spécial où s'est placé saint Luc pour envisager l'histoire de Jésus, qui explique le mieux, semble-t-il, les omissions, les raccourcis de sa narration, et certains effets de perspective qui paraissent d'abord un peu déconcertants, par exemple, l'exclusion des apparitions du Christ ressuscité en Galilée, et la concentration apparente en une journée des événements qui ont rempli l'intervalle entre la Résurrection et l'Ascension.

En même temps que de la progression géographique de l'Évangile, saint Luc semble s'être préoccupé plus que saint Matthieu et saint Marc du développement psychologique : il note avec plus de précision l'opposition et la haine croissant peu à peu chez les chefs du peuple, tandis que progressent d'autre part dans les masses l'enthousiasme et la foi à l'Évangile. On a remarqué, à propos des Actes des Apôtres, que cette marche en avant de l'Évangile y a quelque chose d'irrésistible, Harnack dit même, non sans quelque exagération, de triomphal : dans le troisième évangile, c'est la même progression régulière, quoique moins

nettement soulignée et avec un accent de joie moins marqué que dans les Actes. Et ce souci du développement psychologique n'a pas sans doute été sans influence sur l'ordonnance du récit de saint Luc.

Faut-il attribuer certaines modifications apportées par saint Luc au texte parallèle du second évangile, certaines particularités dans la présentation des faits, à des préoccupations étrangères à l'histoire et qu'on pourrait qualifier de théologiques ? Certains critiques l'ont pensé, et notamment A. Loisy, qui découvre déjà en certaines pages du troisième évangile l'emploi du symbolisme, de l'allégorie, dont selon lui devait user plus tard avec une liberté souveraine l'auteur de l'évangile johannique. Dans le développement de la tradition évangélique, l'œuvre de saint Luc marquerait ainsi comme une étape intermédiaire entre les récits de saint Marc, plus proches de la réalité historique, et le poème théologique que serait le quatrième évangile. — Il faut certes reconnaître en saint Luc une tendance à généraliser, à élargir la portée d'un fait ou d'une parole en les dégageant des circonstances concrètes qui en limitent la signification directe, une tendance aussi à interpréter les événements pour en souligner la portée providentielle et y faire saisir l'action des puissances surnaturelles (cf. par exemple, le rôle attribué à Satan, IV, 13; XXII, 3, 53); il obéit en cela à une préoccupation que l'on peut, si l'on veut, appeler théologique. Il n'est même pas impossible qu'il ait attribué à certains faits une signification typique, qui a pu le conduire, pour les mettre plus en évidence, à sacrifier au besoin la chronologie. C'est ainsi qu'il a pu voir, dans le texte d'Isaïe lu par Jésus à la synagogue de Nazareth, le programme même de l'action bienfaisante du Sauveur, telle qu'il entendait la présenter en son évangile, et, dans l'attitude réciproque des habitants de Nazareth et de Jésus un symbole de la mauvaise volonté opposée par les Juifs, pris dans leur ensemble, à la prédication de l'Évangile, et de l'accession des Gentils au salut vainement offert à Israël, Luc., IV, 16-30; on s'expliquerait dans cette hypothèse qu'il ait voulu mettre au début du ministère de Jésus l'épisode de Nazareth, qui, en réalité, semble n'avoir eu lieu qu'un peu plus tard, Marc., VI, 1-6; Matth., XIII, 53-58, et qu'il ait peut-être réuni, en un seul récit deux visites distinctes du Sauveur à ses concitoyens.

Mais ce n'est pas une raison pour dire avec A. Loisy, *op. cit.*, t. I, p. 839 sq., que le récit de saint Luc est une fiction créée de toutes pièces par une élaboration allégorique du récit de saint Marc, Lagrange, *op. cit.*, p. 146-147. On va voir par l'exposé des caractéristiques doctrinales du troisième évangile, que la physionomie du Christ non plus que son enseignement n'y apparaissent pas sensiblement autres que dans saint Matthieu et dans saint Marc, et qu'on n'y constate pas, par rapport au second évangile en particulier, cette *avance théologique* qui est un des postulats de la théorie évolutionniste des origines chrétiennes.

II. CHRISTOLOGIE. — 1° *La physionomie du Christ.* — Si on considère la figure du Christ, telle qu'elle se dégage du troisième évangile pris dans son ensemble, et qu'on la compare avec le portrait tracé par saint Marc, qui est, au dire de la plupart des critiques libéraux, celui qui s'écarte le moins de la vérité historique, tous les traits essentiels apparaissent les mêmes, et on n'y reconnaît pas de traces bien sensibles de cette idéalisation qu'on prête à saint Luc ou à la tradition dont il s'inspire.

Si Luc omet certains détails rapportés dans le second évangile, qui sembleraient au premier abord diminuer quelque peu la figure de Jésus, on a vu plus haut que ce peut être parfois par un certain « opportunisme » (Lagrange, *op. cit.*, p. CXL), en considération des destinataires particuliers de son évangile, qui auraient pu en être étonnés ou même choqués. D'autres nuances s'expliquent sans doute par des raisons esthétiques, plutôt que théologiques : l'artiste qu'était saint Luc a dû vouloir atténuer certaines rudesses de saint Marc. Comme le dit très bien le P. Lagrange, *op. cit.*, p. LXI, « les récits de Marc sont comme des terres cuites, frémissantes de vie, belles malgré quelques bavures; Luc les a copiées en marbre blanc : les traits sont plus réguliers, mais moins expressifs, la physionomie moins animée, mais, ce qu'il faut admirer le plus, c'est que Luc n'a pas manqué la ressemblance. »

On ne peut dire que saint Luc ait accentué de façon notable le côté surnaturel de la physionomie de Jésus. Dans les récits de guérisons qu'il a en commun avec saint Marc, l'élément miraculeux ne paraît nulle part systématiquement grossi. Il est vrai que le troisième évangile raconte six miracles qui ne figurent pas dans saint Marc : la pêche miraculeuse, V, 1-11; la résurrection du fils de la veuve de Naïm, VII, 11-17; la femme courbée, XIII, 10-17; l'hydropique, XIV, 1-6; les dix lépreux, XVII, 12-19, et la guérison de l'oreille de Malchus, XXII, 51. Pour ce dernier cas seulement, on pourrait s'étonner que les trois autres évangélistes, qui mentionnent le détail de l'oreille coupée, n'aient pas signalé en même temps la guérison miraculeuse opérée par Jésus : on comprend du moins que saint Luc, qui aime à mettre en lumière la bonté du Sauveur, ait tenu à en noter ce trait touchant. Quant aux cinq autres récits de miracles propres à saint Luc, ils n'ont rien qui soit contraire à la vraisemblance historique, et ce n'est que par une sorte de parti-pris qu'on parvient à y découvrir des récits fictifs, construits par manière d'allégorie à l'aide de données empruntées à l'Ancien Testament. Cf. le commentaire de M. Loisy sur la résurrection de Naïm, dont il révoque en doute la réalité, *op. cit.*, t. I, p. 654-658. Par ailleurs, saint Luc omet plusieurs miracles rapportés par saint Marc ou par saint Matthieu : par exemple la marche sur la mer, Marc, VI, 48, la guérison de la fille de la Cananéenne, Marc, VII, 30, la guérison d'un sourd, Marc., VII, 33, la guérison de l'aveugle de Bethsaïda, Marc., VIII, 22-26.

D'autre part, Jésus n'apparaît pas moins réellement homme dans saint Luc que dans saint Marc. Sans doute, ici encore, le troisième évangile atténue parfois dans une certaine mesure l'expression des sentiments humains du Sauveur : il ne lui prête pas, comme saint Marc, des mouvements de colère, Marc., I, 43, Luc., V, 13; Marc., III, 5, Luc., VI, 10, ou d'indignation, Marc., X, 14, Luc., XVIII, 16, il omet aussi certaines manifestations extérieures de tendresse, Marc., IX, 36 et X, 16, Luc., IX, 47 (encore faut-il noter que plusieurs de ces omissions se remarquent également dans les passages parallèles de saint Matthieu, de sorte que saint Luc n'en est peut-être pas directement responsable). Mais, d'autre part, s'il est un trait de la physionomie de Jésus qui soit particulièrement accentué dans le troisième évangile, c'est la bonté du Sauveur, son *humanité.* C'est dans le troisième évangile en effet que, à côté d'autres épisodes communs aux trois synoptiques qui montrent la bonté de Jésus pour les pécheurs, on trouve ces récits touchants que sont les pleurs de Jésus sur Jérusalem, la conversion de la femme pécheresse, celle de Zachée et celle du bon larron; c'est lui surtout qui nous a conservé ces paraboles de la drachme perdue, de la brebis égarée, de l'enfant prodigue, où se manifeste « ce qui est plus touchant encore que les larmes du repentir, la joie profonde et exubérante de celui qui pardonne, le mouvement des entrailles paternelles, étonnante révélation du cœur de Dieu, qui a ramené tant d'âmes ». Lagrange, *op. cit.*, p. XLIV. Si bien qu'on a pu qualifier le troisième évangile l'évangile de la miséricorde, et que Dante a pu appeler saint

Luc l'historien de la mansuétude du Christ, *scriba mansuetudinis Christi*, cité dans J. Huby, *Saint Luc*, brochure de l'Action populaire, p. 16.

2° *La divinité de Jésus-Christ.* — 1. *Jésus-Christ Seigneur.* — Il faut noter d'abord comme caractéristique du troisième évangile l'emploi de κύριος, Seigneur, dans la narration pour désigner Jésus. Dans les trois synoptiques, on trouve plusieurs fois le vocatif κύριε; l'appellation honorifique « Seigneur » y est en effet avec celle de « Maître », l'une des plus fréquemment employées par les interlocuteurs de Jésus, en s'adressant à lui. Dans un autre cas, rapporté également dans les trois synoptiques, Matth., xxi, 3; Marc., xi, 3; Luc., xix, 31, Jésus lui-même se désigne par ce nom. Nulle part ailleurs dans le premier et le second évangile (sauf pour celui-ci, xvi, 19, 20, mais l'emploi de κύριος en cet endroit pourrait être un indice de plus que la finale actuelle de saint Marc n'appartenait pas au texte primitif de cet évangile), κύριος n'est employé par l'évangéliste pour désigner Jésus, tandis que saint Luc se sert seize fois de cette expression, vii, 13, 19; x, 1, 3, 9, 41, etc.

Ce procédé de saint Luc se rattache évidemment à l'usage qui s'était répandu chez les chrétiens du Ier siècle de nommer Jésus-Christ « le Seigneur », usage attesté par les Actes des Apôtres, i, 21; ii, 36; x, 36, où cette expression est mise dans la bouche de saint Pierre, et surtout par les épîtres de saint Paul, où l'Apôtre parle constamment du Seigneur Jésus.

Ce titre de κύριος exprime la croyance des fidèles au caractère divin du Christ, car, d'une part il est dans la Bible grecque un nom divin, puisque dans les Septante il est la traduction ordinaire de Jahvé, nom hébreu du Dieu d'Israël, et d'autre part, dans l'usage hellénique, il servait d'épithète aux dieux du paganisme ou aux empereurs divinisés. Il faut noter que ce qualificatif ajouté au titre de Messie, χριστὸς κύριος, est employé par l'ange pour faire connaître aux bergers de Bethléem ce qu'est le Sauveur qu'il leur annonce, Luc., ii, 11. D'après le P. Lagrange (commentaire in h. l.), saint Luc aurait ici supprimé l'article devant κύριος et placé ce mot après χριστός, contrairement à l'usage ordinaire, pour indiquer que le Christ est le seul Seigneur.

2. *Jésus-Messie.* — *a*) Le nom de *Christ*, équivalent grec de l'hébreu *Messie*, qui, dans la langue de saint Paul, est un nom propre, synonyme de Jésus, ne figure pas de cette façon dans le troisième évangile, où χριστός appliqué à Jésus, ne se rencontre qu'assez rarement, et les deux premiers chapitres mis à part, à peu près uniquement dans les cas où saint Marc l'emploie, Luc., iv, 41, Marc., i, 34; Luc., ix, 20, Marc., viii, 29; Luc., xxii, 67, Marc., xiv, 61; Luc., xxiii, 35-39, Marc., xv, 32. C'est pour se conformer à la vérité historique que saint Luc, comme saint Marc et saint Matthieu, n'a pas mis dans la bouche de Jésus un titre que celui-ci, tout en se sachant le Messie, ne voulut jamais s'appliquer directement, sans doute parce que, dans les espérances juives, il désignait le roi temporel qui devait rétablir la gloire d'Israël, et pouvait tromper les auditeurs du Sauveur sur le véritable caractère de sa mission. Jésus fait taire les démons, qui proclament sa royauté messianique, Luc., iv, 41; il ne consent à être reconnu Messie que par les Apôtres dans la confession de Pierre, ix, 20, — encore leur enjoint-il le silence — et, durant son procès, xxii, 67-71, en répondant à la question précise des autorités qui avaient bien compris, comme l'avait compris la foule qui, à son entrée à Jérusalem, avait acclamé Jésus comme le roi envoyé de Dieu, xix, 38, que toute son action avait un caractère nettement messianique.

Dans les deux premiers chapitres du troisième évangile, Jésus est présenté nettement comme le Messie par l'ange de Bethléem, ii, 11, et reconnu comme tel par Siméon, ii, 26. Noter dans ce dernier passage l'expression : Christ du Seigneur; en deux autres endroits, ix, 20 et xxiii, 35, saint Luc emploie la forme Christ de Dieu, au lieu du simple χριστός qu'on lit aux endroits parallèles du second évangile.

b) Le titre par lequel Jésus se désigne lui-même le plus souvent dans le troisième évangile, comme dans les deux autres synoptiques, est celui de *Fils de l'homme* (25 fois dans saint Luc), et, pour saint Luc comme pour saint Marc et saint Matthieu, il semble bien que ce soit dans la plupart des cas un vocable à portée discrètement messianique, en rapport avec le Fils de l'homme de la prophétie de Daniel, et du livre d'Hénoch. Les passages entièrement propres à saint Luc où figure cette expression, xvii, 22; xviii, 8; xix, 10; xxi, 36; xxiv, 7, ne font ressortir aucune divergence de sens avec le premier et le second évangile, et n'appellent aucune observation particulière.

3. *Jésus Fils de Dieu.* — Le terme de Fils de Dieu n'implique pas nécessairement par lui-même une filiation naturelle supposant une participation à la nature divine, il peut être une pure métaphore comme dans Luc., vi, 35, où Jésus dit de ceux qui aimeront leurs ennemis qu'ils seront les fils du Très-Haut, υἱοὶ Ὑψίστου. Il a aussi dans certains textes évangéliques une signification simplement messianique. C'est dans ce sens que le diable, dans la scène de la tentation, iv, 3, 9, et les démons que Jésus chasse du corps des possédés, iv, 41; viii, 29, donnent au Sauveur le nom de Fils de Dieu : l'équivalence dans ce cas des deux titres, de Fils de Dieu et de Messie ressort nettement de l'explication que donne saint Luc du silence imposé par Jésus aux démons, « parce qu'ils savaient qu'il était le Christ ». iv, 41.

Beaucoup de critiques se refusent à admettre que dans les synoptiques l'expression « Fils de Dieu » ait, au moins en certains passages, une signification plus haute et plus profonde que celle de Messie. Sur cette question, cf. les articles FILS DE DIEU, t. v, col. 2291-2295, et JÉSUS-CHRIST, t. viii, col. 1205-1206. Il suffit de signaler ici quelques particularités de l'emploi de Fils de Dieu dans le troisième évangile.

a) Il faut noter d'abord que, dans la confession de saint Pierre, la déclaration du chef des apôtres porte seulement, dans saint Luc ix, 20, comme dans saint Marc : « Tu es le Christ de Dieu », tandis que saint Matthieu ajoute : « le fils du Dieu béni ».

b) Dans la scène de la Transfiguration, lorsque la voix céleste se fait entendre, proclamant Jésus Fils de Dieu, ix, 35, le sens transcendant de cette filiation divine est moins nettement marqué dans le troisième évangile que dans saint Matthieu et dans saint Marc, si la véritable leçon est ici, non pas comme dans le texte reçu, influencé sans doute par les deux autres synoptiques : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, ἀγαπητός », mais : « Celui-ci est mon Fils élu, ἐκλελεγμένος »; *Élu* est en effet une appellation désignant le Messie dans les paraboles d'Hénoch, et saint Luc, xxiii, 35, la met, comme équivalent de Christ, dans la bouche des magistrats juifs qui insultent le Sauveur crucifié. Il semble donc que, dans saint Luc, la voix céleste proclame surtout la mission divine du Sauveur. Au baptême de Jésus par contre, la voix céleste dit : « mon Fils bien-aimé », dans saint Luc, iii, 22, comme dans les deux autres synoptiques.

c) Dans l'interrogatoire de Jésus par le sanhédrin, xxii, 66-71, la distinction est plus nettement marquée par saint Luc que par saint Matthieu et par saint Marc entre les deux expressions de Christ et de Fils de Dieu. On demande d'abord à Jésus s'il est le Christ. Puis, quand il a déclaré que le Fils de l'homme sera assis à la droite de la puissance de Dieu, les sanhédri-

tes, comprenant que Jésus se place ainsi sur le rang de Dieu, lui disent : « Tu es donc le Fils de Dieu ? »

d) Le terme de Fils de Dieu se trouve enfin appliqué à Jésus par l'ange de l'Annonciation, déclarant à Marie que l'enfant qui naîtra d'elle sera appelé Fils du Très-Haut, I, 32, Fils de Dieu, I, 35. Le P. Lagrange commente ainsi cette déclaration, *op. cit.*, p. 30 et 35: « Dire que l'enfant sera nommé fils du Très-Haut, ce n'est pas pénétrer encore dans le mystère de sa nature divine. Κληθήσεται n'est pas purement et simplement synonyme du verbe « être »; c'est l'indication d'un nom reçu, d'un titre pour ainsi dire officiel : l'enfant sera reconnu comme étant par excellence le fils du Très-Haut. » On pourrait croire, d'après le ℣. 35, dont la traduction la plus probable, quoique non tout à fait certaine, est : « et à cause de cela l'enfant né sera saint, il sera appelé Fils de Dieu », que la conception virginale serait la cause de la filiation divine : Jésus serait Fils de Dieu, parce qu'il n'a pas de père humain. Ce serait contraire à la théologie catholique, d'après laquelle la filiation divine est antérieure à l'Incarnation et n'en dépend pas. Il est probable qu'il ne faut point entendre ici Fils de Dieu au sens d'une filiation naturelle, mais d'une dignité éminente, impliquant cependant, plus nettement que la désignation comme Fils du Très-Haut, du ℣. 32, la présence d'un élément divin dans l'enfant conçu par la vertu de l'Esprit-Saint. Sur ce point, et pour la réfutation de l'opinion des critiques qui veulent que le ℣. 35 attribue à l'Esprit-Saint une action pour ainsi dire génératrice, en vertu de laquelle Jésus serait fils de Dieu au sens physique du mot, cf. Lagrange, *La conception surnaturelle de Christ d'après saint Luc*, dans *Revue biblique*, 1914, p. 190 sq.

e) Si ces différents passages ne sont pas absolument explicites sur le sens propre et transcendant de la filiation divine de Jésus, il est une parole du Sauveur, qui figure seulement dans le troisième évangile, X, 22, et dans le premier, Matth., XI, 27, où cette filiation implique nettement une relation unique en son genre, d'ordre métaphysique, entre le Christ et Dieu : « Tout m'a été transmis par mon Père, et personne ne sait qui est le Fils, si ce n'est le Père, et qui est le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils voudrait le révéler. » Bien que ce texte vise directement la connaissance et non pas la nature, il fait entrevoir dans la personne de Jésus des profondeurs inaccessibles au regard humain, par lesquelles le Christ plonge dans la divinité, puisque seul le Père peut en pénétrer le mystère. « Dans la simplicité transparente de cette sentence, c'est l'éternité entière qui se révèle et le mystère de la vie divine, où le Père et le Fils, insondables à toute créature, se pénètrent totalement l'un l'autre. » Lebreton, *Origines du dogme de la Trinité*, 4e édit., p. 292.

La plupart des exégètes reconnaissent la portée métaphysique de cette sentence, qui, pour le fond et pour la forme, s'apparente nettement au quatrième évangile. Aussi les critiques, qui ne veulent admettre dans les synoptiques aucune affirmation de la divinité de Jésus-Christ, sont-ils amenés à en rejeter l'authenticité. Harnack, s'appuyant sur certaines variantes du texte dans les mss et la tradition patristique, essaie d'établir que le texte primitif authentique ne parlait as de la connaissance du Fils par le Père, ce qui lui permet de dire que Jésus se donnait comme Fils de Dieu simplement parce qu'il était celui qui connaissait le mieux le Père et qui avait le privilège de le révéler. On trouvera la réfutation de cette fantaisie critique dans Lebreton, *op. cit.*, note D, p. 545 sq. A. Loisy considère tout ce morceau comme un « cantique de sagesse chrétienne », œuvre d'un prophète chrétien, qui aurait été introduit par un rédacteur postérieur dans l'évangile primitif de saint Luc. Simple supposition, qui ne s'appuie sur aucune preuve sérieuse, car le caractère rythmique de ce passage, assez peu marqué d'ailleurs, n'est pas un argument suffisant contre l'authenticité, alors surtout que cette parole du Christ se trouve, en termes à peu près identiques, dans saint Matthieu et dans saint Luc, et qu'il faut dire par conséquent, en se plaçant dans l'hypothèse des critiques sur la formation des évangiles, qu'elle devait figurer déjà dans la source commune du premier et du troisième évangile, dans ces *Logia* qui seraient un des plus anciens documents sur l'enseignement de Jésus. Cf. L. de Grandmaison, dans *Études*, 1903, t. I, p. 163-170; Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les évangiles synoptiques*, p. 325-332.

3° *La conception virginale.* — L'attestation de la conception virginale par saint Luc est renfermée dans les ℣℣. 34 et 35 du ch. I du troisième évangile :

« Marie dit à l'ange : Comment en sera-t-il ainsi, puisque je ne connais pas d'homme ? Et l'ange, répondant, lui dit : L'Esprit-Saint viendra sur toi, et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre; et pour cela l'enfant qui naîtra saint sera appelé Fils de Dieu. »

1. *Objections contre l'authenticité de Luc., I, 34-35.* — Les critiques qui refusent d'admettre l'origine miraculeuse de Jésus tiennent ces deux versets pour une interpolation. Selon Harnack, ils auraient été ajoutés après la rédaction définitive de l'évangile. La plupart des critiques supposent plutôt qu'ils ont dû être introduits par le rédacteur du troisième évangile dans la source araméenne qui, pensent-ils, lui a fourni les récits de l'enfance du Christ, source de caractère judéo-chrétien, même ébionite, où Jésus devait être considéré comme le fils de Marie et de Joseph.

A cette manière de voir, qui fut autrefois la sienne, cf. *Évangiles synoptiques*, t. I, p. 292-294, A. Loisy a substitué une hypothèse différente : l'évangile écrit par saint Luc ne contenait aucun récit sur l'enfance de Jésus, dont, comme saint Marc, il commençait l'histoire au baptême. Un des rédacteurs qui ont remanié l'œuvre de saint Luc y a joint les deux premiers chapitres, soit qu'il en ait emprunté le contenu à une source plus ancienne, soit qu'il en ait été lui-même l'auteur, mais, dans leur première forme, ces chapitres ne contenaient pas la conception virginale, non plus que les cantiques, ceux-ci, ainsi que les ℣℣. I, 34-35 ayant fait l'objet d'une interpolation ultérieure. A l'appui de ces hypothèses, on fait valoir d'abord que les ℣℣. 34-35 viennent en surcharge dans le texte actuel de l'évangile et prêtent à Marie un langage inexplicable; on affirme en second lieu que l'idée de la conception virginale n'est pas seulement étrangère à l'ensemble des récits concernant l'enfance de Jésus, mais qu'elle est inconciliable avec plusieurs détails de ces récits.

2. *Examen de ces difficultés.* — *a*) Les ℣℣. 34-35 sont bien en quelque manière parallèles à 31-32, mais ils marquent une progression dans la révélation faite à Marie par l'ange : celui-ci fait d'abord connaître à la Vierge la dignité messianique et la destinée glorieuse de l'enfant qu'elle va concevoir, puis, en réponse à la question de Marie objectant sa virginité, il répond en lui révélant que la conception même de l'enfant sera miraculeuse. D'autre part, il n'est pas exact de dire que la liaison est meilleure entre le ℣. 33 et le ℣. 36, après la suppression de 34-35. Si, en effet, on enlève la conception virginale, la grossesse miraculeuse d'Élisabeth doit être donnée à Marie par l'ange comme signe que son enfant sera le Messie. Mais c'est un signe qui est sans rapports avec la chose signifiée. Si au contraire, on admet l'authenticité des ℣℣. 34-35, et l'interprétation traditionnelle de la question de Marie, comme expression de la volonté de celle-ci de rester vierge, on comprend très bien que l'ange réponde par une allusion à ce qui vient d'arriver à Élisabeth : si

Dieu a pu faire concevoir un fils à une femme stérile dans sa vieillesse, il ne lui est pas impossible de faire naître un fils d'une vierge en dehors des lois normales de la génération.

Quant à la difficulté d'entendre la question de Marie: « Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme ? » elle n'existe que si on se refuse à y voir l'expression de la volonté de Marie de garder sa virginité. A. Loisy lui-même reconnaît que telle a dû être la pensée de l'auteur des versets 34-35, p. 290-291.

b) Comme preuve que, dans leur forme primitive, les récits de l'enfance de Jésus du troisième évangile ignoraient la conception virginale, on fait valoir la généalogie, III, 23-38, qui se termine à Joseph, non à Marie, et qui suppose, dit-on, que le rédacteur qui a inséré cette généalogie tenait Jésus pour véritable fils de Joseph, descendant de David par Joseph. On allègue ensuite l'attitude de Marie et de Joseph dans l'épisode de Jésus retrouvé au Temple et la remarque faite par l'évangéliste qu'ils ne comprirent pas la réponse de l'enfant à leur observation : s'ils ne comprirent pas l'allusion que Jésus faisait à sa vocation messianique, c'est donc qu'ils ne savaient pas encore que celui-ci devait être le Christ.

En ce qui concerne la généalogie, l'évangéliste ou le rédacteur qui, dans l'hypothèse des critiques, l'a incorporée à l'évangile, n'y a pas vu de contradiction avec la conception virginale à laquelle il croyait. « Les évangélistes, dit Loisy, lui-même, n'ont pas songé à mettre Marie à la place de Joseph, parce que la substitution ne remédiait à rien au point de vue polémique, le droit de la royauté messianique ne pouvant être transmis par une femme, et que l'idée d'une filiation légale et interprétative leur a paru suffisante pour l'accomplissement des prophéties, en tant que cet accomplissement importait à l'édification de l'Église.» Pourquoi l'auteur de la généalogie n'aurait-il pas été dans le même sentiment ?

Quant à la non-intelligence et à l'étonnement de Joseph et de Marie, lorsque, retrouvant Jésus au Temple, celui-ci leur dit qu'il doit être auprès de son Père, s'il fallait leur attribuer la portée que leur prêtent les critiques, ce ne serait pas seulement la conception virginale, I, 34-35, mais l'annonce même par l'ange de la destinée messianique de Jésus, I, 32-33, qu'il faudrait supprimer des récits de l'enfance. Que resterait-il alors de la source judéo-chrétienne de saint Luc? Il est vraiment plus simple d'expliquer la remarque de l'évangéliste, par l'intention de souligner ainsi la profondeur d'un mystère que Marie elle-même ne comprenait pas complètement, mais dont saint Luc laisse néanmoins entendre qu'elle ne l'ignorait pas, quand il dit de la mère de Jésus : « elle conservait toutes ces choses en son cœur », observation dont la portée est si nette que Loisy est obligé de dire que, par là, Luc corrige et contredit à moitié la réflexion qui précède. — Sur toutes ces objections concernant la réalité historique de la conception virginale, et sur les difficultés auxquelles se heurtent nécessairement les essais d'explication naturaliste de l'origine de ce dogme et de la formation des récits où il est incorporé, cf. Lagrange, *Le récit de l'enfance de Jésus dans saint Luc*, dans *Revue biblique*, 1895, p. 160-185, et *La conception surnaturelle du Christ d'après saint Luc, ibid.*, 1914, p. 60-71 et 188-208; Mangenot, *Les évangiles synoptiques*, 1911, p. 89-140; Durand, *L'enfance de Jésus-Christ*, 1908; V. Rose, *Études sur les Évangiles*, 1906, p. 39 sq.

4° *Le Christ et l'Esprit-Saint.* — On a pu appeler les Actes des Apôtres l'évangile du Saint-Esprit, tant ce livre vise à mettre en lumière l'action de l'Esprit-Saint dans la diffusion du christianisme et la vie de l'Église.

Si, comme nous le croyons, saint Luc est l'auteur du troisième évangile et des Actes, on doit s'attendre à trouver le rôle du Saint-Esprit dans la vie de Jésus plus marqué dans cet évangile que dans les deux autres synoptiques. De fait, plusieurs textes de saint Luc, où mention est faite de l'Esprit-Saint, n'ont pas de parallèles dans saint Matthieu et dans saint Marc : I, 15, 35, 41, 67; II, 25, 26, 27; IV, 14, 18; X, 21; XI, 13. En ces divers passages, comme dans ceux qui sont communs aux trois synoptiques, c'est l'action du Saint-Esprit, comme force divine, qui se révèle, plus que sa personnalité distincte, bien que, dans la scène du baptême de Jésus tout au moins, Luc., III, 21, 22; Marc., I, 9-11; Matth., III, 13-17, on puisse apercevoir la Trinité se manifestant.

Saint Luc montre le Saint-Esprit, comme esprit prophétique, inspirant des paroles ou des actes, qui n'ont donc pas leur source dans l'intelligence ou la conscience humaine seules. Zacharie, Élisabeth, Siméon sont remplis de l'Esprit-Saint, qui les fait parler et agir. I, 41, 67; II, 25, 26, 27. Jean-Baptiste, qui sera le plus grand des prophètes, reçoit l'Esprit-Saint dès le sein de sa mère. I, 15. C'est ce même Esprit que Jésus promet à ceux qui prient le Père du Ciel, XI, 13; et plus spécialement à ses apôtres après la Résurrection, XXIV, 49 : bien que l'Esprit-Saint ne soit pas explicitement nommé en ce dernier passage, il n'est pas douteux que ce qui a été promis par le Père et que Jésus enverra, c'est l'Esprit-Saint (comparer Act., I, 4 et II, 33; rapprocher aussi *la force d'en-haut* dont les apôtres seront revêtus avec *la force du Très-Haut*, de I, 35).

Mais c'est surtout en Jésus lui-même que se révèle l'action de l'Esprit-Saint, qui le pousse au désert, IV, 1; le conduit en Galilée, IV, 14; qui le fait tressaillir de joie, X, 21, résidant constamment en lui, comme l'avait annoncé le prophète Isaïe, LXI, 1, 2 cité Luc., IV, 18. Cette présence et cette action de l'Esprit-Saint sont manifestées visiblement dans la scène du baptême de Jésus, mais elles remontent à la conception même du Sauveur due à l'action directe de l'Esprit-Saint. Ici, le parallélisme établi systématiquement par saint Luc entre la naissance de Jean-Baptiste et celle de Jésus est révélateur : tandis que le Précurseur sera simplement rempli de l'Esprit-Saint dès le sein de sa mère, l'Esprit-Saint, la puissance du Très-Haut, I, 35, viendra sur Marie, et le résultat de son action sera un être saint, Fils de Dieu.

III. SOTÉRIOLOGIE. — 1° *Le Christ Sauveur.* — 1. Les termes de *Sauveur* (σωτήρ), *salut* (σωτηρία) dont se sert saint Luc pour définir la mission du Christ parmi les hommes ne sont pas employés par les deux autres synoptiques.

C'est d'abord, II, 11, l'ange de Bethléem qui annonce aux bergers la naissance du Sauveur, de celui dont Israël attendait le *salut*, d'après l'expression si fréquente dans l'Ancien Testament, où elle désigne avant tout la délivrance et l'avenir glorieux de la nation juive, et qui apparaît précisément avec insistance dans le cantique de Zacharie. Jésus lui-même déclare à Zachée qu'il apporte le *salut* dans sa maison, car le Fils de l'homme est venu chercher et *sauver* ce qui était perdu. XIX, 9-10. « La propension des hommes du temps à saluer les rois comme sauveurs, surtout les Césars, donne à cette épithète une saveur spéciale dans Luc. » Lagrange, *op. cit.*, p. CXXXVII; cf. aussi p. XLIII-XLIV.

2. *Comment le Christ opérera-t-il ce salut ?* — Ses souffrances et sa mort en sont indiquées comme la condition nécessaire par saint Luc, aussi bien que par saint Marc. C'est par une nécessité providentielle, en vertu d'un décret divin, déjà révélé dans les Écritures (la prophétie du serviteur de Jahvé dans Isaïe), que le Christ doit souffrir et mourir pour accomplir son

œuvre de salut : IX, 22, 31, 44; XII, 50; XIII, 33; XVII, 25; XVIII, 31-33; XXIV, 26, 44-46. On ne trouve pas, il est vrai, dans le troisième évangile l'expression pour ainsi dire technique de l'œuvre rédemptrice : « Jésus est venu donner sa vie comme rançon pour beaucoup, » qui figure dans les deux autres synoptiques, Marc., X, 45; Matth., XX, 28. Mais on en a l'équivalent dans les paroles de la Cène eucharistique, telles qu'elles sont rapportées par saint Luc, XXII, 19, 20 : « Ceci est mon corps, *qui est donné pour vous*... Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, *qui est répandu pour vous.* » La parole sur le calice est rapportée dans des termes à peu près identiques par saint Matthieu et saint Marc, mais le *corps donné pour vous* est une formule propre au troisième évangile et à saint Paul.

2° *Le salut.* — Le salut individuel consiste d'abord et essentiellement dans la rémission des péchés.

A la femme pécheresse, VII, 48, 50, Jésus dit en deux formules parallèles : « Tes péchés sont pardonnés, ta foi t'a sauvée » (par contre, dans l'histoire des dix lépreux, XVII, 11-19, la même formule : ta foi t'a sauvé, s'applique à une guérison, non au pardon des péchés). La mission qu'il donne à ses apôtres, en quittant la terre, c'est de prêcher en son nom la pénitence, en vue de la rémission des péchés, qui serait le fruit de sa mort et de sa résurrection. XXIV, 47. Mais il y a une organisation du salut, un salut collectif, qui réalise en un sens supérieur le salut messianique annoncé dans l'Ancien Testament, et c'est le *royaume de Dieu*, qui est le centre de l'enseignement de Jésus dans saint Luc comme dans les autres synoptiques (noter que saint Luc, pas plus que saint Marc, n'emploie l'expression « royaume des cieux », familière à saint Matthieu).

1. *Les divers aspects du royaume de Dieu.* — Cette expression a, dans le langage de Jésus, une signification assez complexe, elle s'applique, suivant les passages, à des réalités de divers ordres; tout au moins faut-il dire que la réalité mystérieuse qu'elle désigne, le règne de Dieu, revêt un double aspect, ou plutôt présente deux phases : une phase terrestre, et une phase eschatologique. On n'a pas à discuter ici les deux théories opposées qui, simplifiant à l'excès la pensée de Jésus, supposent, l'une, que le règne de Dieu est une réalité purement spirituelle et intérieure (Harnack), l'autre, que c'est une réalité purement transcendante et eschatologique (J. Weiss, Loisy, Schweitzer et d'autres). Saint Luc, pas plus que les deux autres synoptiques, ne fournit d'appui à ces systèmes exclusifs et contradictoires.

a) *Le royaume céleste.* — Luc rapporte un certain nombre de paroles de Jésus où le royaume est indiqué comme à venir, comme un autre siècle par opposition au siècle présent, XX, 34, identifié avec le ciel où les élus recevront leur récompense, XII, 32, 33, où ils jouiront d'un bonheur caractérisé par l'image d'un banquet, XIII, 29; XXII, 31, où ils entreront par la résurrection et vivront en fils de Dieu, semblables aux anges, d'une vie toute différente de la vie terrestre, XX, 36, dont enfin le Sauveur dispose spécialement en faveur de ses apôtres, qui y auront un rang à part. XXII, 30.

b) *Le royaume de Dieu sur la terre.* — Mais l'évangéliste semble pourtant insister plus que les deux autres synoptiques sur la phase terrestre du royaume de Dieu, et il a rapporté certaines paroles de Jésus, dans lesquelles le royaume apparaît plus nettement comme une réalité déjà présente, une économie nouvelle inaugurée par sa propre manifestation au milieu des hommes.

Non seulement le royaume de Dieu va venir, mais il est déjà arrivé. Les soixante-douze disciples que Jésus envoie prêcher devront dire à tous : le règne de Dieu est proche de vous, et en donner pour preuve les guérisons qu'ils opéreront, X, 9, les démons expulsés, X, 20, la puissance de Satan brisée. X, 18. Le texte capital est la réponse de Jésus aux Pharisiens qui lui demandent quand viendra le royaume de Dieu, XVII, 20, 21 : « Le royaume de Dieu ne vient point de manière à frapper les regards, μετὰ παρατηρήσεως. On ne dira point : Il est ici, ou : Il est là. Car voici, le royaume de Dieu est au dedans de vous, ἐντὸς ὑμῶν. » Ce texte ne semble pas signifier que le royaume soit une grâce intérieure, par conséquent quelque chose de purement moral, car la parole s'adresse aux pharisiens qui n'en reçoivent pas le don; il signifie sans doute : au milieu de vous (au dedans de vous, considérés comme groupe), et en tout cas affirme nettement la présence actuelle du règne de Dieu.

c) *Caractère social du royaume de Dieu.* — Qu'il s'agisse d'ailleurs du royaume dans sa phase définitive et céleste, ou du royaume sur la terre, il se présente avec un caractère, non point individuel, mais social. Ce n'est pas douteux pour le royaume céleste, comparé à un banquet, mais ici-bas déjà les membres du royaume forment une société. Le mot « Église » ne se trouve pas sans doute dans le troisième évangile, mais saint Luc rapporte une parole de Jésus, où le groupe de ses disciples est appelé un petit troupeau, XII, 32, dont il est lui-même le pasteur. Le petit troupeau, c'est avant tout le groupe des douze apôtres, choisis pour être les ouvriers de l'accroissement du royaume, à qui, pour cela, les mystères du royaume sont confiés du vivant même de leur maître, VIII, 10, et qui, en raison de cette vocation, seront plus directement l'objet des attaques de Satan, XXII, 31. Parmi eux, Simon-Pierre aura un rôle à part, une autorité supérieure, V, 10 et surtout XXII, 32, où il reçoit la mission d'affermir la foi de ses frères, et où Jésus lui assure qu'il a prié pour lui, afin que sa propre foi ne défaille pas.

2. *L'avènement du royaume céleste.* — On n'a pas ici à traiter dans son ensemble la question de l'eschatologie évangélique, mais seulement à noter les traits particuliers à saint Luc.

Au point de vue général il suffit d'indiquer que la solution des problèmes posés par ce qu'on appelle l'*Apocalypse synoptique* (ensemble des discours rapportés par les synoptiques qui ont trait à la fin des temps, à la venue du Fils de l'homme, etc.) repose, d'une part sur les résultats de la critique littéraire, qui conduit à considérer le grand discours eschatologique des synoptiques, Matth., XXIV, 1-51; Marc., XIII, 1-37; Luc., XXI, 5-38, comme formé de plusieurs, tout au moins de deux discours, réunis par les évangélistes, bien que n'ayant pas été prononcés au même moment, et n'ayant pas non plus tout à fait le même objet (supposition qui a un appui solide dans le fait que saint Luc rapporte dans un autre contexte certains éléments de ce discours, tel qu'il est dans saint Matthieu, Matth., XXIV, 37-40 = Luc., XVII, 26-27; Matth., XXIV, 43-51 = Luc., XII, 39-46); d'autre part, sur la distinction que l'analyse des idées conduit à faire entre l'établissement du règne de Dieu et l'avènement du Fils de l'homme, entre la fin des temps et la ruine de Jérusalem qui en forme seulement comme un prélude, n'étant pas, comme on l'a dit très bien, L. de Grandmaison, art. *Jésus-Christ*, du *Diction. apologétique*, t. II, col. 1444, la fin du monde, mais la fin d'un monde. Ces distinctions sont mieux marquées dans saint Luc que dans les autres synoptiques : c'est ainsi qu'on trouve dans le troisième évangile, XVII, 22-37, un discours qui a pour objet exclusif la venue du Fils de Dieu pour le jugement suprême, venue soudaine, mais que rien n'indique prochaine. Les deux textes qui paraissent donner l'avènement du règne de Dieu comme un événement relativement prochain, l'un, IX, 27, où Jésus déclare que plusieurs de ceux qui l'écoutent ne goûteront pas la mort qu'ils n'aient vu le règne de Dieu, et l'autre, XXI, 31, 32, qui affirme qu'une génération ne se

passera pas avant l'avènement du règne de Dieu, ne s'appliquent pas sans doute à la *parousie*, mais à l'établissement du royaume de Dieu sur la terre, dont la ruine de Jérusalem marquera une des étapes décisives.

Par ailleurs, il y a dans le troisième évangile des textes très nets qui marquent un intervalle de temps indéterminé entre l'inauguration du royaume de Dieu et son achèvement par la venue glorieuse du Fils de l'homme, à tel point que les critiques qui attribuent à Jésus la croyance à une fin du monde imminente estiment que saint Luc a modifié les paroles du Christ : noter en particulier : les temps des nations, XXI, 24, expression qui désigne la période qui suivra la ruine de Jérusalem, pendant laquelle la domination des gentils succédera à la puissance juive, et la parabole des mines XIX, 11-27, dite par Jésus, selon l'indication de l'évangéliste, pour éclairer ceux à qui il semblerait que le règne de Dieu allait apparaître sur le champ, ✝, 11, et dont l'application au Christ par voie d'allégorie montre que celui-ci ne va pas se manifester tout de suite pour le grand jugement, mais qu'il va s'éloigner un certain temps pendant lequel ses serviteurs devront travailler pour lui. D'ailleurs, au point de vue des conséquences pratiques pour la vie morale, c'est le moment où la destinée de chacun est réglée en vue de l'éternité qui est le véritable avènement du souverain juge, et tel est le point de vue dominant dans les recommandations de vigilance que saint Matthieu place dans le grand discours apocalyptique, mais dont saint Luc fait un discours spécial, IX, 35-48, où les destinées individuelles sont au premier plan, et où « la venue du Fils de l'homme ne semble plus que le sceau opposé à chaque existence ». Lagrange, *op. cit.*, p. 366 et CXLII-CXLVI. Cf. aussi sur l'eschatologie des synoptiques, J. B. Colon, *La conception du salut d'après les évangiles synoptiques*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1923, p. 62 sq.

3° *Les conditions du salut.* — 1. *Le salut offert à tous.* — Les trois synoptiques citent des paroles de Jésus et rapportent des faits, d'où il ressort, à moins d'en rejeter l'authenticité, que Jésus est venu sauver non seulement les Juifs, mais toutes les nations.

Cet universalisme est plus marqué encore dans le troisième évangile. Saint Luci, en effet, ne mentionne pas certaines paroles où Jésus semble réserver à Israël le bienfait de la prédication de l'Évangile. Matth., X, 6, 23. Dans le cantique de Siméon, Jésus est dit la lumière qui doit éclairer les nations, II, 30-32, et dans le texte d'Isaïe où les trois synoptiques voient l'annonce du Messie et de la mission du Précurseur, saint Luc cite seul la fin du passage, très caractéristique dans le sens universaliste : « Toute chair verra le salut de Dieu. » III, 6. Le troisième évangile insiste aussi plus que les deux autres synoptiques sur l'attitude de Jésus à l'égard des Samaritains : il note que, après la guérison des dix lépreux, XVII, 16, c'est un samaritain qui, seul, vient remercier Jésus, et il rapporte la parabole où le bon samaritain joue un rôle très significatif. X, 25-27.

D'autres récits, et d'autres paraboles, propres à saint Luc, tendent à montrer que non seulement le salut n'est pas une question de race, mais que les plus décriés, et même les plus coupables, peuvent y avoir accès s'ils se repentent et sollicitent le pardon : épisodes de Zachée, XIX, 1-10, et de la pécheresse, VII, 36-50; paraboles de la brebis perdue, XV, 1-10, de l'enfant prodigue, XV, 11-32, du pharisien et du publicain. XVIII, 9-14. Pour la réfutation des critiques qui soutiennent que saint Luc a introduit par voie d'allégorie la doctrine universaliste du salut dans l'enseignement de Jésus, à qui elle était étrangère, cf. Colon, *loc. cit.*, p. 477-507.

2. *Les conditions morales et les moyens de salut.* — *a*) *Conditions générales.* — Les conditions générales de salut indiquées par Jésus sont sensiblement les mêmes dans le troisième évangile que dans les deux premiers, qu'il s'agisse de la lettre des préceptes et des conseils ou de l'esprit qui les inspire : la foi, le renoncement à soi-même et aux biens de la terre, l'attachement à Jésus, la charité fraternelle.

Saint Luc insiste spécialement sur le repentir et la pénitence, dont il montre l'efficacité comme il a déjà été dit, et aussi sur la charité envers le prochain. A ce dernier point de vue, il faut noter que le discours dans la plaine, VI, 20-49, qui est parallèle au discours sur la montagne de saint Matthieu, porte presque exclusivement sur les devoirs de la charité fraternelle, et que la perfection chrétienne semble s'y résumer dans la miséricorde : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait, » c'est un *logion* rapporté Matth., V, 48; dans saint Luc, qui semble faire de la miséricorde divine, dont il rappelle tant de traits, l'attribut essentiel du Dieu de l'Évangile, ce *logion* est donné sous la forme : « Soyez miséricordieux, comme votre Père est miséricordieux. » VI, 36.

b) *La prière.* — Il y a, dans les deux premiers évangiles, de nombreuses exhortations à la prière. Mais saint Luc insiste davantage sur ce moyen de salut, nécessaire et toujours efficace pour obtenir le secours de Dieu, et il rapporte avec complaisance les enseignelents et les exemples de Jésus sur ce point. Il note, beaucoup plus fréquemment que les deux autres synoptiques, que Jésus priait souvent au cours de sa vie publique : III, 21; V, 16; VI, 12; IX, 18, 29; XI, 1 (tous ces textes sont propres au troisième évangile). Il groupe au c. XI, 1-13, une série d'invitations à la prière et d'affirmations de son efficacité, qu'il rattache à l'enseignement de l'oraison dominicale, tandis que saint Matthieu les rapporte en d'autres contextes. Il revient encore sur ce sujet au c. XVIII, 1-15, où il place deux paraboles qui ne figurent pas dans les deux autres synoptiques, celle du juge et de la veuve, celle du pharisien et du publicain, dont l'objet principal est encore l'efficacité de la prière, XVIII, 1, et l'humilité comme condition pour que la prière soit agréable à Dieu. Enfin, au précepte de la vigilance continuelle de Matth., XXV, 13, et Marc., XIII, 33, saint Luc ajoute celui de la prière en tout temps. XXI, 36.

c) *Le détachement des richesses.* — Les trois synoptiques reproduisent des enseignements de Jésus sur le danger des richesses et sur l'aumône qui est le meilleur emploi à en faire. L'histoire du jeune homme riche, qui ne se décide pas à suivre Jésus, parce qu'il avait de grands biens, qu'il ne se résout pas à vendre et à distribuer aux pauvres, selon le conseil du Sauveur, se trouve également dans les trois premiers évangiles, Matth., XIX, 16-30; Marc., X, 17-31; Luc., XVIII, 18-30. Il n'y a donc pas lieu d'attribuer à saint Luc, ou plutôt à une source de caractère ébionite qu'il aurait utilisée, cet enseignement sur la richesse. Il n'est pas douteux néanmoins que saint Luc n'ait fait à ce thème une place plus importante, et qu'il ne se soit attaché avec complaisance à rapporter les sentences de Jésus en faveur de la pauvreté et ses affirmations sur la nécessité de l'aumône pour le salut. Il donne sous une forme absolue la béatitude de la pauvreté, VI, 20, tandis que dans le texte parallèle du premier évangile, ce sont les pauvres *en esprit* qui sont béatifiés : il faut noter cependant que les pauvres proclamés bienheureux par Jésus sont de ceux qui suivent le Sauveur (le discours s'adresse aux disciples), et que les πτωχοί, dans le langage de l'Ancien Testament, ne sont pas des pauvres quelconques, mais ceux qui, fidèles à Dieu, attendent son secours.

Le pauvre Lazare, dans la parabole, XVI, 19-31, est emporté par les anges dans le sein d'Abraham, tandis que le riche est torturé dans le séjour des morts; on n'en doit pas conclure cependant, que tout pauvre,

parce qu'il a souffert ici-bas, sera récompensé dans l'autre vie, tandis que tout riche, ayant joui sur la terre, devrait s'attendre à être exclu du royaume céleste; la parabole, en tant qu'elle donne un enseignement sur la richesse, vise simplement à combattre, en montrant le renversement de la situation après la mort, l'appréciation commune sur la richesse et la pauvreté. Car la vraie vie ne résulte pas, comme on le croit trop, de l'abondance des biens qui passent : c'est ce qui ressort de la parabole du riche insensé, qui amasse durant toute sa vie, et que la mort empêchera de jouir de ses biens, XII, 16-21, parabole qui est l'illustration de cet avertissement : « Gardez-vous de toute avarice, car si quelqu'un est dans l'abondance, sa vie ne consiste pas dans ce qui lui appartient. » XII, 15. La richesse en elle-même n'est donc pas condamnée, ni condamnable, pourvu qu'on n'y attache pas son cœur, pourvu qu'on ne la prenne pas pour fin suprême. Le « Malheur à vous, les riches » du discours dans la plaine, VI, 24, s'applique seulement, comme il est dit XII, 21, à celui qui thésaurise pour lui-même et n'est pas riche en vue de Dieu. Il ressort bien cependant des enseignements contenus dans le troisième évangile, qu'il est difficile d'être riche seulement en vue de Dieu, que les biens de la terre risquent de détourner de la vraie vie, et que dès lors on n'en saurait faire meilleur emploi que de les distribuer en aumônes : c'est dans ce sens qu'il est dit, XII, 33, en forme absolue : « Vendez ce que vous possédez, et donnez-le en aumône, » invitation analogue à celle qui est adressée au jeune homme riche, et dont le texte de saint Matthieu, XIX, 21, montre bien qu'elle n'est point un précepte mais seulement un conseil de perfection. En agissant ainsi, les fils de la lumière useront de la même prudence dans l'ordre du salut que les fils de ce siècle dans les affaires temporelles. C'est la leçon qui se dégage de la parabole de l'économe infidèle, XVI, 1-9, il faut se faire, en distribuant son argent aux pauvres, des amis pour la vie éternelle, ainsi que de la recommandation faite par Jésus d'inviter, lorsqu'on donne un repas, de préférence à des parents ou à des voisins riches, qui pourraient rendre la politesse, des pauvres et des malades, car la charité désintéressée pratiquée à leur égard aura une récompense bien supérieure, une récompense céleste. XIV, 15-17.

La bibliographie ci-dessous ne comprend que les travaux qui ont pour objet spécial l'évangile de saint Luc. Les ouvrages d'ensemble sur le Nouveau Testament ou sur les évangiles en général : introductions au N. T. ou Théologies du N. T. ont été indiqués à l'article JEAN, t. VIII, col. 582, 583. Les études relatives aux synoptiques et à leurs rapports seront mentionnées à l'article SYNOPTIQUES.

I. COMMENTAIRES. — 1° *Chez les Pères.* — Origène, *Homiliæ in Lucam*, trad. latine de saint Jérôme, *P. G.*, t. XIII, col. 1801-1902; Eusèbe, *Comment. in Lucam*, fragments dans *P. G.*, t. XXIV, col. 529-605; S. Cyrille d'Alexandrie, *Explanatio in Luc. evang.*, *P. G.*, t. LXXII, col. 475-950; S. Athanase, *Fragmenta in Lucam*, *P. G.*, t. XXVII, col. 1391-1404; Cramer, *Catenæ græcorum Patrum*, Oxford, 1841, a publié une chaîne sur saint Luc qu'il a attribuée à tort à Tite de Bostra; celle de Nicétas d'Héraclée a été publiée par le card. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, Rome, t. IX, 1837, p. 626-724; S. Ambroise, *Expositio évang. secund. Lucam.*, *P. L.*, t. XV, col. 1527-1850.

2° *Au Moyen Age.* — S. Bède le Vén., *In Lucæ evang. expositio*, *P. L.*, t. XCII, col. 307-634; Théophylacte, *Enarrationes in evang. Lucæ*, *P. G.*, t. CXXIII, col. 683-1126; Euthymius, *Comment. in Lucam*, *P. G.*, t. CXXIX, col. 853-1102; S. Bonaventure, *Comment. in evang. S. Lucæ*, dans *Opera*, Quaracchi, t. VII, 1895, p. 1-604.

3° *Dans les temps modernes jusqu'au XIXe siècle.* — En dehors des commentaires sur les quatre évangiles, on peut citer deux commentaires spéciaux : Stella, *In evang. Lucæ*, Salamanque, 1575; Tolet, *Comment. in J. C. D. N. evang. sec. Lucam*, Rome, 1600.

4° *Aux XIXe et XXe siècles.* — 1. *Catholiques.* — Schegg, *Evang. nach Lucas*, Munich, 1861-1865; Schanz, *Commentar uber das Evangelium des heiligen Lukas*, Tubingue, 1882; Fillion, *Évangile selon S. Luc*, Paris, 1882; Knabenbauer, *Evang. sec. Lucam*, Paris, 1896; Ceulemans, *Comment. in ev. sec. Marcum et in ev. sec. Lucam*, Malines, 1899; Girodon, *Commentaire critique et moral sur l'évangile selon S. Luc*, Paris, 1903; V. Rose, *L'Évangile selon S. Luc*, Paris, 1904; Th. Innitzer *Kommentar zum Evangelium des heilig. Lukas*, Graz, 1912; Lagrange, *Évangile selon S. Luc*, Paris, 1921.

2. *Non-catholiques.* — Keil, *Kommentar über die Evangelien des Markus und des Lukas*, Leipzig, 1879; Godet, *Commentaire sur l'évangile de S. Luc*, 3e édit., Paris, 1888; Hahn, *Das Evangelium des Lukas*, Breslau, 1894; A. Plummer, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*, 1901; Riezler, *Das Evangelium nach Lukas*, Brixen, 1900; B. Weiss, *Das Evangelium des Lukas*, Gœttingue, 1901; F. Blass, *Evangelium secundum Lucam*, Leipzig, 1897; Wellhausen, *Das Evangelium Lucæ*, Berlin, 1904; G. Mc. Langhlin, *Commentary on the Gospel according to St. Luke*, Chicago, 1912; Th. Zahn, *Das Evangelium des Lukas ausgelegt*, Leipzig, 1913; W. F. Burnside, *The Gospel according to Luke*, Cambridge, 1914; E. Klostermann, *Lukas*, Tubingue, 1919.

II. ÉTUDES SPÉCIALES SUR SAINT LUC ET LE TROISIÈME ÉVANGILE. — Articles sur saint Luc et son évangile, dans *Dict. de la Bible* (Mangenot); Hastings, *Dict. of the Bible* (Bebb); *Dict. of the Christ and the Gospels* (A. Wright).

1° *Sur saint Luc* : Selwyn, *Luke the Prophet*, 1901; A. Harnack, *Lukas der Arzt*, Leipzig, 1906; J. Huby, *Saint Luc*, brochure de l'Action populaire, 1922; A. Lemonnyer, *L'évangéliste de la joie*, dans *Revue de la jeunesse*, 10 et 25 juillet 1914; H. Mc Lachlan, *St. Luke, the Man and his Work*, Manchester, 1920.

2° *Sur la composition et les sources du troisième évangile.* — Feine, *Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas*, Gotha, 1891; B. Weiss, *Die Quellen des Lukasevangeliums*, Berlin, 1907; Wickes, *The sources of Luke's Perean section*, Chicago, 1912; H. Koch, *Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerkes*, Leipzig, 1911; J. Hawkins, *Three limitations to St Luke's Use of St. Mark's Gospel*, et Vernon Bartlet, *The sources of St Luke Gospel*, dans *Studies in the synoptic problem*, Oxford, 1911; Parsons, *A historical Examination of some Non-Markan Elements in Luke*, Chicago, 1914; Lummis, *How Luke was written : considerations affecting the Two-Documents Theory*, Londres, 1915; Perry, *The sources of Luke's Passion narrative*, Chicago, 1920; Cadbury, *The Style and literary Method of Luke*, II, *The Treatment of Sources in the Gospel*, Cambridge, É.-U, 1920.

3° *Sur le style de Luc.* — Hobart, *The medicale Language of St. Luke*, Dublin, 1882; Cadbury, *The alleged medical Language of Luke*, 1919 et *The Style and literary Method of Luke*, I, *The diction of Luke and Acts*, 1920; Vogel, *Zur Characteristik des Lukas nach Sprache und Stil*, 1899.

4° *Études diverses.* — Campbell, *Critical Studies in St. Luke's Gospel*, 1890; J. Haussleiter, *Die Missionsgedanke in Ev. des Lukas*, 1905; H. G. Machen, *The origin of the two chapters of Luke*, dans *Princeton theological Review*, t. X, p. 212-277.

L. VENARD.

LUC DE MONTEFORTE, ainsi appelé du nom de son pays natal, petite ville des environs de Naples, frère mineur de l'Observance, définiteur de sa province, gardien du couvent royal de Santa Maria Nova, commissaire du Tiers Ordre, examinateur synodal, consulteur de l'évêque de Castellamare, édita des *Commentaires sur la règle du tiers ordre de saint François*, Naples, 1636. Son nom se lit toujours au catalogue de l'Index, avec le titre abrégé de son volumineux ouvrage, *Domus sapientiæ septem suffulta columnis, in qua per multas ex Sacra Scriptura desumptas quæstiones, Virginis cultus, adductis etiam multis SS. Patrum testimoniis, commendatur*, in-fol., Castellamare di Stabia, 1646; Naples, 1653, condamné par décret du 16 novembre 1657. Nous n'avons là que la première colonne; les six autres ne furent jamais élevées. Wadding, qui consacre des paroles élogieuses au P. Luc, écrit qu'il préparait un autre volume en italien, *De la monarchie du Christ*, sur lequel nous ne trouvons aucune indication.

Maracci, *Bibliotheca mariana*, pars II, Rome, 1648; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732; Wadding-Sbaralea, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1921.

P. Édouard d'Alençon.

LUC DE TUY, évêque espagnol du xiii siècle. — Né vers la fin du xiie siècle, peut-être dans la ville de Léon, Luc est entré chez les chanoines réguliers qui desservaient l'église Saint-Isidore de cette ville. Il était diacre en 1236, comme il le dit lui-même dans la dédicace de sa *Chronique* adressée à la reine Bérengère. Quelques indications éparses dans l'un de ses ouvrages permettent de dire qu'il a voyagé. Il fut certainement à Rome où il a vu officier le pape Grégoire IX (1227-1241) un jour de jeudi saint. Cf. *Adv. albig.*, l. II, c. x; quelques anecdotes qu'il rapporte sur l'Orient ont fait penser qu'il avait fait le voyage de Terre sainte; c'est possible, mais non démontré. N. Antonio à la suite d'autres auteurs, lui applique à lui-même un récit qu'il fait dans ce même ouvrage, l. III, c. ix. « Vers les années 1230, dit Luc, la ville de Léon, après la mort de l'évêque Rodéric fut troublée par les prédications des hérétiques. Par de faux miracles, les sectaires étaient arrivés à séduire la population et avaient même bâti un sanctuaire en l'honneur d'un hérétique exécuté peu auparavant. Un diacre de l'Église de Léon, pour lors en résidence à Rome, eut connaissance de ces menées; il rentra précipitamment dans son pays, prêcha vigoureusement contre les hérétiques et eut le courage de démolir la chapelle élevée par eux. Un signe divin, très opportunément survenu, finit par amener un revirement en faveur du catholicisme des habitants abusés. » Il n'est pas impossible, en effet, que ce diacre anonyme ne soit autre que le diacre Luc. — Quoi qu'il en soit d'ailleurs, celui-ci fut élevé en 1239 au siège épiscopal de Tuy, en Galice. Sur cette date, voir Eubel, *Hierarchia catholica Medii Ævi*, t. i, p. 529. On n'a pas d'autres renseignements sur l'épiscopat de Luc, qui a dû mourir après 1249; en tout cas il était remplacé en 1254. L'information de Fabricius qui le fait siéger de 1239 à 1288 est donc fantaisiste.

Luc a laissé : 1° Un *Chronicon mundi* des origines jusqu'en 1236 (1274 de l'ère espagnole), qui n'est autre chose qu'un remaniement et une continuation de la Chronique commencée par Isidore de Séville et poursuivie par Ildefonse et Julien de Tolède; le livre IV représente l'œuvre personnelle de Luc.

2° Deux compositions hagiographiques relatives à saint Isidore de Séville, une *Vita sancti Isidori* et une *Historia translationis corporis sancti Isidori*. Celle-ci rapporte la translation qui fut faite au xie siècle des reliques du saint; conservées à Séville, qui était encore sous le joug musulman, elles furent obtenues par le roi Ferdinand Ier, roi de Castille et de Léon, pour l'une des églises de la ville de Léon, qui porta désormais le nom de Saint-Isidore. Diacre et chanoine de cette église, Luc se fait une joie de raconter par le menu les miracles qui accompagnèrent cette translation.

3° Une compilation théologique que le premier éditeur, le jésuite Jean Mariana, a publiée sous le titre : *Adversus albigenses libri tres*, qui n'a guère de chance d'être original. Mariana déclare dans sa préface que c'est lui-même qui est l'auteur de la division en livres et en chapitres, et cette division n'est pas toujours très heureuse. L'intention générale de la compilation est évidemment de prémunir les fidèles contre l'hérésie, et cette hérésie n'est autre que le néo-manichéisme, que nous avons appelé l'albigéisme; mais ce dernier nom n'est pas prononcé. Il s'agit, plus ordinairement, des « hérétiques » tout court. Le meilleur moyen de les combattre, c'est de rappeler au peuple chrétien les doctrines de l'Église, comme le font les deux ordres des mineurs et des prêcheurs, récemment suscités par Dieu pour faire échec à l'hérésie. Luc commence donc par rappeler les doctrines eschatologiques, l. I; sans se donner la peine de faire une exposition personnelle, il se contente d'aligner les textes les plus topiques de saint Grégoire le Grand et de saint Isidore; on ne trouvera donc rien de bien nouveau dans cette eschatologie qui est celle de tout le Moyen Age, avec une surabondance de prodiges et d'apparitions de défunts qui ne laisse pas d'inquiéter. — Le l. II, de facture moins impersonnelle, a trait d'une manière générale aux cérémonies saintes et aux usages ecclésiastiques. Après un chapitre où les sept sacrements sont brièvement caractérisés dans l'ordre suivant : eucharistie, baptême, confirmation, mariage, pénitence, extrême-onction et ordre, l'auteur traite de ces *alia pietatis opera quæ dicuntur sacramentalia*, qui participent jusqu'à un certain point à la dignité et à la nature des *sacramenta præcipua*, qui sont néanmoins des *minora sacramenta* parce que leur efficacité se borne à effacer les seuls péchés véniels. Ces quelques chapitres sont pour le théologien la partie la plus intéressante de tout l'ouvrage. Le reste du livre est consacré à la lutte contre certains abus, que l'on prétendait à tort ou à raison, introduits par les hérétiques : forme nouvelle donnée à la croix, crucifix attaché à la croix par trois clous au lieu de quatre, façon de faire le signe de croix, etc. Avec beaucoup de raison, Luc fait remarquer que ces détails sont de peu d'importance, qu'il convient néanmoins, même en ces menues choses, de ne pas s'écarter des traditions reçues. C'est en accoutumant les esprits au mépris des petits usages traditionnels que les hérétiques pensent les amener à faire fi des dogmes capitaux de l'Église. — Le l. III est spécialement dirigé contre les moyens de progagande employés par les novateurs. Les nombreuses anecdotes qu'il contient et dont plusieurs laissent l'impression d'avoir été vécues par l'auteur lui-même, jettent un jour intéressant sur les procédés mis en œuvre par les néo-manichéens pour se concilier la faveur populaire et exciter les foules contre le clergé catholique. — A ces divers titres, bien qu'elle ne témoigne ni d'une science théologique très approfondie, ni d'un esprit critique bien raffiné, l'œuvre de Luc est représentative d'un pays et d'une époque et mériterait d'être étudiée d'un peu près.

Textes. — Le *Chronicon* a été publié par A. Schott, S. J., au t. iv de l'*Hispania illustrata*, Francfort, 1608, p. 1-119. — Les deux ouvrages hagiographiques parurent d'abord dans les *Acta sanctorum*, avril, t. i, Anvers, 1675, p. 330-364. On les trouvera dans *P. L.*, t. lxxxii, col. 19-56 (*Vita*) et t. lxxxi, col. 945-968 (*Translatio*). L'*Adversus albigenses* a été publié pour la première fois par J. Mariana, S. J., Munich et Ingolstadt, 1612; il est passé dans les diverses éditions de la *Bibliotheca Patrum*. Nous avons utilisé celle de Lyon, t. xxv, p. 188-251.

Notices littéraires. — Ellies du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. x, *Auteurs du XIIIe siècle*, p. 65 et 529; N. Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, 2e édit., Madrid, 1788, p. 58-61; Fabricius, *Bibliotheca mediæ et infimæ latinitatis*, édit. de Hambourg, 1735, t. iv, p. 833. Voir aussi J. de Mariana, *Historia general de España*, l. XII, c. i, édit. de Valence, 1788, p. 261 sq.; Florez, *España sagrada*, Madrid, 1797, t. xxii, p. 284-290.

É. Amann.

LUCAIN ou **LUCIEN** hérétique du iie siècle disciple de Marcion. — La source commune des trois hérésiologies de pseudo-Tertullien, *P. L.*, t. ii, col. 71, d'Épiphane, *Hæres.* xliii, *P. G.*, t. xli, col. 817, et de Philastre de Brescia, *Hæres.* xlvi, *P. L.*, t. xii, col. 1162, source qui est, selon toute vraisemblance le *Syntagma* d'Hippolyte, mentionne entre Marcion et Apelles un hérétique que les deux latins nomment *Lucanus*, et l'auteur grec Λουκίανος. C'est évidemment le même personnage. Il est donné par tous trois comme un disciple de Marcion qui, d'après les deux latins, aurait

eu la même doctrine que son maître. Épiphane qui commence par reproduire la même donnée, πάντα μὲν οὖν κατὰ τὸν Μαρκίωνα δογματίζει, ajoute néanmoins que cet adepte du grand hérésiarque s'était séparé du maître, avait formé un groupement spécial, ἄθροισμα, dont les adhérents s'étaient appelés lucianistes. L'auteur du *Panarion* avoue d'ailleurs ne pas avoir grands renseignements sur son compte. Au lieu des deux principes admis par Marcion, Lucien en aurait reconnu trois : le démiurge (le Dieu juste et justicier de son maître), le Dieu bon, le Dieu mauvais (lequel constitue une nouveauté par rapport au système marcionite). A l'encontre de l'enseignement de son maître, il aurait condamné le mariage et prôné la chasteté, seul moyen de ne pas perpétuer l'œuvre du démiurge. — A. von Harnack suppose, non sans apparence de raison, que ces renseignements ont été empruntés eux aussi par Épiphane au *Syntagma* d'Hippolyte, que les deux auteurs latins auraient abrégé. Ils auraient donc quelque valeur. Les hérésiologues postérieurs n'ont fait que répéter ces données avec plus ou moins d'exactitude. Voir S. Jean Damascène, *Hæres.*, 45, *P. G.*, t. XCIV, col. 704 et Nicétas, *Thesaurus orthodoxæ fidei*, IV, 15, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 1279.

Mais l'on peut remonter plus haut que ces données du *Syntagma*. Tertullien, *De resurrect. carnis*, II, *P. G.*, t. II, col. 798, fait mention de ce *Lucanus*, comme professant une doctrine spéciale sur la survie de l'âme. A la suite d'Aristote, il admettait que l'âme se dissolvait en même temps que le corps; ce qui ressusciterait, ce ne serait ni la chair, ni l'âme, mais un *tertium quid*, ni chair, ni âme; solution désespérée pour combiner avec les négations philosophiques les espérances chrétiennes. Quelques années plus tard, Origène fait mention, mais sans précision spéciale, des altérations que les disciples de Lucain, comme ceux de Marcion d'ailleurs, apportent au texte évangélique. *Cont. Celsum*, II, 27, *P. G.*, t. XI, col. 848.

Telles sont les uniques données que fournisse sur le personnage l'ancienne littérature chrétienne. Elles ne permettent guère d'esquisser la physionomie ni de l'homme, ni de son enseignement. Harnack se le représente comme un Italien, peut-être un Romain, qui, attaché au système général de Marcion, continua pour sa part l'œuvre de critique tant littéraire que philosophique commencée par le grandn ovateur, et mit quelque indépendance dans sa façon de suivre l'enseignement du maître.

Les *Sources* ont été toutes mentionnées au cours de l'article; on peut négliger tous les hérésiologues modernes. Les derniers renseignements dans A. von Harnack, *Marcion*, 2e édit., dans *Texte und Untersuchungen*, t. XLV, Leipzig, 1924, Beilage VII, p. 400*-403*.

É. AMANN.

LUCAR Cyrille. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine. IV. La réaction anticyrillienne.

I. VIE. — 1° *La jeunesse.* — Cyrille Lucar, Κύριλλος ὁ Λούκαρις, naquit le 13 novembre 1572, à Candie, dans l'île de Crète, alors au pouvoir des Vénitiens. Il porta dans le siècle le nom de Constantin. Après avoir fréquenté dans sa patrie l'école de Mélétios Vlastos, il se rendit, à l'exemple d'un grand nombre de ses compatriotes, aux deux principaux centres intellectuels de l'époque, Venise et Padoue. Il n'avait que douze ans quand il arriva à Venise pour ses premières études. Un de ses compatriotes s'illustrait alors dans la cité des lagunes; c'était Maxime Margounios, évêque de Cythère, avec lequel il entretint un commerce épistolaire très régulier, où l'on voit les dons intellectuels de l'étudiant s'affirmer et briller avec non moins d'éclat que ceux du prélat. Les études supérieures appelèrent Lucar à Padoue; il y suivit les cours de Cremonini et ceux de Piccolomini, dont le scepticisme élégant ne manqua pas d'exercer une certaine influence sur son esprit; il y rencontra aussi le jésuite Possevin et, sans doute, le disciple de ce dernier, l'illustre François de Sales qui, en 1591, conquérait le grade de docteur; il ne semble pas cependant que le futur évêque de Genève ait noué des relations avec le futur chef de l'orthodoxie grecque. Lucar quitta Padoue pour se rendre à Constantinople où l'appelait son protecteur, Mélétios Pégas, patriarche d'Alexandrie, devenu gérant du patriarcat œcuménique. Son séjour en Occident lui avait permis d'acquérir, outre les connaissances classiques, les langues latine et italienne, dont nous le verrons se servir sinon avec élégance, du moins avec facilité. Il demeura un an auprès de Mélétios; il était déjà prêtre au mois de juillet 1594; il gravit rapidement les degrés de la hiérarchie; en 1595, il est promu à la dignité de syncelle patriarcal d'Alexandrie; en 1596, il est chargé d'une mission en Pologne et devient recteur de l'académie de Vilna. Certains auteurs ont prétendu qu'il passa à cette époque en Allemagne et en Suisse, visitant Wittemberg et Genève, étudiant de près la Réforme qui préoccupait en ce moment tous les esprits; quoi qu'il en soit, il est certain qu'en octobre 1596, il se trouvait en territoire polonais. La Pologne était alors le théâtre de très graves événements : le roi Sigismond III qui déployait les plus louables efforts pour réaliser l'unité religieuse dans le pays venait d'aboutir à un résultat : en 1595, à Brzesc, ville des confins de la Lithuanie et de la Pologne, un synode avait proclamé et signé l'union avec Rome. Mais ce geste national avait malheureusement rencontré tout aussitôt une vive opposition. Le prince Constantin d'Ostrog, un des grands chefs de la noblesse et descendant des ducs de Kiev, s'était placé à la tête des mécontents, par dépit; il avait rêvé de négocier lui-même avec le souverain pontife, comme autrefois Jean Paléologue à Florence, mais on l'avait écarté. Il écrivit aux autorités religieuses de Constantinople pour demander l'envoi d'un exarque en Ruthénie; on lui adressa le prélat Nicéphore. Ce dernier et Cyrille Lucar furent ses associés dans la lutte qu'il mena à la fois contre les latins et contre les uniates. Lucar enseigna quelque temps dans la ville même d'Ostrog; il faut signaler, parmi ses élèves, le fils du recteur de l'Académie, ce Maxime Smotrycki, qui allait devenir un des chefs du schisme en Pologne, mais que le sang du martyr saint Josaphat Kuncewicz devait convertir et transformer en apôtre de l'union. En 1599, à Vilna, dans une réunion composée de nobles et de théologiens luthériens, le prince Ostrogski concluait une alliance avec les protestants; il s'agissait non de s'entendre sur la doctrine, mais d'organiser une campagne commune contre les latins et contre les uniates. Lucar, promu depuis un an grand archimandrite et exarque, ne manqua pas de favoriser ce rapprochement entre orthodoxes et réformés. Mais son zèle en cette affaire lui attira de singuliers désagréments; on le soupçonna de calvinisme et, le 24 janvier 1601, il se vit obligé d'émettre la profession de foi contraire dont nous parlerons plus loin, col. 1014. Au mois de mars de la même année, après avoir servi d'intermédiaire entre Mélétios et Sigismond III pour les projets d'union amorcés par ce dernier auprès du patriarche égyptien, Cyrille quittait définitivement la Pologne et reprenait le chemin de l'Orient. A son passage en Valachie, il fit la connaissance d'un savant, Marcus Fuxius de Transylvanie, dont les conversations firent une profonde impression sur son esprit. Il rentra en Égypte, mais peu de temps après il repartit pour la Crète. C'est au cours de ce dernier voyage qu'il rencontra pour la première fois l'ami qui devait lui être profondément dévoué, le gentilhomme hollandais Cornélius Van Haga.

2° *Le patriarche d'Alexandrie* (1602-1620). — A son retour en Égypte, Cyrille, las de ses innombrables pérégrinations, pouvait songer à se reposer de sa vie d'aventurier. Un poste de premier ordre vint à point satisfaire ses ambitions. En 1602, Mélétios Pégas mourut; sa succession passa à son protégé, ainsi qu'il l'avait réglé lui-même, et Lucar, à peine âgé de trente ans, fut aussitôt sacré patriarche d'Alexandrie. Au rapport de son ami, Mélétios Pantagalos, métropolite d'Éphèse, il occupa ce siège pendant dix-huit ans. Ce n'est pas qu'il n'eût voulu l'échanger plus tôt contre le siège œcuménique de Constantinople. Les affaires constantinopolitaines l'occupèrent, certes, autant, sinon plus que celles d'Alexandrie. Néophyte II ayant été déposé pour cause de népotisme et exilé à Rhodes, en janvier 1612, ce fut Cyrille Lucar qui fit l'intérim. Mais cette première installation sur le trône œcuménique ne dura qu'un mois. « Le patriarche d'Alexandrie, écrit un jésuite, ne se disait pas patriarche absolu, craignant ce qui lui est arrivé ces jours passés, un mois après son assomption, ayant été démis par le métropolite de Patras-la-Vieille, à qui le patriarche avait donné sa résignation. » A. Carayon, *Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus à Constantinople et dans le Levant au XVII[e] siècle*, Paris, 1864, p. 63. Ce métropolite de Patras-la-Vieille n'était autre que Timothée II (1612-1620), qui ne cessa de poursuivre Lucar. Ce dernier, évincé, se retira quelque temps dans un monastère de l'Athos, mais un mandat d'arrêt lancé contre sa personne par le gouvernement turc le fit fuir au plus vite et rentrer chez lui en Égypte. C'est pendant son patriarcat que Cyrille noua la plupart de ses relations et de ses amitiés avec les réformés. En 1616, il entrait en relations avec l'Angleterre, en envoyant à l'université d'Oxford le jeune Métrophane Critopoulos qu'il confia à la surveillance de l'archevêque de Cantorbéry, G. Abbot. En 1618, on le trouve en correspondance avec l'apostat Marc Antoine de Dominis, ancien archevêque de Spalatro, passé au protestantisme; en 1617-1619, avec David Leleu de Wilhelm, conseiller des princes d'Orange. Il entretient les rapports les plus cordiaux avec Antoine Léger qui devait devenir chapelain de l'ambassadeur hollandais à Constantinople, Cornélius Van Haga, dont Cyrille avait déjà fait la connaissance avant sa promotion au siège d'Alexandrie.

3° *Le patriarche de Constantinople* (1620-1638). — A la mort de Timothée II, Cyrille Lucar échangea son siège d'Alexandrie pour celui de la Nouvelle Rome (4 novembre 1620). Son élévation causa un grand émoi; on connaissait ses tendances protestantes. Soutenu par les ambassadeurs anglais et hollandais, mal vu des représentants français, autrichien et vénitien, c'est une véritable bataille diplomatique qui va se livrer autour de sa personne. Le 30 avril 1623, l'ambassadeur français, comte de Césy, écrit à Sa Majesté très chrétienne, Louis XIII, qu'il a « moyenné en telle sorte la ruyne du patriarche grec de Constantinople qu'il est maintenant hors du siège par comandement du premier visir. Celuy qui occupe sa place m'est désia venu remercier. C'est un vieux bonhomme qui estoit archevesque d'Amasye au pays du Pont. » Le vieux bonhomme en question se nommait Grégoire; comme il n'avait qu'un œil, ses ennemis l'appelaient le *Borgne d'Amasée*; son patriarcat ne dura que du 30 avril au 25 juin 1623; les métropolites et les évêques, ne pouvant supporter sur le trône patriarcal un candidat élevé par le grand vizir en dehors des voies électives, désignèrent pour le remplacer, le métropolite d'Andrinople qui prit le nom d'Anthime II. Entre temps, Lucar avait été embarqué les fers aux pieds sur une frégate à destination de Rhodes, où, déclarait l'ambassadeur de Césy, « il aura tout le loisir de commenter sur les institutions de Calvin ». A peine installé, Anthime avait envoyé deux métropolites à Rhodes pour amener le prélat déchu à renoncer à la dignité patriarcale et à se retirer au mont Athos comme simple caloyer. Peine perdue : avant son départ, le rusé Lucar avait fabriqué de toutes pièces des obligations sur le patriarcat, afin d'en rendre la possession impossible à d'autres qu'à lui-même. Sur les instances de l'ambassadeur de Hollande, il revint dans la capitale; son adversaire, Anthime, ayant abdiqué faute de pouvoir fournir les sommes nécessaires, il remonta sur le trône le 2 octobre 1623.

C'était son troisième patriarcat qui commençait. Il devait durer jusqu'en mai 1630. Il fut illustré par la propagande calviniste à laquelle le patriarche lui-même se livra. En 1627, Cyrille tenta de faire paraître par les soins d'un prêtre de Céphalonie, Nicodème Métaxas, la fameuse *Confession*, œuvre capitale de sa vie, mais la destruction de l'imprimerie de Métaxas lui fit, pour le moment, abandonner ce projet. Il put le reprendre deux ans plus tard grâce au dévouement et à l'amitié de Cornélius Van Haga; le représentant hollandais livra, en effet, le document à la publicité, en mars 1629. La *Confession* fit sensation. Une profession de foi calviniste, signée d'un patriarche œcuménique, n'était pas chose ordinaire. Cyrille, racontant dans une lettre au professeur genevois Jean Diodati sa première réception chez le comte de Marcheville, ambassadeur de Louis XIII à Constantinople, souligne la manière pressante dont le diplomate français lui avait demandé si pareille confession était vraiment son œuvre; Marcheville avait même pris la précaution de prendre un témoin de cette scène, le P. Archange de Fosse, supérieur des Capucins et frère du gouverneur de Montpellier. Ainsi, en 1629, la campagne en faveur de la Réforme battait son plein. Mais, cette même année, arrivait dans la capitale ottomane Rodolphe Schmid, agent de l'empereur auprès de la Porte. C'était l'homme qu'il fallait pour tenir en échec la diplomatie calviniste.

En mai 1630, l'intrusion d'Isaac, métropolitain de de Chalcédoine, priva Cyrille Lucar du siège patriarcal pendant quelques jours seulement; un synode relégua Isaac à Césarée le 18 juin. Ce n'était là qu'une simple escarmouche. La lutte sérieuse s'engage seulement au moment où entre en lice le protégé de Schmid, Cyrille, métropolitain de Berrhée, ennemi personnel de Lucar et ancien élève des jésuites à leur collège de Galata. Tandis qu'on délibère, au Synode, sur les mesures à prendre pour éteindre l'énorme dette du patriarcat, Cyrille de Berrhée négocie sous main l'achat du trône œcuménique. Il l'obtient, mais pour huit jours seulement, et son premier règne dure du 4 au 11 octobre 1633; on l'exile à Ténédos. Sa chute entraîne pour la Grande Église de nouvelles dettes qui s'élèvent à 50 000 piastres; c'est à coups d'argent qu'on va maintenant se disputer la dignité suprême. Le 5 mars 1634, Athanase Patellaros, métropolitain de Thessalonique l'enlève avec 60 000 piastres, disent les uns, avec 70 000 disent les autres, mais il n'en jouit qu'un mois, il a juste le temps d'obtenir l'exil de Lucar; le 28 mars, ce dernier se trouvait à Ténédos. Il en revint, aussitôt Athanase déposé et, moyennant un versement de 10 000 piastres entre les mains du grand vizir, il essaya une sixième fois de se maintenir en place. Cette sixième restauration eut lieu en avril 1634. C'est à peine si elle dura un an. En mars 1635, le candidat de Rodolphe Schmid avançait encore 60 000 piastres et reprenait la dignité suprême. C'était son deuxième patriarcat. Cyrille de Berrhée s'empressa de bannir

son concurrent, le plus loin possible de Constantinople; avec l'aide de Schmid, il le fit déporter à Rhodes; De manières hautaines, maladroit envers les partisans de Lucar, imprudent dans ses démarches, le nouveau patriarche s'arrangea pour s'aliéner tous les esprits; en juin 1636, après une lutte de quelques semaines contre le Synode, il dut abandonner la partie et céder la place à Néophyte d'Héraclée, « nourrisson du vénérable vieillard » Lucar, comme l'écrivait Antoine Léger. Cyrille de Berrhée fut exilé à Rhodes par le même bateau qui devait en ramener Lucar.

Néophyte III d'Héraclée n'était pas un homme dangereux; au rapport de Schmid, il gouverne « avec l'aide de l'ambassadeur de Hollande et du vieil hérétique Cyrille qui ne le quitte pas un instant ». Son inexpérience des affaires et son peu d'aptitude au gouvernement patriarcal le déterminent bientôt à démissionner. La place étant vide, c'est Lucar qui l'occupe aussitôt et le mois de mars 1637 voit l'inauguration de son septième patriarcat. La joie est grande dans les milieux calvinistes. Un événement vint la troubler, le retour de Cyrille de Berrhée dans la capitale. En vain Cyrille se cache au fond de Stamboul, près des Sept-Tours; on le surveille de près; on le redoute surtout; on essaie de gagner son silence en lui offrant une nouvelle métropole à gros revenus. A ces avances intéressées, il répond qu'il ne se désistera point tant que Lucar « n'aura pas rétracté publiquement, du haut de la chaire patriarcale, ses opinions calvinistes et ses traités imprimés, et qu'il ne sera pas revenu à la vraie foi orthodoxe ». Sur les conseils de Schmid, il écrit au pape et à l'empereur pour leur demander des secours; il obtient 4 000 thalers. Il monte ensuite un complot contre Lucar et l'accuse auprès du Grand Seigneur d'abuser de son autorité et de son influence pour exciter les Grecs à la révolte; il prétend même que les Cosaques se sont emparés de la ville d'Azov à l'instigation du traître. Cyrille Lucar est perdu dans l'esprit du sultan; il se voit déposé et emprisonné le 20 juin 1638. Cyrille de Berrhée remonte pour la troisième fois sur le trône patriarcal. Mais il lui faut se débarrasser de son rival d'une manière définitive. L'exil de 1636 n'a servi de rien; c'est la mort qui s'impose. L'attentat est combiné entre Cyrille, un pacha, du nom de Bayram et un pope grec appelé Lamerno. Une barque vient prendre Lucar le 27 juin; elle vogue à destination de San Stéfano où un navire, déclare-t-on au prisonnier, doit le transporter dans une île de l'Archipel. Mais, en route, les soldats turcs passent au cou du condamné le cordon fatal; ils l'étranglent et lancent son cadavre à la mer; les restes sont rejetés par les flots; des amis les ensevelissent en secret; trois ans plus tard, sous le patriarcat de Parthénios II, on les transporte à l'église patriarcale, puis on les dépose dans le sanctuaire de la Panagia à Halki, une des îles des Princes. Tels sont les faits qui marquent la fin de Lucar. Ils démolissent une légende calomnieuse lancée par les grecs, colportée par les huguenots de tous pays, et suivant laquelle il faudrait imputer aux jésuites la mort tragique du patriarche. En 1639, quand le Synode déposa Cyrille de Berrhée, ses membres déclaraient condamner un intrus « qui avait infligé une mort pénible et ignominieuse, tout le monde le savait, au vieux patriarche Cyrille qui, pendant plus de quarante ans, avait administré les sièges d'Alexandrie et de Constantinople ». Pour ces signataires, l'auteur de la mort de Lucar, c'était donc bien Cyrille de Berrhée.

Ainsi Lucar était monté sept fois sur le trône patriarcal : 1. en janvier-février 1612; 2. du 4 novembre 1620 à la seconde moitié d'avril 1623; 3. du 2 octobre 1623 à mai 1630; 4. de mai 1630 au 4 octobre 1633; 5. du 11 octobre 1633 à mars 1634; 6. d'avril 1634 à mars 1635; 7. de mars 1637 au 20 juin 1638. Le concile de Jérusalem de 1672 était donc mal informé lorsque, dans son cinquième décret, il constatait que Cyrille était remonté trois fois sur le siège de Constantinople. Il l'était beaucoup mieux lorsqu'il refusait d'en faire un saint et un martyr et qu'il le jugeait « atteint de la maladie de Lucifer, suivant l'expression de Basile le Grand, c'est-à-dire du désir immodéré de la prélature ».

II. Œuvres. — 1° *La Confession.* — De toutes les œuvres de Cyrille, c'est la plus célèbre. Elle parut pour la première fois en latin, en 1629, sous le titre suivant : *Confessio fidei Reverendissimi Domini Cyrilli Patriarchæ Constantinopolitani nomine et consensu Patriarcharum Alexandrini et Hierosolymitani, aliorumque Ecclesiarum Orientalium Antistitum scripta, Constantinopoli, Mense Martio Anni MDCXXIX*, in-8° de 8 pages (n° *23 998* de la Mazarine). Le mot *Constantinopoli* indique le lieu où la Confession a été écrite, non celui où elle a été imprimée; mais une des éditions latines a été presque certainement imprimée à Genève. A la page 8 de l'édition que nous citons ici on lit l'importante déclaration suivante : *Descripta fuit hæc copia ex autographo quod propria Reverendissimi Domini Cyrilli manu, quam optime cognosco, scriptum penes me manet, et per me facta collatione, eam cum hoc ipso de verbo ad verbum convenire attestor. Cornelius Haga, Confedœratarum Belgic. Provinciarum pro tempore apud Portam Ottomanici Imperatoris Orator.* Voir les traductions françaises et anglaise dans E. Legrand, *Bibliographie hellén. du* XVII*e s.*, t. I, p. 270 sq. Pour répondre aux attaques dont son œuvre était l'objet, Lucar la traduisit en grec au mois de janvier 1631, en la faisant suivre d'un appendice de quatre questions et réponses. Il la fit imprimer à Genève, en 1633, en lui adjoignant le texte latin primitif. L'exemplaire de la Nationale (D *10*) porte le titre suivant : Κυρίλλου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ὁμολογία τῆς χριστιανικῆς πίστεως, *Cyrilli Patriarchæ Constantinopolitani Confessio Christianæ fidei, Genevæ, Excudebat Iohannes de Tournes, Anno MDCXXXIII.* La bibliothèque publique de Genève possède l'original grec écrit de la main même de Lucar. Signalons également l'édition gréco-latine de la Confession accompagnée des censures synodales portées par Cyrille de Berrhée et par Parthénios; celle que nous avons entre les mains est intitulée : *Cyrilli Lucaris Patriarchæ Constantinopolitani confessio christianæ fidei, cui adjuncta est gemina ejusdem confessionis censura synodalis una a Cyrillo Berrhœensi, altera a Parthenio Patriarchis itidem Constantinopolitanis promulgata. Omnia Græce et Latine, MDCXLV*; pas d'indication de lieu, mais, à en juger par les particularités externes, le livre a dû paraître en Hollande. La plupart des grecs qui ont écrit et écrivent sur Lucar, mis en présence de cette Confession fort grave, on le verra plus loin, n'ont voulu y voir qu'une pièce forgée par les calvinistes. Ils en ont nié l'authenticité avec la plus triste désinvolture, et sans apporter le moindre argument à l'appui de leur thèse. — 2° En 1909, dans la Νέα Σιών, janvier-février, p. 17-35, l'archimandrite Chrysostome Papadopoulos de Jérusalem, a publié une *Apologie* de Cyrille, qu'il avait découverte en 1904 dans un document resté jusqu'alors inédit et appartenant à la Bibliothèque de Genève. Ce document serait une copie authentique de l'Apologie adressée par Lucar en 1634 à la paroisse de la Vierge, à Léontopol (Petite-Russie). Le patriarche s'y proclame orthodoxe. Voir dans la *Revue internationale de théologie*, 1906, t. XIV, p. 327-330, la traduction française de cette pièce. — 3° Écrit *contre les juifs*, imprimé à Constantinople, en 1627, par les soins de Nicodème Métaxas. Voir E. Le-

grand, *Biblioth. hellén., du XVII*e *s.*, t. I, p. 234. — 4° *Dialogue contre les jésuites de Galata*, publié dans les Ἀνάλεκτα ἱεροσολ. σταχυολογίας de Papadopoulos-Kérameus, Pétrograd, 1891, t. I, p. 220-230. — 5° Les nombreuses lettres de Lucar sont éditées en partie dans J. Aymon, *Monumens authentiques de la Religion des Grecs et de la fausseté de plusieurs Confessions de foi des Chrétiens orientaux*, La Haye, 1708; dans J.-M. Neale, *History of the Holy Eastern Church*, Londres, 1847, t. II; dans E. Legrand, *Bibliogr. hellén. du XVII*e *s.*, t. IV, p. 161 et p. 175 sq. — 6° On doit à Cyrille Lucar la première édition du Nouveau Testament en grec moderne avec le texte original; elle parut d'abord à Genève en 1638; une seconde édition fut publiée à Londres en 1703. Cette version en grec vulgaire avait été entreprise à Constantinople, par Maxime de Gallipoli, avec l'assentiment du patriarche Cyrille et à l'instigation de Cornélius Haga et d'Antoine Léger. Cyrille examina lui-même plusieurs parties de la traduction. Mélétios Syrigos prêchant dans l'église patriarcale, n'eut pas de peine à montrer aux fidèles que le traducteur, les imprimeurs et les lecteurs de cet ouvrage, comme aussi ceux qui le propageaient, étaient éloignés de l'orthodoxie et demeuraient passibles de censures. — 7° On cite encore de Lucar : une *Histoire des persécutions d'Égypte contre les fils de l'Église orientale*, en grec ancien; quatre recueils d'*Homélies* en grec vulgaire, dans lesquels le concile de Jérusalem de 1672 a pris certains passages; quatre *Traités théologiques* sur la pénitence, l'incarnation, les sacrements, la vertu et le vice; une πληροφορία des commentaires du patriarche Mélétios sur le ménologe alexandrin; une traduction italienne du décret d'expulsion des jésuites; une *Histoire des jésuites en Turquie*, en grec. Voir A. Pichler, *Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche in 17 Jahrhundert oder der Patriarch Cyrillus Lucaris und seine Zeit*, Munich, 1862, p. 208, note. — 8° Les catalogues de manuscrits mentionnent plusieurs opuscules. Voir entre autres Lampros, *Catalogue,... on mount Athos II, 6257, 2791, 1428* et Papadopoulos-Kérameus, Ἱεροσολυμ. Βιβλιοθ., t. II, p. 166-167, 512-515, 618.

Il faut rappeler, à la gloire de Lucar, que l'Europe lui est redevable de la communication du *Codex Alexandrinus*. Comme en fait foi un graffite arabe au bas de la première page de la Genèse, le manuscrit appartenait, dès 1098, au trésor patriarcal d'Alexandrie. Cyrille en fit don au roi d'Angleterre, Charles Ier, par l'intermédiaire de l'ambassadeur anglais à Constantinople, sir Thomas Rowe, en 1628. Une note de la main du patriarche est inscrite à la garde du manuscrit : elle rappelle une tradition alexandrine concernant le manuscrit et d'après laquelle celui-ci aurait été copié par une noble égyptienne du nom de Théda, « il y a mille trois cents ans, » c'est-à-dire peu après le concile de Nicée; ce nom aurait été placé à la fin du manuscrit, mais lors de l'invasion de l'Égypte par les Musulmans, on l'aurait lacéré et le souvenir seul en serait resté. Cette note ne saurait naturellement garantir à elle seule les données auxquelles elle se rapporte.

III. Doctrine. — La doctrine de Lucar se trouve exposée dans sa *Confession*. Lui-même l'a déclaré en termes formels dans sa lettre de 1632 au professeur génevois Diodati, relative à l'entrevue dont nous avons parlé plus haut avec le comte de Marcheville. A l'ambassadeur qui lui montre la *Confession* en lui demandant s'il en est l'auteur, il répond, les yeux fixés sur le document, que c'est bien là sa Confession et profession, *io riconosciutola, risposi esser mia Confessione e professione*. Le diplomate insiste de la part du pape, pour savoir si Cyrille a l'intention de persévérer dans cette doctrine; le patriarche accentue alors les termes de sa déclaration : « Je lui répondis d'une manière intrépide que c'était ma *Confession* et que je l'avais écrite moi-même, parce que telle est ma croyance, tels sont mes sentiments, telle est la foi que je professe, et que si quelqu'un y trouvait des erreurs et voulait me les montrer, je lui répondrais chrétiennement et avec bonne conscience, *io all'hora con intrepidità risposi esser mia e che l'ho scritta io perchè cosi tengo, credo, confesso, et se qualcheduno in quella trova errore e che mostrare me lo volesse, gli responderei christianamente e con buona conscientia.* » Cf. E. Legrand, *Bibl. hellén.*, t. IV, p. 403 sq. Il fait la même réponse à plusieurs ecclésiastiques réguliers et séculiers. A Constantinople un grand nombre d'exemplaires de sa *Confession* sont en circulation; ses amis lui demandent d'en garantir l'authenticité en signant, ce qu'il ne manque pas de faire. E. Legrand, *loco cit.*

La *Confession* est partagée en dix-huit chapitres, et chaque chapitre est suivi d'une série de passages scripturaires à l'appui de la thèse :

1° *Procession du Saint-Esprit.* — Pour Lucar, le Saint-Esprit procède du Père *par le Fils*, ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ προερχόμενον, c. I. Le concile de Iassi de 1642 a vu dans cette formule de Cyrille le *Filioque* des Latins, et l'a rejetée comme contraire à la croyance de l'Église orientale. Mais qu'entendait Cyrille par ce δι' Υἱοῦ? C'est ce qu'il est difficile de déterminer, après avoir lu la longue lettre qu'il adressa de Valachie en 1613 au pasteur hollandais Jean Wtenbogaert : « L'Église grecque, écrit-il, nie que le Saint-Esprit procède du Fils essentiellement, intérieurement et selon son être, *ipsa enim Spiritum Sanctum a Filio essentialiter et interne et quoad esse procedere negat*, parce qu'elle craint qu'en disant qu'il procède également du Père et du Fils, cela ne serve à prouver qu'il y a deux principes dans la Divinité qui donnent l'existence au Saint-Esprit, et elle croit que ce serait une impiété de s'exprimer de la sorte, considérant d'ailleurs que l'Église Romaine qui aime les nouveautés, *innovationum amatricem*, est la première qui ait inventé ce dogme et que ses controversistes s'efforcent inutilement de soutenir que c'est une exposition qui n'ajoute rien de nouveau à l'ancien symbole de la Foi chrétienne. » Donc pas de procession interne, mais « autre chose est de procéder substantiellement, et autre chose est d'être donné et envoyé dans le temps. Or cette mission, si quelqu'un l'appelle une procession externe, ce n'est pas une erreur qu'il commet, et nous ne nions pas qu'elle se rapporte au Fils, *sed aliud est procedere hypostatice, aliud dari et mitti temporaliter, quam missionem si processionem externam quis appellaverit non errabit, quamque et ad Filium referri non negamus*. Cf. E. Legrand, *op cit.*, p. 296 sq.

2° *L'Écriture sainte.* — Elle est inspirée de Dieu, θεοδίδακτος. Son autorité est supérieure à celle de l'Église, τὴν τῆς ἱερᾶς γραφῆς μαρτυρίαν πολλῷ μᾶλλον ἀνωτέραν εἶναι τῆς ἣν κέκτηται ἡ ἐκκλησία. Pourquoi ? C'est que la parole du Saint-Esprit et la parole de la langue humaine sont deux choses différentes : celle-ci peut errer par ignorance, tromper et être trompée; celle-là, qui est l'Écriture sainte, ne peut ni errer ni être trompée, car elle est infaillible et certaine. On le voit, Lucar est déjà lancé dans le calvinisme.

3° *La prédestination.* — L'auteur de la *Confession* professe qu' « avant le commencement du monde, le Dieu très bon a prédestiné, προορίσαι, ses élus à la gloire, et cela sans aucun égard à leurs œuvres; qu'il n'y a à cette élection aucune autre cause impulsive que le bon plaisir et la miséricorde de Dieu, et que, de même, avant la constitution du siècle, il a réprouvé ceux qu'il a réprouvés, et que la cause de cette réprobation réside dans la volonté même de Dieu, si l'on

considère le droit absolu divin, dans sa justice, si l'on considère le droit légal. Dieu est en effet miséricordieux et juste ». C. III.

4° *Jésus-Christ Médiateur, Chef de l'Église. Culte des saints.* — « Jésus-Christ intercède pour nous auprès du Père; il fait seul l'office de vrai et légitime Pontife et Médiateur; en conséquence, il est seul à prendre soin des siens et à être Chef de l'Église qu'il orne et féconde de bénédictions diverses. » C. VIII. Lorsqu'il professe que Jésus-Christ est le seul Médiateur, Lucar entend-il exclure l'intercession des saints ? Il semble que oui, au sentiment des membres du Synode de 1638; ceux-ci l'anathématisent même pour cette erreur « obscurément et perfidement » insinuée. En tout cas, en 1618, dans une lettre adressée à Marc-Antoine de Dominis, il rejetait formellement cette intercession et il avouait un état d'âme étrange : « Comment les invocations des saints offusquent la gloire du Christ, c'est ce que je ne comprenais pas auparavant; bien plutôt je les défendais obstinément contre le docte Marcus Fuxius de Transylvanie. Mais cet homme, dans sa réponse, a si bien réfuté mes arguments que je n'ai plus eu besoin, à partir de ce moment, d'aucune autre étude pour reconnaître mon erreur, et je prends Dieu à témoin qu'en récitant les offices publics, c'est avec la plus grande douleur que j'entends invoquer les saints en tant d'occasions et que je vois Jésus-Christ mis de côté. Je m'aperçois bien qu'une pareille manière de faire exerce une très fâcheuse influence sur les âmes. » Cf. Neale, *op. cit.*, t. II, p. 394. On remarquera aussi que Lucar a tenu à mettre en évidence la souveraineté du Christ sur son Église; à ses yeux, les chefs d'Églises particulières ne sont rien auprès de Celui qui est la tête du corps. Au sujet de la question de la primauté romaine; son opinion n'a rien de surprenant : « Nous en avons fini, écrit-il, avec le pontife romain, désormais le Christ sera le chef de son Église. » Lettre de 1618 à Marc-Antoine de Dominis. Cf. Neale, *loc. cit.*

5° *La notion d'Église.* — L'Église catholique pour Cyrille Lucar, c'est l'universalité de ceux qui sont fidèles dans le Christ, qu'ils soient morts ou vivants. L'organisation de cette Église à peine effleurée précédemment se précise au chap. X. « Comme d'aucune façon un homme mortel ne peut être le chef de l'Église, c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même et lui seul qui est ce chef, et c'est lui qui tient en main le pouvoir de la gouverner. Cependant, ici-bas, il y a des Églises particulières qui sont visibles; chacune a quelqu'un qui est le premier en ordre; mais celui-là ne doit pas être appelé à proprement parler le chef de cette Église particulière, on ne l'appelle ainsi que d'une façon impropre, car c'est dans cette Église le membre principal. » La hiérarchie n'est donc que nominale. La lettre de 1613 adressée à Wtenbogaert révèle en Cyrille un partisan d'une administration aristocratique : « L'aristocratie des évêques, c'est ce que nous préférons. Nous avons des preuves certaines que c'était là l'ordre établi par Dieu dans l'Église des Israélites; Moïse était bien le chef de cette Église, mais elle était cependant gouvernée par une aristocratie. Il me semble que c'est là le gouvernement qui convient aux Églises; si actuellement nous ne le suivons pas exactement, la cause en est la tyrannie des infidèles. » Cf. E. Legrand, *Bibl. hell.*, t. IV, p. 302. L'Église est enseignée et sanctifiée par le Saint-Esprit; il peut lui arriver d'errer; de cette erreur peuvent seules nous délivrer la lumière et la doctrine de l'Esprit-Saint, non la lumière et la doctrine d'un homme mortel; cependant cela est possible aussi par l'entremise de ceux qui remplissent *fidèlement* leur ministère dans l'Église, τῶν πιστῶς διακονούντων C. XII. Ainsi, pas d'infaillibilité papale possible; aucun mortel ne peut être gratifié d'un pareil privilège. En outre, si l'infaillibilité est accordée à l'ensemble des ministres, encore faut-il que ceux-ci soient fidèles. Cyrille a ajouté le mot πιστῶς dans l'édition de 1633. L'indignité des ministres invaliderait donc leur ministère. Sous la plume patriarcale les hérésies s'accumulent à plaisir.

6° *La justification.* — « L'homme est justifié par la foi et non par les œuvres; quand nous disons la foi, nous voulons entendre le corrélatif de la foi, c'est-à-dire la *justice du Christ*, τὸ τῆς πίστεως νοοῦμεν ἀναφορικὸν, ὅπερ ἐστιν ἡ δικαιοσύνη τοῦ Χριστοῦ, c. XIII, que la foi saisit et nous applique pour le salut. *L'application de la justice du Christ, à ceux qui se repentent, tel est le seul principe, qui justifie et sauve le fidèle*, ἡ δὲ τοῦ Χριστοῦ δικαιοσύνη τοῖς μετανοοῦσι προσαχθεῖσα καὶ προσῳκειωθεῖσα μόνη δικαιοῖ καὶ σῴζει τὸν πιστόν. *Ibid.* Ce n'est pas à dire que les bonnes œuvres soient négligeables; elles sont au contraire des moyens nécessaires, μέσα ἀναγκαῖα, non, il est vrai, pour nous sauver car elles ne peuvent être présentées au tribunal du Christ comme suffisant d'elles-mêmes à nous valoir le salut *ex condigno*, mais pour manifester notre foi et affermir notre vocation. » *Ibid.* Les thèses calvinistes de la justification par l'imputation de la justice du Christ se retrouvent ici dans toute leur gravité.

7° *Le libre arbitre.* — Sur ce point, Lucar ne se montre pas moins audacieux. Il professe « que le libre arbitre est mort dans les non-régénérés, ceux-ci étant absolument incapables de faire le bien, *et que tout ce qu'ils font est péché*. Dans les régénérés, il revient à la vie par un effet de la grâce du Saint-Esprit, et il opère, mais non sans le secours de la grâce. Ainsi, pour que l'homme fasse le bien, il faut que la grâce prévienne le libre arbitre, lequel sans la grâce est blessé, tel cet homme tombé aux mains des voleurs et qui descendait de Jérusalem, en sorte que de lui-même le libre arbitre ne peut et ne fait rien. » C. XIV.

8° *Les sacrements.* — Il y a dans l'Église des sacrements et ce sont ceux que le Seigneur a institués dans l'Évangile. Leur nombre est de *deux;* il n'y en a pas davantage, car Celui qui les a institués n'en a pas transmis d'autres, κἀκεῖνα δύο εἶναι, τοσαῦτα γὰρ ἡμῖν παρεδόθη, καὶ ὁ νομοθέτησας οὐ πλείω παρέδωκεν. C. XV. Ces deux sacrements sont le baptême et l'eucharistie.

9° *L'eucharistie.* — Dans l'eucharistie, écrit Cyrille, « nous croyons et confessons la présence vraie et réelle de N.-S. J.-C., τὴν ἀληθῆ καὶ βεβαίαν παρουσίαν τοῦ κυρίου ἡμῶν 'Ι. Χ. ὁμολογοῦμεν καὶ πιστεύομεν. C. XVII. Mais il s'agit de la présence que nous procure la foi, et non de celle qui a été imaginée sous le nom de *transsubstantiation*, μετουσίωσις. Nous croyons en effet que les fidèles mangent le corps du Christ, non pas en le broyant matériellement avec les dents, mais en le recevant avec les facultés de leur âme, car le corps du Christ n'est pas ce qui, dans le sacrement, est perçu par nos yeux ou mangé, mais bien ce que la Foi saisit spirituellement et nous donne, τὸ γὰρ σῶμα τοῦ κυρίου οὐκ ἔστιν ὅπερ ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῖς οφθαλμοῖς ὁρᾶταί τε καὶ λαμβάνεται, ἀλλ'ὅπερ πνευματικῶς ἡ πίστις λαβοῦσα ἡμῖν παριστάνει τε καὶ χαρίζεται. *Ibid.* Il en résulte, à la vérité, que si nous croyons, nous participons au corps et au sang du Christ, tandis que nous n'en retirons aucun bénéfice si nous ne croyons pas. » *Ibid.* Déjà, en 1619, Lucar avait formulé les mêmes hérésies en écrivant ces lignes à son ami David Leleu de Wilhelm : « Notre opinion est celle qui admet la *figure* dans ce mystère et un mode de parler sacramentel, tout de même que nous croyons à une manducation spirituelle, en sorte que celui qui s'approche avec foi de la table

du Seigneur ne reçoit pas seulement le sacrement visible du corps et du sang, mais participe spirituellement et intérieurement au vrai corps et au sang de N.-S. J.-C. » Cf. Legrand, *Bibl. hellén.*, t. IV. p. 319 sq. Il ajoutait qu'il se disait heureux, lui un des chefs de l'orthodoxie, de partager sur ce point les sentiments du conseiller des princes d'Orange.

10° *Eschatologie.* — Pour Cyrille Lucar, « l'âme, dès qu'elle a quitté le corps, est transportée soit auprès du Christ, soit en enfer, parce que chacun est jugé tel qu'il se trouve au moment de sa mort : il n'y a plus lieu à repentir après cette vie. Pour ceux qui sont justifiés dès ici-bas, aucune condamnation n'est à craindre dans la vie future; à ceux, au contraire, qui meurent sans la justification sont réservées les peines éternelles. » Conclusion, il faut rejeter la fable du purgatoire, τὸν περὶ καθαρτηρίου μῦθον. C. XVIII.

11° *Les images des saints.* — Lucar distingue l'art qui représente les saints et le culte rendu à ces derniers; il approuve le premier et condamne le second. « Nous ne réprouvons pas, dit-il, les peintures faites par un art noble et illustre, car nous permettons à ceux qui le veulent, de conserver les images de Jésus-Christ et des saints; mais nous détestons, comme étant condamnés par le Saint-Esprit l'adoration et le culte qu'on leur rend. » *Confess.*, IVe *quest.*

Cette Confession est incomplète; elle laisse de nombreux points dogmatiques dans l'ombre, son auteur n'ayant voulu donner qu'un résumé de doctrine; mais telle qu'elle est, elle montre à l'évidence que Lucar était d'accord avec les réformés. Comme eux, il donnait la première place à l'Écriture, comme eux il repoussait la suprématie papale, la transsubstantiation, le purgatoire et bien d'autres doctrines romaines. Çà et là, si on le voit encore osciller entre la doctrine traditionnelle de son Église et la croyance protestante, ce n'est souvent que sur des points secondaires. Son protégé et ami, Métrophane Critopoulos a laissé aussi une *Confession de foi de l'Église orientale catholique et apostolique*, Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς (imprimée à Helmstædt, en 1661, par les soins de J. Hornéius), dans le dessein d'exposer la foi de l'Église orientale, sans en rien retrancher ou ajouter; cette œuvre reste fidèle, en général, dans ses données essentielles, aux dogmes de l'orthodoxie grecque. On n'en saurait dire autant de la Confession de Lucar; pour qu'elle pût prétendre à cette fidélité, il faudrait la refondre entièrement, mais elle ne serait plus alors l'œuvre de Lucar, l'œuvre de l'homme qui écrivait en 1634, quatre ans avant sa mort, à son ami, Antoine Léger, ces lignes décisives, vrai testament doctrinal : « Je désire que, si je meurs, vous puissiez témoigner que je meurs catholique orthodoxe, dans la foi de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans la doctrine évangélique telle qu'elle est renfermée dans la Confession belge, *ma Confession*, et toutes celles des Églises évangéliques, qui sont toutes semblables. J'ai en abomination les erreurs des papistes et les superstitions des grecs; j'approuve et j'embrasse la doctrine du très-excellent docteur Jean Calvin et de tous ceux qui sont d'accord avec lui. » Cf. J.-H. Hottinger, *Analecta historica*, Zurich, 1652, p. 560. Nous citons d'après P. Trivier, *Cyrille Lucar, sa vie et son influence*, Paris, 1877, p. 78. Le mot d'Antoine Arnauld mérite d'être rappelé ici : Cyrille Lucar fut « un disciple de Calvin travesti en patriarche ». *La Perpétuité de la Foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie*, Paris, 1669, t. IV, p. 618.

On ne saurait porter un jugement parfaitement éclairé sur la doctrine de Lucar si l'on passait sous silence certains autres textes de ses écrits. Pour sauver son orthodoxie défaillante, ses défenseurs ont invoqué l'*Apologie* qu'il adressa en 1634 à la paroisse de la Vierge à Léontopol. « Sachez, écrivait Cyrille, qu'étant, dès le début, imbu du lait de piété et élevé dans des dogmes orthodoxes, nous gardons toujours fermement les dogmes orthodoxes, de l'Église orientale, notre mère... Mais les ennemis qui ferment les yeux à la lumière de la vérité, dans leur désir de nous frapper de blâme, nous accusent de calvinisme et d'hérésie, faisant ainsi preuve de mauvaises dispositions en même temps que de méchanceté et d'ignorance; car, méditant de nous venger pour d'autres raisons, ils tâchent de nous rendre coupables ailleurs; ils ont beau se tourmenter; ils heurtent contre Dieu et contre la vérité. » Cf. Νέα Σιών, 1905, t. II p., 33 sq.; *Revue internationale de théologie*, 1906, t. XIV, p. 327 sq.

En comparant ce texte avec celui que nous avons cité il y a un instant, et qui est de la même année 1634, on conviendra que Cyrille Lucar est un fourbe et un hypocrite. Mais il y a de cette duplicité doctrinale un témoignage plus éclatant encore. En 1601, au lendemain des réunions de Brzesc, Cyrille gravement compromis avec la justice polonaise, adressa à l'archevêque latin de Léopol, Démétrius Sulikowski, une humble apologie de sa conduite; il était accusé de complicité avec les protestants dans l'attaque des catholiques; pour échapper au danger qui le menace, voici ce qu'il ose écrire : « Je sais très bien, et les patriarches de qui je tiens mes pouvoirs savent comme moi, que non seulement les actions et les dogmes de ces hérétiques ont causé les désordres et la ruine de l'Église catholique en Orient comme en Occident, mais qu'ils ont amené une déplorable corruption de mœurs parmi les chrétiens. Ils sont si éloignés de nous qu'une réunion a toujours été impossible. Au contraire, si des divisions semblent exister entre l'Église d'Orient et celle d'Occident, elles ne doivent être attribuées qu'aux illusions de quelques ignorants. *En Grèce comme à Rome, tous ceux qui ont de la science, professent des doctrines absolument semblables ou au moins très rapprochées. Loin de détester la chaire de saint Pierre, nous l'entourons de respect et de la vénération qui lui est due, et nous lui reconnaissons la primauté et le titre de mère.* » Lettre publiée par le jésuite Pierre Skarga dans ses *Miscellanea de Synodo Brestensi*, et en partie dans Hurmusati, *Documente privitore la istoria Românilor*, suppl. I, t. I, p. 240. Ainsi le Cyrille Lucar, en qui on a voulu voir, à tout prix, un fidèle et fervent orthodoxe, a su aussi, quand besoin en était, se faire passer pour un papiste. Ses variations de doctrine et de conduite sont un fait qu'aucun apologiste ne saurait atténuer. Un écrivain protestant n'a pu s'empêcher de constater « que la loyauté la plus élémentaire lui fait défaut ». P. Trivier, *Cyrille Lucar, sa vie et son influence*, Paris, 1877, p. 90.

IV. LA RÉACTION ANTICYRILLIENNE. — Les premiers essais d'union des églises protestantes avec l'Église orientale avaient eu lieu en 1554, sous le patriarche Joasaph II; d'autres avaient été tentés plus tard auprès du patriarche Jérémie par Martin Crusius et Jacques Andreæ, professeurs à l'Université de Tubingue; tous ces essais furent sans succès. La propagande calviniste menée par Cyrille Lucar ne devait pas aboutir davantage; elle ne représenta qu'un mouvement isolé; l'Église orientale sut résister et c'est là une de ses gloires. Du vivant de Lucar, trois auteurs croisèrent la plume contre sa *Confession* : un certain Van Tilen écrivit trois lettres pour réfuter les idées du patriarche. Le titre de cette réfutation est ainsi conçu : *Lettres a un amy touchant la nouvelle Confession de Cyrille soi-disant Patriarche de Constantinople, MDCXXIX*; pour l'explication du « soi-disant Patriarche », voir Legrand, *Bibl. hell. du XVIIe s.*, t. I, p. 268. L'évêque de Périgueux, François

de la Béraudière, rédigea la *Confession de Foy de Cyrille Patriarche de Constantinople censurée par le R. P. en Dieu Messire François de la Béraudière*, etc., Périgueux, 1629. Enfin Jean-Mathieu Caryophyllis, archevêque d'Iconium, crétois d'origine, mais devenu catholique, publia une *Censura Confessionis fidei seu potius perfidiæ calvinianæ, quæ nomine Cyrilli Patriarchæ Constantinopolitani edita circumfertur*, Rome, 1631, avec une dédicace au pape Urbain VIII, cf. E. Legrand, *Bibl. hell. du XVII*[e] *S.*, t. I, p. 288, et pour les éditions en grec vulgaire et en grec ancien, p. 304, 305. Les synodes des diverses Églises orientales ne tardèrent pas non plus à exprimer leur réprobation.

1° *Le synode de Constantinople de 1638.* — A la mort de Cyrille, son concurrent, l'ancien métropolite de Berrhée, devenu enfin seul maître de l'heure, témoigna la plus grande sympathie aux catholiques. Il signa même, en présence de Rodolphe Schmid et du P. Angelo Petricca de Sonnino, vicaire patriarcal latin, une profession de foi catholique que la Propagande avait rédigée. L'acte est du 15 décembre 1638. Il se devait donc de lutter contre les influences calvinistes. Deux mois auparavant, le 24 septembre, un synode présidé par lui et composé de trois patriarches, de vingt et un métropolites et évêques et de vingt-trois autres ecclésiastiques avait condamné la mémoire et les doctrines de Lucar. Voici comment était conçu le premier des anathèmes : « A Cyrille, surnommé Lucar, qui, dans la suscription de ses chapitres impies a calomnieusement affirmé que l'Église orientale du Christ dans son ensemble professe les mêmes doctrines que Calvin, καλβινοφρονοῦσαν, anathème. » Dans un autre passage, Lucar était appelé le nouvel et le pire iconomaque, τῷ κακίστῳ νέῳ εἰκονομάχῳ. Parmi les patriarches qui signèrent la condamnation, se trouvait Métrophane Critopoulos, devenu titulaire du siège d'Alexandrie; ainsi le disciple préféré était contraint d'anathématiser le maître.

2° *L'œuvre de Pierre Mohila et le synode de Iassi de 1642.* — Cependant, Cyrille de Berrhée, aux prises avec de nouveaux compétiteurs, ne tarda pas à descendre de son trône. Sur les instances du métropolite de Larissa, bien vu du sultan Mourad, le métropolite d'Andrinople, Parthénios I[er] fut salué patriarche, et le Berrhéen, chargé des excommunications d'usage, prit le chemin de l'exil; il fut étranglé en route; trois cordes se rompirent avant de lui donner la mort. Le nouvel élu du 1[er] juillet 1639, désireux de donner plus d'éclat à sa prise de possession avait invité pour la circonstance un prédicateur de marque, Nicéphore Korydalleos; ce dernier était un ami et un admirateur de Lucar; l'occasion était donc bonne de réhabiliter le patriarche défunt; il ne la manqua pas. Il fit l'éloge de son héros et présenta la *Confession* de foi comme la doctrine même de l'Église orthodoxe. Ce fut un scandale. Pour en atténuer la portée, Parthénios permit à un autre orateur en renom, Mélétios Syrigos, de remettre les choses au point, dans un sermon public donné le 27 octobre de la même année. Syrigos avait pris part au synode de 1638 et signé le premier, après les évêques, avec le titre de « maître de la Grande Église ». Crétois lui aussi, il avait noué des relations avec Lucar, alors que celui-ci gouvernait Alexandrie; il jouissait d'une réputation de savant et d'habile controversiste; depuis novembre 1638, on le savait occupé à la préparation d'un ouvrage où il devait montrer toute l'influence néfaste de l'ancien patriarche.

Cette influence, malheureusement, s'était déjà étendue; elle avait pénétré dans les pays limitrophes du patriarcat, en Moldavie surtout. Il devenait urgent de la combattre. Dès 1630, le métropolitain de Kiev, Job Boreckij, avait envoyé une députation auprès du patriarche de Jérusalem, Théophane, alors de passage à Iassi, pour lui demander s'il croyait Lucar coupable d'hérésie. Théophane, oubliant la signature donnée par lui aux anathèmes de 1638, avait rejeté l'accusation. Néanmoins les doutes subsistaient et l'on pouvait toujours craindre la propagande calviniste. En 1633, la métropole de Kiev était gouvernée par un prélat éminent, Pierre Mohila ou Movila. D'une illustre naissance, doué des plus brillantes qualités, Pierre s'était de bonne heure consacré à Dieu dans la Lavra Pecerska de Kiev, il en avait été élu higoumène en 1627; sous sa direction, la Laure s'était transformée en une florissante école de théologie qui annonçait déjà la future Académie de la métropole; elle représentait la forteresse de l'orthodoxie dans les pays soumis au roi de Pologne; on y défendait énergiquement les croyances de l'Église d'Orient contre les protestants et, hélas! aussi contre les uniates. Parmi ces derniers, celui que Mohila combattait surtout, c'était Smotrycki, l'ancien élève de Lucar à Ostrog, qui, amené à la foi catholique après le martyre de saint Josaphat, dirigeait alors le mouvement de l'union avec Rome.

Pierre, mis en présence des menées calvinistes, était tout préparé à les combattre. Il conçut la pensée de résumer la doctrine de l'Église orthodoxe dans une Confession de foi destinée à servir de règle unique. Il voulut communiquer d'abord cette Confession aux évêques de sa métropole, et les convoqua à cet effet en synode pour le 8 septembre 1640. La réunion se tint au jour dit dans la nef de Sainte-Sophie de Kiev. Dix séances furent consacrées à l'examen du catéchisme préparé par Mohila, et à la rédaction duquel s'employa avec un zèle tout particulier le docte Isaie Trofimovitch Kozlovskij, higoumène du monastère Nikolskij. La doctrine de Lucar, déjà condamnée par le synode constantinopolitain de 1638, ne fut pas davantage épargnée par les prélats assemblés à Kiev. Mais il fallait maintenant transformer ces déclarations isolées en une manifestation solennelle de l'Église d'Orient : c'est ce qu'allaient accomplir les assises de Iassi.

Au mois de décembre 1641, des réunions conciliaires s'ouvraient effectivement dans la capitale de la Moldavie, entre les mandataires constantinopolitains Porphyre de Nicée et Mélétios Syrigos d'une part, et les délégués ukrainiens Isaïe Trofimovitch, Joseph Kanonovitch et Joseph Oksénovitch d'autre part. Le synode dura jusqu'au mois de septembre ou d'octobre 1642. Vingt séances furent consacrées à l'examen de la Confession de foi de Mohila. Entre temps, en mai 1642, le patriarche de Constantinople, Parthénios, faisait paraître une lettre synodale composée de dix-huit articles et réfutant point par point les doctrines de Lucar. Le premier de ces articles est d'un intérêt tout particulier : il déclare que Cyrille a admis « la procession éternelle et substantielle du Saint-Esprit ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ; ce qui, ajoute-t-il, va contre la pensée de l'Église catholique ». Le 11 mars 1643, Parthénios donnait son approbation définitive à la Confession de foi ukrainienne. Mélétios Syrigos, le principal négociateur du côté des Grecs, l'avait traduite en grec vulgaire. Ce fut là désormais la Confession de foi de l'ensemble de l'Église orthodoxe. Mohila s'en inspira pour la publication en polonais d'abord, puis en petit-russien d'un *Zebranie nauki* (corps de doctrine) dont les éditions ne tardèrent pas à se multiplier. Ainsi les projets réformistes de Cyrille Lucar eurent pour résultat d'obliger l'Église orientale à fixer sa propre doctrine et à se donner un symbole officiel.

3° *Le synode de Jérusalem de 1672.* — Cependant malgré les condamnations portées par le synode de

1638, malgré les conférences de Iassi, la mémoire du patriarche calvinisant était restée en vénération; le culte du martyr ne pouvait aller sans celui du docteur. En 1668, trente ans après sa mort, un concile se tint dans l'île de Chypre, sous la présidence de l'archevêque de Nicosie, Hilarion Zigalas, pour condamner l'hérésie calviniste. En outre, à cette époque, Jean Claude, pasteur de Charenton, avait publié un livre pour combattre la présence réelle dans l'eucharistie; il s'était fait une arme de la Confession de foi de Lucar. Son ouvrage fournit aux théologiens catholiques l'occasion de défendre contre les calvinistes ce que l'on regardait comme la foi constante de l'Église chrétienne; Antoine Arnauld et Pierre Nicole se proposèrent de réunir à cet effet un nombre imposant de témoignages. Il importait, à leur avis, de démontrer que la Confession de foi attribuée à Cyrille Lucar n'était pas de lui, qu'elle ne reproduisait d'aucune façon la doctrine de l'Église grecque, et qu'elle avait pour auteur quelque adepte du calvinisme. Les ambassadeurs français de Stockholm et de Constantinople furent mis à contribution. A Stockholm, M. Arnauld de Pomponne, fils d'Arnauld d'Andilly et neveu du grand Arnauld, s'occupa de trouver les renseignements demandés; il se fit aider de Nicolas Spathar, élève des écoles grecques de Constantinople et traducteur de la Bible. En Orient, le marquis Olier de Nointel parvint à persuader Dosithée, patriarche de Jérusalem qu'il fallait absolument en finir avec le pseudo-calvinisme grec; un synode était nécessaire. Consulté aussitôt, le patriarche de Constantinople, Denys Mouslim approuva le projet et rédigea sans tarder une lettre encyclique datée de janvier 1672 et qui reçut, outre sa signature, celles de trois ex-patriarches de Constantinople, de Païsios d'Alexandrie, ainsi que de quarante et un autres prélats. L'encyclique affirmait et maintenait la plupart des points niés ou contestés par les calvinistes. Elle devait servir de base aux discussions du synode.

Les réunions s'ouvrirent à Jérusalem au mois de mars de cette même année, sous la présidence de Dosithée; elles émirent six décrets dont la publication fut précédée du titre suivant : « Bouclier de l'orthodoxie ou apologie et réfutation composée par le synode local de Jérusalem, présidé par Dosithée, patriarche de cette ville, contre les hérétiques calvinistes qui prétendent faussement que l'Église d'Orient professe les même dogmes qu'eux sur Dieu et les choses divines. » Comment le concile jugea-t-il Lucar ? C'est ce qu'il importe de faire ressortir. Plus de trente ans s'étaient écoulés depuis les réunions, présidées par Cyrille de Berrhée; les passions une fois calmées, allait-on pouvoir ménager à la mémoire de Lucar un verdict moins sévère ? Sans sortir des nouvelles assises complètement blanchie, cette mémoire fut lavée de l'accusation la plus grave; on chercha à nier l'authenticité cyrillienne de la *Confession*. Le premier décret déclare, en effet, que l'ancien patriarche n'est pas l'auteur du *Credo* qui porte son nom ; le second, en des termes un peu plus prudents, fait appel à l'hypothèse : dans le cas où Lucar aurait vraiment composé cette pièce, il faut avouer qu'il l'a fait à l'insu des chrétiens d'Orient; le troisième montre que ce corps de doctrine n'est pas celui de l'Église orthodoxe; le quatrième rejette toute communication avec les calvinistes; le cinquième explique pourquoi Cyrille a été condamné précédemment par les deux synodes de Constantinople et de Iassi : il l'a été parce qu'il s'est refusé à déclarer que la *Confession* n'était pas son œuvre et que les doctrines dont elle est l'expression ne représentaient pas les siennes. Ce même décret fait ressortir que ni la lettre synodale de Parthénios, ni les Pères de Iassi n'ont anathématisé Cyrille; les divins (θεοφόροι) personnages en question voulurent avant tout plaire à Dieu, ils ont ménagé Lucar parce que ce dernier n'avait jamais paru abandonner la doctrine de l'Église orientale pour celle des calvinistes; mais si vraiment, et c'est toujours avec l'hypothèse qu'il faut compter, si vraiment Lucar fut un hérétique calviniste et ne vint pas à résipiscence, alors, déclarent les Pères de Jérusalem, « nous sommes tous d'accord pour lancer contre lui et ses associés hérétiques une sentence d'anathème et d'excommunication à perpétuité ». Le sixième décret contient une Confession rédigée par Dosithée lui-même « pour ceux qui désirent apprendre quelle est la foi et la profession de l'Église orientale, c'est-à-dire ce qu'elle pense au sujet de la foi ordhodoxe ». Voir ci-dessus, art. JÉRUSALEM, t. VIII, col. 1004-1006.

Ainsi les décisions hiérosolymitaines de 1672 purent fournir aux controversistes toute la documentation désirée et le marquis Olier de Nointel eut la satisfaction de les entériner et de les sceller de ses armes. Celui qui les avait élaborées était Dosithée. Ce prélat n'eut pas toujours les mêmes ménagements pour Lucar. Dans son *Histoire* imprimée des patriarches de Jérusalem, on le voit encore attentif à atténuer le calvinisme cyrillien. Mais, dans les fragments restés inédits de cette histoire, son jugement est amer et violent : Cyrille est « un indigne pontife; c'est un corrupteur des bonnes mœurs, un traître à l'orthodoxie; on peut le comparer à Julien l'Apostat; sans doute, le prêtre Eugène l'Étolien, ancien disciple de Korydalléos et gagné aux idées calvinistes lui aussi, l'a élevé sur les autels et l'a chanté de ses tropaires, mais c'est là un geste aussi déplacé qu'audacieux et que la communauté a unanimement réprouvé ». Cf. Papadopoulos-Kérameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσ. σταχυολογίας, Pétrograd, 1891, t. I, p. 178 sq. L'office de Lucar composé par Eugène l'Étolien est resté inédit. Cf. K. Sathas, *Bibl. græca medii ævi*, t. III, p. 443.

I. SOURCES. — Outre les ouvrages d'Aymon, de Neale, de Legrand, etc., cités en signalant les œuvres de Lucar, voir Hottinger, *Analecta historico-theologica*, Zurich, 1652; Thomas Smith, *Miscellanea*, Londres, 1686 ; du même, *Collectanea de Cyrillo Lucario, Patr. Const.*, Londres, 1707 (p. 77-83, *Fragmentum vitæ Cyrilli Lucarii per Antonium Legerum*); Renaudot, édition de la *Perpétuité de la foi* d'Ant. Arnauld avec les additions de Renaudot, Paris, 1782; *Défense de « la Perpétuité de la foi »*, Paris, 1790; Kimmel, *Monumenta fidei ecclesiæ orientalis*, Iéna, 1850, t. I.

II. TRAVAUX. — La plupart des travaux consacrés à Lucar sont dus à des protestants et à des orthodoxes. Dans la *Realencyclopädie* (2e édit., 1854-1868, t. VIII), article de Gass sur Lucar; M. Rinieris, Κύριλλος Λούκαρις ὁ οἰκ. πατρ., Athènes, 1859; K. Sathas, Νεοελληνικὴ Φιλολογία, Athènes, 1868, p. 238 sq.; Dr. Zotos, articles dans l'*Union chrétienne*, 1868, mars, p. 136-144, avril, p. 183-192; Démétracopoulos, Ἐθνικὸν ἡμερολόγιον, 1870; du même, Προσθῆκαι καὶ Διορθώσεις, Leipzig, 1871 et Ἐπανορθώσεις σφαλμάτων, Trieste, 1872; M. Gédéon, Κύριλλος Λούκαρις, Constantinople, 1876; P. Trivier, *Un patriarche de Constantinople au XVIIe siècle, Cyrille Lucar, sa vie et son influence*, Paris, 1877; Ph. Meyer, *Lukaris*, article dans la *Realencyclopadie* (3e édit. 1902, t. XI); Chrys. A. Papadopoulos, Ἀπολογία Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως, dans la revue Νέα Σιών, 1905, t. II, p. 17-35; E. Michaud, *Notes sur l'Union des Églises*, dans la *Revue internationale de theologie*, 1906, t. XIV, p. 15 sq.; *ibid.*, p. 327 sq.; D. S. Balanos, Ὁμολογία Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως, Athènes, 1906; du même Ἡ Λουκάρειος Ὁμολογία (réponse à Vélanidiotis), Athènes, 1907; E. Vélanidiotis, Ὁ ἐθνομάρτυς πατρ. Κύριλλος ὁ Λούκαρις, Athènes, 1906, cf. Ph. Meyer, *Byzant. Zeitschr.*, 1907, p. 617, etc.

Parmi les auteurs catholiques, il faut signaler Léon Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648; A. Pichler, *Geschichte des Protestantismus in der oriental. Kirche im 17 Jahrhundert oder der Patriarch Cyrillus Lukaris und seine Zeit*, Munich,

1862; dom Guépin, abbé de Silos, *Un apôtre de l'Union des Eglises au XVIIe siècle, saint Josaphat*, Paris, 1897-1898; V. Semnoz, *Les dernières années du patriarche Cyrille Lucar*, dans les *Échos d'Orient*, 1903, t. VI, p. 97-107.

C. Emereau.

LUCCHESINI Jean-Baptiste, savant théologien et littérateur estimable de la Compagnie de Jésus (1638-1716). — Né à Lucques, il entre dans la Compagnie à Rome en 1652. Après le cycle ordinaire des études et du professorat, il fut à Rome préfet des études du Collège des Grecs, et enseigna la théologie et l'Écriture sainte. Il fut membre de la Congrégation des Rites et de la commission d'examen des candidats à l'épiscopat. Il mourut à Rome en 1716. — Polygraphe fécond, le P. Lucchesini s'est d'abord distingué dans le littérature : poèmes latins de circonstances, tragédies, panégyriques, forment une grande partie de son œuvre. Sa nomination au Collège des Grecs donna à son activité une autre direction; il étudia d'assez près l'antiquité chrétienne pour y retrouver, à l'usage de ses élèves destinés à rentrer en Orient, les preuves de la monarchie pontificale. Les titres de ses ouvrages en font connaître abondamment le contenu : 1° *Demonstrata impiorum insania, sive nova copia et series centum evidentium signorum veræ fidei oculis subjicentium veritatem Ecclesiæ romanæ sacræque monarchiæ pontificis maximi, argumentis plus quam mille debellantium schismaticos et hæreticos, et aliis plus quam ducentis evertentium directe ac singillatim atheos, theistas, judæos, mahometanos, ethnicos manifestæ dementiæ redargutos*, Rome, 1688; réimprimée dans le t. I des *Œuvres complètes*, Rome, 1714. — 2° *Sacra monarchia S. Leonis Magni pont. max. passim et ubique fulgens in polemica historia Concilii Chalcedonensis, ex qua in lucem profertur tota vis, quæ latebat in actis et authenticis literis ad eamdem synodum pertinentibus; et mendacissima pronunciata Petri Suavis Polani* (pseudonyme de Fra Paolo Sarpi) *de aristocratica forma regiminis antiquæ Ecclesiæ perpetua novarum ratiocinationum serie penitus evertuntur*, Rome, 1693; *Œuvres complètes*, t. II. — 3° *De notorietate in antiqua Ecclesia præstantiæ pontificis maximi supra generalia concilia et infallibilitatis in declaranda fide etiam ante synodorum vel Ecclesiæ consensum*, extraits de l'ouvrage précédent, Rome, 1694, *Œuvres*, t. II. — 4° *De jansenianorum hæresi eorumque effugiis a Sacr. Tridentino concilio in antecessum damnatis, neque solum proscriptis famosis quinque propositionibus etiam diruto universo theologico Jansenii systemate enchiridium*, Rome, 1705; cette première partie de l'*Enchiridium* fut complétée en 1711 par deux autres : *Polemica historia jansenismi contexta ex bullis et brevibus pontificiis, literis Cleri gallicani, Sorbonæ decretis aliisque authenticis actis... in quo statuitur judicandum esse infallibili actu fidei divinæ, quod in Jansenii libro sensus et doctrina hæretica contineatur. Ostenditur vanam esse oblationem silentii et frustra tentari alias quascumque elusiones a Jansenii asseclis*. Enfin une quatrième partie, parue après la publication de la bulle *Unigenitus*, peut-être en 1715, étudiait les propositions condamnées dans Quesnel : *De propositionibus centum et una nuper damnatis a SS. P. N. Clemente XI, P. M.; libri tres, in quorum primo plurimæ illæ quæ innovant famosas quinque Jansenii hæreses evertuntur auctoritate S. Augustini, in secundo eædem demonstrantur pugnantes apertissime cum evangelio, in tertio reliquæ prorsus omnes ostenduntur execratione dignissimæ*.

Le P. Lucchesini avait aussi essayé, en une vingtaine de conférences données à l'église du Gesù, une réfutation de Machiavel et un exposé de la vraie politique chrétienne. On lui doit encore un petit guide de Rome en italien, destiné à faire ressortir les marques divines de l'Église romaine, *Roma è Guida al Cielo*, Rome, 1697.

L'abbé Théodore Pangalo avait entrepris une édition des œuvres complètes du P. Lucchesini, il n'en est paru que trois volumes in-fol., Rome, 1714, 1715, 1716.

Michaud, *Biographie universelle*; Sommervogel, *Biblioth. de la Cie de Jésus*, t. V, col. 151-159; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 693-695.

É. Amann.

LUCIDUS est le nom d'un prêtre gaulois de la seconde moitié du Ve siècle, lequel fut accusé d'erreurs prédestinatiennes et contraint de se rétracter sur les injonctions de l'épiscopat provençal, et spécialement de l'évêque Fauste de Riez.

I. Histoire de la question. — Le personnage lui-même n'est pas autrement connu; l'affaire où il fut impliqué ne nous est transmise que dans un dossier constitué par Fauste. Comme les textes qui y sont relatifs ont vu le jour au moment des premières querelles jansénistes, comme la question a des rapports étroits avec les problèmes théoriques que posait l'*Augustinus*, il ne faut pas s'étonner qu'elle n'ait pas été traitée dès l'abord avec toute l'objectivité désirable. Le P. Sirmond d'un côté, dans son *Historia Prædestinatiana*, 1648, a fait de Lucidus le représentant le plus autorisé d'une véritable secte qui aurait répandu au Ve siècle des erreurs graves relatives à la prédestination, et dont aurait eu raison la vigilance de l'épiscopat provençal animé par Fauste de Riez. A l'autre extrémité, le président Gilbert Mauguin, janséniste déclaré, s'est fait fort, dans ses *Vindiciæ prædestinationis*, parues en 1650, de démontrer que non seulement l'hérésie en question n'a jamais existé, mais que « l'affaire Lucidus » a été inventée de toutes pièces par Fauste de Riez, pélagien larvé, qui n'a pas craint de forger les décisions d'un soi-disant concile, afin de mettre sous l'autorité de celui-ci les erreurs dont pullule son traité *De gratia*. L'honnête Tillemont s'effare un peu de la désinvolture du magistrat janséniste : « Il est peut-être difficile de dire, écrit-il, si Lucide était effectivement tombé dans l'erreur en poussant trop loin les vérités de la grâce, ou si l'on ne lui faisait pas un procès tendancieux, car on ne l'a presque accusé que des mêmes choses qu'on avait reprochées à Prosper. Néanmoins, puisque sa doctrine a été rejetée par des conciles, et qu'il l'a abandonnée lui-même, le plus court est de l'abandonner aussi et d'avouer qu'il a été dans les erreurs des prétendus prédestinatiens, étant aisé que quelques particuliers y soient tombés, quoiqu'on ne trouve point qu'ils aient jamais formé de secte. » *Mémoires*, t. XVI, p. 422. Plus libre de toute attache d'école, Ellies du Pin expose l'attitude à l'endroit de Lucidus du P. Sirmond et d'autre part de « quelques habiles théologiens qui soutiennent que cette hérésie est une chimère et une calomnie. Ce n'est pas à nous, continue-t-il, de juger entre des personnes aussi éclairées que le P. Sirmond et ses adversaires ». Mais cette réserve apparente n'empêche pas le spirituel critique de montrer son vrai sentiment. Il est tel que nous pouvons aujourd'hui, à distance du fracas de ces luttes, nous y rallier dans l'ensemble. Voir *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. IV, p. 242 sq.

II. L'affaire de Lucidus. — L'exposé de l'affaire de Lucidus peut tenir en quatre phrases. L'évêque de Riez, Fauste, découvre chez un prêtre nommé Lucidus, probablement de son diocèse, des idées relatives à la grâce et à la prédestination qu'il juge entachées d'erreur. Après avoir essayé de ramener Lucidus dans ce qu'il croit le droit chemin par des conversations particulières, il lui signifie par écrit les points de doctrine que le prêtre devra reconnaître, les erreurs qu'il devra condamner, faute de quoi un concile

de la région procédera contre lui. Fauste, *Epist.*, I. Lucidus ayant mis quelque délai à signer le papier envoyé par Fauste, l'action conciliaire est déclenchée, sans doute à Arles en 473 (date préférable à celle de 475). Le prêtre reconnaît son erreur et adresse aux prélats de l'assemblée une lettre où il adhère aux condamnations portées et aux enseignements positifs donnés. *Epist.*, II. Fauste prend occasion de ces débats pour écrire son traité *De gratia*, qu'il présente comme l'exposé des discussions menées sur le sujet tant au premier concile tenu à Arles, que dans une autre assemblée tenue à Lyon. Voir *De gratia*, Prologue.

Il y a une autre présentation possible de la suite des faits : Sur son refus de souscrire la première sommation de Fauste, Lucidus est cité devant le concile d'Arles, où il accepte de signer le document en question; c'est ce qui explique que, dans plusieurs mss., le formulaire imposé par Fauste porte les signatures d'une douzaine d'évêques, à la suite desquelles vient celle de Lucidus. Puis, de nouvelles discussions s'étant élevées, une assemblée plus considérable est réunie à Lyon, elle compte une trentaine d'évêques : c'est à ce concile que Lucidus adresse sa lettre de rétractation. Ce sont enfin les débats d'Arles et de Lyon qui donnent occasion à Fauste de rédiger le *De gratia*. Comme celui-ci peut dater de 474, il faut que les deux conciles aient eu lieu en 473; c'est ce que confirmerait, d'ailleurs, l'étude des noms d'évêques qui y prirent part.

Toute cette affaire nous est exclusivement connue par ces trois pièces. Mais ce n'est pas une raison pour révoquer en doute l'existence des deux assemblées signalées par Fauste, ni des décisions doctrinales qui y furent prises. Les objections du président Mauguin sont, de toute évidence, inspirées par l'esprit de parti et il n'y a absolument rien que de vraisemblable dans l'attitude que Fauste prête soit à Lucidus, soit à l'épiscopat provençal.

En réalité cette affaire, assez mince en soi, n'est qu'une des manifestations de la lutte qui se prolongera dans le midi de la Gaule, entre les conceptions augustiniennes et ce que l'on est convenu d'appeler le semi-pélagianisme, qu'il vaudrait mieux nommer l'antiaugustinisme. — Une première phase de la bataille s'était déroulée entre 425 et 440, nous n'avons pas à la retracer ici. Une autre bataille reprendra au début du VI[e] siècle qui aboutira au II[e] concile d'Orange. Entre ces deux épisodes considérables, l'affaire de Lucidus apparaît comme une escarmouche qui se situe vers 470-475.

Dans son ensemble, l'épiscopat provençal est acquis aux doctrines de Marseille et de Lérins. Il rejette non point les thèses doctrinales d'Augustin sur le péché originel et la grâce, mais le système général du docteur d'Hippone relatif au gouvernement divin, à la prédestination, à la grâce efficace par elle-même, à la volonté salvifique, etc. Cette quasi-unanimité dans le rejet de l'augustinisme intégral n'excluait pas l'existence de quelques isolés demeurés fidèles à la pensée du maître. En ces délicates matières il est bien difficile de trouver la note juste; dans la chaleur de la discussion il n'est pas impossible qu'il ait échappé à tel augustinien des propos qui furent jugés énormes par les adversaires. De là à les accuser d'hérésie, à leur imposer des rétractations, il n'y avait qu'un pas. La mésaventure arrivée à Lucidus apparaît donc tout à fait naturelle; peut-être n'a-t-elle pas été isolée. Mais il faudrait se garder de transformer en un redoutable sectaire ce pauvre prêtre, si vivement pris à parti par son évêque.

III. LES DEUX DOCTRINES EN PRÉSENCE. — 1° *Les thèses condamnées.* — Au fait, que reprochait-on à Lucidus? Nous en pouvons juger par les anathèmes que Fauste lui demande de prononcer. Ils sont au nombre de six :

Le 1[er] est pour la forme : anathème au pélagianisme. — Le 2[e] est d'une interprétation plus laborieuse : « Anathème à celui qui prétend que le chrétien baptisé et orthodoxe, qui retombe ensuite en diverses fautes, se perd à cause d'Adam et du péché originel. » La pensée de Fauste est assez claire : « c'est par sa propre faute, veut-il dire, que le chrétien devenu pécheur se perd. » A quelle doctrine de Lucidus l'évêque de Riez opposait-il cet aphorisme ? A cette assertion, sans doute, que la cause dernière de la perte des damnés, quelles qu'aient été les circonstances de leur vie, c'est le péché originel. C'est une doctrine nettement augustinienne. — Le 3[e] anathème vise ceux qui prétendraient que c'est par la prescience de Dieu que l'homme est condamné à la mort (éternelle). On remarquera que Lucidus (à la suite de Prosper d'Aquitaine sans doute) évitait d'employer le mot de *prédestination* à l'égard des damnés, expression qu'Augustin avait admise assez fréquemment. Mais cette précaution même ne le met pas à l'abri des soupçons de son évêque. — Le 4[e] anathème est contre qui prétendrait que celui qui se damne n'a pas reçu les moyens de salut : *anathema illi qui dixerit illum qui periit non accepisse ut salvus esse posset.* Un ms. ajoute : *id est de baptizato vel de illius ætatis pagano qui credere potuit et noluit.* — Le 5[e] vise celui qui prétendrait qu'un vase d'ignominie ne peut devenir un vase d'honneur. On reconnaît ici la fameuse doctrine augustinienne de la *massa damnata* dont Dieu tire un certain nombre de vases destinés à des emplois relevés (les élus), tandis qu'il abandonne tout le reste à la perdition. — Enfin, le dernier anathème est dirigé contre qui prétendrait que le Christ n'est pas mort pour tous les hommes, et qu'il ne veut pas les sauver tous. On sait que, sur ce point de la volonté salvifique universelle, Augustin avait usé de toutes les ressources de son subtil génie pour exténuer la force du texte si clair de I Tim., III, 4.

En résumé, les anathèmes imposés par Fauste au prêtre Lucidus visent des doctrines authentiquement augustiniennes. Mettons, si l'on veut, que les propositions condamnées, isolées de leurs contextes, séparées des atténuations que saint Augustin savait apporter à sa pensée, surtout quand il prêchait à son peuple, prennent un caractère plus dur que dans l'original. Il n'en reste pas moins que ce qui a excité les soupçons de Fauste, c'est tout simplement la pure doctrine d'Augustin.

C'est la même impression qui se dégage de l'étude des anathèmes imposés par le concile au prêtre Lucidus. Ils sont au nombre de neuf, qui recouvrent partiellement ceux qu'avait dictés l'évêque de Riez; 3 du concile = 6 de Fauste; 4 = 3; 5 = 2; 6 = 3. Il y a aussi d'autres doctrines visées : « An. 2 : je condamne quiconque dit qu'après la chute du premier homme le libre arbitre a été complètement détruit. — An. 7 : Je condamne ceux qui prétendent que, depuis Adam jusqu'au Christ, nul parmi les gentils n'a été sauvé pour le jour de l'avènement du Christ, par la première grâce de Dieu, c'est-à-dire par la loi de nature, parce que le libre arbitre a été complètement perdu dans notre premier père. » — Les anathèmes 8 et 9 relatifs à des doctrines eschatologiques détonnent un peu dans le contexte : « 8. Anathème à qui prétend que les patriarches et les prophètes ou tout au moins les plus grands saints ont été reçus en paradis avant l'époque de la rédemption; 9. Anathème à qui nie l'existence du feu et de l'enfer : *qui dicit ignes et inferna non esse.* » Lucidus avait-il tenu des propos risqués sur l'eschatologie? Ces propos s'appuyaient-ils sur des assertions mal comprises de saint Augustin ? Il est

impossible de le dire. — Enfin le n. 1 est une condamnation générale de la thèse que les adversaires de l'augustinisme prêtaient volontiers aux partisans du Docteur de la grâce : « Je condamne quiconque dit que le travail de l'obéissance humaine ne doit pas se joindre à la grâce divine : *qui dicit laborem humanæ obedientiæ divinæ gratiæ non esse jungendum.* »

Ainsi, dans l'ensemble, les formules condamnées par le concile sont les mêmes que celles proscrites par Fauste. Il y a toutefois une nuance dans l'expression : Pris tel quel, et *prout sonant*, les anathèmes rédigés par Fauste reproduisent littéralement des propositions augustiniennes. Il nous semble au contraire que les thèses condamnées par le concile accentuent la note pessimiste : Ex. : anath. 4 : *præscientia Dei hominem violenter compellit ad mortem et Dei pereunt voluntate qui pereunt;* an. 6 : *alii deputantur ad mortem, alii ad vitam prædestinantur.* Ceci n'est plus de l'augustinisme.

2° *Les propositions affirmées.* — L'ensemble de la doctrine reprochée à Lucidus et rejetée par les évêques provençaux est des plus faciles à identifier; de même il est aisé de reconnaître les traits principaux de l'antiaugustinisme dans les affirmations positives que l'on impose au condamné.

Voici d'abord les thèses que Fauste impose à la signature de Lucidus : « Illuminés par le Christ nous affirmons en toute vérité et confiance : que celui qui périt par sa faute aurait pu se sauver par la grâce, s'il n'avait pas refusé à la grâce sa laborieuse coopération ; que celui qui, par la grâce, mais en lui prêtant son concours, est arrivé heureusement au terme aurait pu tomber par paresse et périr par sa faute. Nous donc qui, sous la conduite du Christ, essayons de garder le juste milieu, nous affirmons, après la grâce sans laquelle nous ne sommes rien, le travail indispensable du bon serviteur qui remplit son devoir, *laborem officiosæ servitutis.* »

C'est à peu près dans les mêmes termes que Lucidus présentera au concile sa profession de foi positive : « J'affirme la grâce de Dieu, mais j'y ajoute constamment les peines et les efforts de l'homme; je déclare que la liberté du vouloir humain n'a pas été éteinte, mais seulement atténuée et affaiblie; que celui qui est sauvé, a couru le risque de ne l'être pas, que celui qui s'est damné a pu être sauvé. Le Christ, notre Dieu et notre Sauveur, suivant les richesses de sa bonté, a offert pour tous le prix de sa mort, et, s'il ne veut pas que personne périsse, lui qui est le sauveur de tous les hommes, mais surtout des fidèles, il est prodigue envers tous ceux qui l'invoquent. » Suit le rappel des textes scripturaires auxquels Lucidus avait demandé autrefois les preuves d'une volonté salvifique restreinte; mais ces textes de sens restrictifs sont contre-balancés par l'abondance des textes scripturaires que l'on peut leur opposer et par *la doctrine des anciens.* Le prêtre gaulois conclut par l'affirmation qu'avant la venue du Christ certains ont pu être sauvés soit par la loi de Moïse, soit par la loi de nature, inscrite par Dieu dans le cœur de tous, mais que nul n'a été ainsi dégagé de l'emprise de la faute originelle que par la vertu du sang précieux du rédempteur. Suit enfin la profession de foi aux flammes éternelles, réservées aux crimes capitaux.

Il resterait, pour épuiser la question de Lucidus, à étudier le rapport entre les résolutions conciliaires et l'écrit de Fauste qui est censé en être dérivé. Jusqu'à quel point l'évêque de Riez est-il l'interprète fidèle de la pensée de ses collègues réunis à Arles, puis à Lyon ? Tel est le problème qui s'est posé depuis la première apparition des documents relatifs à cette affaire. La solution, si tant est qu'elle soit possible, sera donnée à l'art. SEMI-PÉLAGIANISME.

TEXTES. — Les lettres en question de Fauste ont été publiées d'abord par Baronius, *Annales*, an. 490, n. 11 sq., édit. de Lucques, t. VIII, p. 515 sq.; puis par Sirmond, dans son *Historia prædestinatiana*, c. VII; reproduite dans *P. L.*, t. LIII, col. 674 sq. On les lira de préférence aujourd'hui dans l'édit. des Œuvres de Fauste, par A. Engelbrecht, dans le *Corpus* de Vienne, t. XXI, Vienne, 1891. Avec beaucoup de raison, Engelbrecht a remis la lettre soi-disant adressée par Fauste à Léonce d'Arles, voir *P. L.*, t. LVIII, col. 835, à sa place normale, comme dédicace du *De gratia*.

TRAVAUX. — J. Sirmond, *Historia prædestinatiana, quibus initiis exorta et per quos potissimum profligata prædestinatorum hæresis olim fuerit et oppressa*, Paris, 1648, reproduite dans les *Œuvres complètes*, Venise, 1728, t. IV, col. 267-292; Gilbert Mauguin, *Vindiciæ prædestinationis et gratiæ*, t. II, p. 443-690 : *Accurata Historiæ prædestinatianæ J. Sirmondi confutatio*, voir spécialement p. 546-577; Tillemont, *Mémoires*, t. XVI, p. 322 sq., p. 777-778; Ellies du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. IV, p. 242 sq.; *Histoire littéraire de la France*, t. II, p. 454-466; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. II *b*, p. 908-912; Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, Paris, 1894, p. 148 sq.; J. Turmel, *La controverse semi-pélagienne*, dans *Revue d'hist. et de litt. religieuses*, 1904, t. IX, p. 497 sq.; voir aussi, *Histoire de l'interprétation de I Tim., II, 4, ibid.*, 1900, t. V, p. 385 sq.

É. AMANN.

LUCIEN D'ANTIOCHE (Saint) († 7 janvier 312). — I. Vie de Lucien. II. Ses écrits. III. Sa doctrine. IV. Son école.

I. VIE DE LUCIEN. — La vie de Lucien d'Antioche nous est mal connue. Le plus ancien auteur qui parle de lui est Eusèbe dans son Histoire ecclésiastique : il mentionne Lucien à deux reprises pour rappeler son glorieux martyre à Nicomédie, durant la persécution de Maximin, en 312. De sa personne et de son œuvre, il ne nous apprend rien d'autre, sinon que Lucien avait été un prêtre, en tout excellent, de la communauté d'Antioche, *H. E.*, VIII, XIII, 2, *P. G.*, t. XX, col. 773 C; qu'il avait mené une existence continente, et qu'il était fort instruit dans les disciplines sacrées. *H. E.*, IX, VI, 3, *P. G.*, t. XX, col. 808 C. Au plus ajoute-t-il que, mené devant l'empereur, il lui exposa l'apologie de la doctrine pour laquelle il avait été arrêté. *Id.*, *ibid.*

Alexandre d'Alexandrie, dans sa lettre à Alexandre de Byzance, dans Théodoret, *H. E.*, I, IV, 36, *P. G.*, t. LXXXII, col. 901 A, prétend que Lucien, pour avoir suivi Paul de Samosate, demeura excommunié pendant longtemps sous trois évêques, ὃν διαδεξάμενος Λουκιανὸς ἀποσυνάγωγος ἔμεινε τριῶν ἐπισκόπων πολυέτεις χρόνους. Le témoignage d'Alexandre est d'autant plus suspect que nous connaissons par ailleurs les différences considérables qui séparent la doctrine de Lucien de celle de Paul de Samosate.

Les renseignements les plus abondants que nous possédions sur Lucien, sont fournis par une vie ancienne qui racontait, avec d'assez nombreux détails, les origines du martyr, sa doctrine, et surtout sa glorieuse passion. Le texte primitif de cette vie est perdu; mais de nombreux témoins permettent d'en connaître le contenu : une *Vita Constantini*, copiée dans un *Codex angelicus græcus 22 (D. 3. 10)*; l'article Λουκιανὸς ὁ μαρτύς de Suidas; la notice du synaxaire de l'Église de Constantinople; la notice de Siméon Métaphraste, *P. G.*, t. CXIV, col. 397-416. Cf. J. Bidez, *Philostorgius' Kirchengeschichte*, Leipzig, 1913, p. LXXXVIII sq.; P. Batiffol, *Études d'hagiographie arienne : la passion de saint Lucien d'Antioche*, dans le *Compte rendu du congrès scientifique international des catholiques*, Paris, 1891, section II, p. 181-186; Pio Franchi de'Cavalieri, dans les *Studi e documenti di storia e diritto*, 1897, t. XVIII, p. 89 sq.

A ces sources, il faut ajouter les renseignements fournis par saint Jérôme, *De vir. ill.*, 77, *P. L.*, t. XXIII, col. 685; par Rufin, qui insère dans sa traduc-

tion de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe le discours soi-disant prononcé par Lucien devant ses juges, *H. E.*, IX, VI, 3, édit. Mommsen, p. 813 sq.; par Philostorge, dans son *Histoire ecclésiastique*, II, 12, édit. Bidez, p. 24, 25; *P. G.*, t. XLV, col. 476 CD; par saint Jean Chrysostome, qui prononça en l'honneur de Lucien un panégyrique construit selon toutes les règles du genre. *P. G.*, t. L, col. 519-526.

Quelle représentation ces divers documents permettent-ils de donner de la vie de S. Lucien ? La *Vita Constantini*, Suidas, Métaphraste font naître Lucien à Samosate, d'une famille distinguée. Le synaxaire de Constantinople lui attribue une origine antiochienne. Il est vraisemblable que cette dernière opinion doit être préférée. Le nom de Samosate aura été suggéré à l'hagiographe par le souvenir du célèbre satirique Lucien qui était originaire de cette ville, peut-être aussi par le souvenir de Paul dont on a fait le maître de Lucien, conformément aux données d'Alexandre d'Alexandrie.

La légende continue en racontant que, dans sa jeunesse, Lucien alla à Édesse étudier auprès d'un certain Macaire qui y expliquait les livres saints. « Le narrateur paraît s'être plus inspiré de la célébrité de l'école d'Édesse au Ve siècle que d'une tradition sérieuse. » L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, p. 498.

Nous sommes plus assurés de la présence de Lucien à Antioche, dans les derniers *decennia* du IIIe siècle. Lucien était alors prêtre dans la métropole syrienne et y enseignait. Nous connaissons les noms de deux autres prêtres, qui vers la même époque, tenaient aussi école à Antioche, Malchion, Eusèbe, *H. E.*, VII, XXIX, 2, *P. G.*, t. XX, col. 708 C, et Dorothée, Eusèbe, VII, XXXII, 2-3, col. 721 B. Il n'y a, dès lors, rien d'étonnant à ce que Lucien ait été, comme eux, chef d'une école chrétienne. Pour autant que nous pouvons en juger, Lucien s'occupa surtout de travaux scripturaires pendant les années fécondes de sa carrière. « Voyant, dit son hagiographe, que les livres saints avaient été grandement corrompus, soit parce que le temps avait souillé la pureté du texte original, soit parce que des hommes très méchants, imbus de l'hellénisme, avaient voulu changer l'esprit de ces livres et y introduire leurs erreurs, Lucien reprit toutes les Écritures et les revisa entièrement d'après l'hébreu, langue qu'il connaissait à la perfection : il se donna un mal considérable pour faire cette correction. » *Vita Luciani*, 4, édit. Bidez, p. 187.

Seul, Alexandre d'Alexandrie, dans le texte cité plus haut, fait de Lucien un disciple de Paul de Samosate, et prétend que le savant exégète demeura excommunié sous trois évêques que l'on identifie, par hypothèse, avec les trois successeurs du Samosatéen, Domnus, Timée et Cyrille. Ce dernier, en 303, fut enlevé à son Église et condamné à travailler dans les carrières de Pannonie où il mourut après trois ans de captivité, *Passio quatuor Coronat.*, dans les *Acta Sanctorum*, novembre, t. III, Bruxelles, 1910, p. 769. Son remplaçant Tyrannus aurait réconcilié Lucien. Il paraît difficile d'admettre, en s'appuyant sur les données imprécises d'Alexandre, une telle série d'hypothèses. Suivant les vraisemblances, Lucien resta à Antioche, fidèle à la grande Église jusqu'au temps de la persécution de Maximin.

Peut-être, sous Dioclétien, avait-il passé quelque temps à Nicomédie. Un fragment d'une lettre de lui, adressée aux Antiochiens, est précisément relatif au martyre de l'évêque de leur ville, Anthime, mort le 3 septembre 302. En tout cas, après l'édit de Maximin, Lucien fut arrêté à Antioche, et transféré à Nicomédie. La légende a embelli le récit de ses derniers jours. Condamné à mourir de faim, il aurait eu encore le courage de célébrer l'eucharistie dans sa prison avec ses disciples, la veille de sa mort. Il rendit le témoignage suprême le 7 janvier 312. Cf. sur cette date E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, dans les *Nachrichten der K. Akademie der Wissensch. zu Göttingen*, 1904, p. 529, n. 4. « Son corps fut transporté à Drépanum, dont Constantin changea le nom en celui d'Hélénopolis, en l'honneur de sa mère. Eusèbe ne nous renseigne pas sur la sépulture de Lucien; et, en parlant d'Hélénopolis, il mentionne bien la basilique des martyrs, mais sans prononcer aucun nom. C'est Jérôme, le premier qui nous apprend où se trouvait son tombeau : *sepultusque est in Helenopoli Bithyniæ*. Rien n'indique que les reliques de saint Lucien aient d'abord été enterrées à Nicomédie, pour être ensuite amenées à Drépanum. L'époque des translations n'est pas connue, et l'on doit supposer que le saint corps, pour être soustrait à la profanation, ou pour toute autre raison que nous ignorons, a été aussitôt transporté par des amis de l'autre côté du détroit. Une translation solennelle aurait laissé un souvenir, et la légende n'aurait pas expliqué la présence d'un martyr de Nicomédie à Hélénopolis par le prodige classique du dauphin. » H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912, p. 182 sq.

II. Écrits de Lucien. — Saint Jérôme attribue à Lucien des *Libelli de fide et breves ad nonnullos epistolæ. De vir. ill.*, 77, *P. L.*, t. XXIII, col. 685 C. Il est d'ailleurs le seul auteur ancien qui nous fasse connaître l'activité littéraire de Lucien.

1° Des lettres, un seul fragment très bref, relatif au martyre de saint Anthime de Nicomédie, nous a été conservé par le *Chronicon Paschale*, 2, ad ann. 303, *P. G.*, t. XCII, col. 689 B.

2° Nous ignorons ce que saint Jérôme veut désigner sous le nom de *libelli de fide*. On pourrait voir là soit une allusion au discours apologétique que Rufin prête à Lucien, lorsqu'il comparaît devant ses juges; soit une mention d'un symbole de foi attribué au martyr dès le temps du concile de Séleucie et même, plus probablement, dès 341, par le Concile de la Dédicace à Antioche.

1. Le discours rapporté par Rufin, *H. E.*, IX, VI, 3, édit. Mommsen, p. 813 sq., et intitulé par lui *oratio de fide*, est une brève apologie du christianisme : on y retrouve les arguments classiques en faveur de l'unité de Dieu et contre les idoles, puis la preuve de la divinité de Notre-Seigneur. La première partie s'inspire surtout des apologistes, en particulier, de Tertullien et de Minucius Félix; la seconde, dans laquelle l'orateur fait valoir surtout les rochers fendus du Golgotha et l'obscurité produite au moment de la Passion, est peut-être plus originale, mais suffit à révéler le caractère tardif de cette composition. Au reste, Rufin lui-même ne paraît pas très assuré de son authenticité, car il rapporte cette pièce avec la vague formule d'introduction : *dicitur*.

2. L'historien Sozomène nous apprend que les évêques, réunis en 341 à Antioche à l'occasion de la dédicace de l'église d'or, avaient trouvé un symbole de Lucien qu'ils adoptèrent, et qui fut dès lors considéré comme la profession de foi authentique de leur concile. *H. E.*, III, 5, *P. G.*, t. LXVII, col. 1044 B. Des quatre symboles qui nous sont parvenus sous le nom du concile de la Dédicace, c'est le second qui est visé par le texte de Sozomène; et, à partir de 359, ce symbole jouit, dans le parti homœousien, d'une grande faveur; acclamé en 359 au concile de Séleucie, Socrate, *H. E.*, II, 39, *P. G.*, t. LXVII, col. 336 B, il est repris à Lampsaque en 364, Sozomène, *H. E.*, VI, 7, *P. G.*, t. LXVII, col. 1312 B; puis dans un synode de Carie, en 367, Sozomène, VI, 12, col. 1322. Dans le

troisième des dialogues pseudo-athanasiens sur la sainte Trinité, une partie de la discussion entre l'orthodoxe et le macédonien roule encore sur la signification des phases caractéristiques du même symbole. *P. G.*, t. xxviii, col. 1201 sq.

L'authenticité lucianique de la seconde formule d'Antioche, dont le texte a été conservé par saint Athanase, *De synod.*, 23, *P. G.*, t. xxvi, col. 721 B, Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3e édit., Breslau, 1897, § 154, p. 185, n'est pas au-dessus de tout conteste. Philostorge accuse en effet Astérius d'avoir modifié l'enseignement de Lucien en disant que le Fils est l'image exacte de l'ousie, de la volonté, de la puissance, de la gloire du Père, *H. E.*, ii, 15, édit. Bidez, p. 25, *P. G.*, t. lxv, col. 477 B; et ces expressions figurent en bonne place dans le symbole. Le troisième dialogue du pseudo-Athanase parle également d'interpolations dans la formule en question, *P. G.*, t. xxviii, col. 1204 B. Cependant, il est au moins probable que ce symbole exprime bien la doctrine de Lucien, et que son attribution au docteur antiochien, n'est pas simplement le résultat d'une erreur.

3° Outre les écrits mentionnés par saint Jérôme, il faut citer l'explication d'un passage de Job, ii, 9 sq.; cette explication, attribuée à Lucien, a été conservée par un commentaire d'origine arienne, dont le texte grec figure dans le *cod. Parisin. græc. 454*, et dont on trouve la traduction latine *P. G.*, t. xvii, col. 371 sq. Cf. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, Paris, 1918, p. 504; R. Draguet, *Un commentaire grec arien sur Job*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. xx, 1924, p. 38-65. L'explication attribuée à Lucien semble provenir d'une tradition orale, plutôt que d'un ouvrage écrit.

4° Il est enfin nécessaire de rappeler que Lucien est l'auteur d'une recension des livres saints de l'Ancien Testament. Cette recension n'était pas une traduction nouvelle comme semblent l'insinuer le Pseudo-Athanase et le synaxaire de Constantinople, mais une simple revision de l'ancienne version des Septante. Les caractéristiques nous en sont bien connues : accumulation des variantes, explication des passages difficiles par l'introduction de courtes gloses; substitution des noms propres aux pronoms; remplacement des formes peu usitées par des formes familières; suppression des barbarismes réels ou prétendus du texte primitif; orthographe plus correcte, efforts vers une plus grande pureté de style. Rien de tout cela, et c'est ce qui nous intéresse ici, ne révèle de préoccupations doctrinales. La recension de Lucien est absolument neutre au point de vue théologique. Cette neutralité même devait assurer son succès, car, dès le temps de Saint Jérôme, le texte lucianique était répandu de Constantinople à Antioche, *Præfat. in Paral.*, *P. L.*, t. xxviii, col. 1324. C'est principalement dans les écrits des Pères antiochiens, saint Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Théodoret que nous trouvons des citations empruntées à cette recension; mais, dès le ve siècle, on l'utilisait aussi en Palestine où avaient pu l'introduire les higoumènes et les moines venus de Cappadoce.

Nous savons aussi que Lucien exerça son activité sur le texte du Nouveau Testament. Mais nous connaissons mal la nature de son travail. Saint Jérôme, qui est notre meilleur témoin, se contente d'écrire : *Prætermitto eos codices quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio quibus utique nec in toto veteri instrumento post septuaginta interpretes emendare quid licuit, nec in novo profuit emendasse cum multarum gentium linguis scriptura antea translata doceat falsa esse quæ addita sunt. Præfat. ad Damas. in Evang.*, *P. L.*, t. xxix, col. 527. Il semblerait, à lire ce texte, que saint Jérôme accuse Lucien d'avoir introduit dans le Nouveau Testament des interpolations tendancieuses qui en ont compromis la pureté. Sans doute le jugement de saint Jérôme ne fut-il pas sans influence sur la condamnation portée par le *Decretum gelasianum*, contre les *Evangelia quæ falsavit Lucianus, apocrypha*. Les critiques contemporains ont essayé de caractériser d'une manière plus précise la tâche accomplie par Lucien à l'égard du Nouveau Testament. Ils ne sont pas arrivés jusqu'ici à des conclusions très satisfaisantes. Cf. E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. ii, Paris, 1913, p. 459 sq.; 497 sq., 504 sq.

III. Doctrine de Lucien. — La doctrine de Lucien nous est très mal connue. Le plus habituellement, les historiens des dogmes s'appuient sur le témoignage d'Alexandre d'Alexandrie pour faire de Lucien un disciple de Paul de Samosate. Ils déclarent alors que son enseignement prenait pour point de départ le monarchianisme le plus absolu, et que, selon lui, le Christ n'était autre chose qu'un homme divinisé. Cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. ii, 4e édit., 1909, p. 188-190; J. Hefele, *Histoire des Conciles*, trad. Leclercq, t. i *a*, p. 347 sq.; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. ii, Paris, 1909, p. 21 sq.

Cette représentation est peu vraisemblable. Elle se heurte principalement au fait que Lucien nous est connu pour avoir été le maître d'Arius et des principaux ariens de la première heure. Philostorge, *H. E.*, ii, 3 et 14, édit. Bidez, p. 14 et 25; *P. G.*, t. lxv, col. 468 A et 476-477. La théologie d'Arius est tout à l'opposé de celle de Paul de Samosate, et se rattache à l'enseignement d'Origène dont le Samosatéen prenait le contre-pied.

En s'appuyant de préférence sur le symbole de 341 qui est pour nous le document le mieux garanti, on peut dire, semble-t-il, que Lucien insistait surtout sur la distinction des trois personnes divines. A ses yeux, le Père est véritablement Père, le Fils est véritablement Fils, le Saint-Esprit est véritablement Saint-Esprit. Hahn, § 154, p. 185. Tel est aussi l'enseignement des lucianistes, Astérius cité par Marcel d'Ancyre, dans Eusèbe, *Contra Marcel.*, I, iv, 25, édit. Klostermann, p. 18; *P. G.*, t. xxiv, col. 753 A; et Eusèbe de Césarée lui-même, dans la lettre écrite à ses diocésains après le concile de Nicée, dans Théodoret, *H. E.*, I, xii, 5, édit. Parmentier, p. 49; *P. G.*, t. lxxxii, col. 941 A. Chacune des personnes de la sainte Trinité a ainsi son individualité nettement caractérisée.

Le symbole ne contient aucune allusion à l'ὁμοούσιος. Ce terme, employé naguère par Paul de Samosate et repoussé par le concile d'Antioche, ne devait pas être condamné moins énergiquement par Lucien. On sait du moins qu'Arius et ses partisans rejetaient ce terme comme une expression manichéenne. Arius, *Epist.*, ἡ πίστις ἡμῶν, dans Athanase, *De synod.*, 16, *P. G.*, t. xxv, col. 708. Dans la Trinité, continue Lucien, il y a trois (choses), par l'hypostase, une seule par la volonté et l'intelligence : εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν, Hahn, *Ibid.* Cette formule rappelle l'enseignement d'Origène, *Contra Cels.*, viii, 12, édit. Kœtschau, t. ii, p. 229-230; *P. G.*, t. xi, col. 1533; et l'on trouve chez Astérius des expressions analogues, dans Eusèbe, *Contra Marcellum*, I, iv, 55, édit. Klostermann, p. 29; *P. G.*, t. xxiv, col. 772 A.

Quel rôle Lucien assigne-t-il donc au Fils ? Le symbole emploie, pour le caractériser, la formule ἄτρεπτόν τε καὶ ἀναλλοίωτον τῆς θεότητος οὐσίας τε καὶ βουλῆς καὶ δυνάμεως καὶ δόξης τοῦ πατρὸς ἀπαράλλακτον εἰκόνα. Hahn, *ibid.* Mais Philostorge nous assure que cette expression serait de l'invention d'Astérius qui aurait ici trahi la pensée authentique de son maître. *H. E.*, ii, 15, édit. Bidez., p. 25; *P. G.*, t. lxv, col. 477 B.

Nous ne pouvons pas vérifier l'affirmation de Philostorge. Elle est du moins rendue assez probable par le fait qu'Astérius employait avec prédilection ladite formule, Eusèbe, *Contra Marcel.*, I, IV, 33, édit. Klostermann, p. 25; *P. G.*, t. XXIV, col. 764 BC; cf. Acace dans Épiphane, *Hæres.*, LXXII, 6, *P. G.*, t. XLII, col. 389 B. Plus volontiers, nous attribuerons à Lucien la série des termes scripturaires que le symbole accumule comme à plaisir, en parlant du Fils : « Nous croyons en un seul Seigneur Jésus-Christ... par qui tout a été fait, Verbe vivant, Sagesse vivante, lumière véritable, chemin, vérité, résurrection, pasteur, porte..., premier-né de toute créature, étant au commencement près de Dieu, Dieu Verbe selon ce qui est dit dans l'Évangile : « Et le Verbe était Dieu, par lui tout a été fait; » et : « en lui tout subsiste; » venu d'en haut aux derniers jours, né d'une Vierge selon les Écritures et fait homme, médiateur de Dieu et des hommes, apôtre de notre foi, chef de la vie. » Hahn., *ibid.* Cette accumulation est fort curieuse. Elle présente en même temps l'avantage de dispenser son auteur de toute précision. Les précisions auraient pu être dangereuses, si nous nous souvenons que, pour les disciples de Lucien, le Fils a eu un commencement et qu'il y a eu un temps où il n'était pas. Lucien lui-même enseignait sans doute la même chose; en quoi d'ailleurs il se bornait à reprendre les formules de saint Denys d'Alexandrie.

Sur la christologie lucianique nous n'avons d'autres indications que celles que fournit saint Épiphane : « Lucien et tous les lucianistes nient que le Fils de Dieu ait pris une âme; ils disent qu'il a eu seulement une chair, sans doute afin d'attribuer au Dieu Verbe les passions humaines, la faim, la soif, la fatigue, les gémissements, le chagrin, l'inquiétude. » *Ancoratus*, XXXIII, 4, édit. Holl, p. 42; *P. G.*, t. XLIII, col. 77 A. La mention des lucianistes dans ce passage est faite pour inspirer quelque inquiétude. L'auteur du *Contra Apollinarium*, II, 3, *P. G.*, t. XXVI, col. 1136 C, et Théodoret, *Hæret. fabul. conf.*, V, 11, P. G., t. LXXXIII, col. 489 A, attribuent à Arius la théorie dont parle Épiphane à propos de Lucien, et nous savons que cette doctrine fut en effet soutenue par Eudoxe de Constantinople, Hahn, *op. cit.*, § 191, p. 261; cf. J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 27. Il est donc prudent de refuser à Lucien lui-même la paternité d'une formule qui tendrait à le compromettre non seulement avec Arius, mais avec Apollinaire.

Somme toute, pour autant qu'elle nous est accessible, la doctrine de Lucien semble se rattacher à la tradition origéniste. Comme Origène, le docteur antiochien est avant tout un bibliste; c'est à la Bible qu'il demande de préférence ses expressions ou ses formules : à plusieurs reprises le symbole insiste sur l'autorité des Écritures, comme on peut s'y attendre de la part d'un homme qui a revu le texte des deux Testaments et qui a consacré à cette tâche le meilleur de ses forces. Sans doute est-ce aussi à la Bible qu'il doit son attachement au monothéisme le plus rigoureux. Il croit à la Trinité avec toute l'Église; mais il paraît bien que, comme Origène et comme saint Denys d'Alexandrie, il n'attribue au Fils qu'une divinité secondaire et moindre. Seul le Père inengendré mérite proprement le nom de Dieu; le Fils et l'Esprit-Saint ne sont Dieu que par rapport à lui.

IV. L'ÉCOLE LUCIANIQUE. — L'importance historique de Lucien tient surtout à son école. Nous ne savons rien de sa manière d'enseigner, ni du thème de son enseignement, ni des relations que pouvait avoir son école avec les autorités ecclésiastiques d'Antioche. Tout ce que l'on pourrait dire sur l'organisation de l'école antiochienne à la fin du IIIe siècle serait de la fantaisie. Du moins connaissons-nous par des témoignages certains les noms des principaux disciples de Lucien et sommes-nous assurés de l'influence que le maître avait exercée sur eux. Philostorge, *H. E.*, II, 14, édit. Bidez, p. 25; *P. G.*, t. LXV, col. 477 A, nous a conservé la liste imposante de ceux qui avaient entendu Lucien : Eusèbe de Nicomédie, Maris de Chalcédoine, Théognis de Nicée, Léonce, qui devint plus tard évêque d'Antioche, Antonius de Tarse en Cilicie, Ménophante, Noominius, Eudoxe, Alexandre, Astérius de Cappadoce. Encore cette liste n'est-elle pas complète, car il y manque des hommes comme Athanase d'Anazarbe, cf. Philostorge, *H. E.*, III, 15, édit. Bidez, p. 46; *P. G.*, t. LXIV, col. 505 B, Théodore d'Héraclée, cf. Théodoret, *H. E.*, V, VII, 1, édit. Parmentier, p. 286; *P. G.*, t. LXXXII, col. 1208 C; Glycérius, cf. *Vita Constant.*, édit Bidez, p. 198, l. 3; et même des femmes comme Eustolium, Dorothée, Sévéra et Pélagie, *Vita Luciani*, édit. Bidez, p. 192. Il y manque aussi Arius qui, dans sa lettre à Eusèbe de Nicomédie, le traite de collucianiste, συλλουκιανιστής, dans Théodoret, *H. E.*, I, v, 4, édit. Parmentier, p. 27, l. 6; *P. G.*, t. LXXXII, col. 912 C. Sur ce titre, cf. E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, dans les *Nachrichten der K. Gesell. der Wissensch. zu Göttingen, hist. philol. Kl.*, 1905, p. 290 n. 5.

On ne saurait récuser le témoignage de Philostorge, lorsqu'il attribue à Lucien tant d'illustres disciples. Aucun des docteurs orthodoxes du IVe siècle ne cherche à défendre le maître antiochien, ni à interdire aux ariens de revendiquer son patronage. D'ailleurs, il est à remarquer que les collucianistes sont aux premières places au moment où s'ouvrent les controverses ariennes. Un grand nombre d'entre eux sont évêques : Eusèbe à Nicomédie, Maris à Chalcédoine, Antoine à Tarse, Ménophante à Éphèse, Athanase à Anazarbe. Ils ne le seraient pas devenus si l'enseignement qu'ils avaient reçu de Lucien avait été considéré comme hérétique. Mais, comme il a été dit, cet enseignement se rattachait à la tradition origéniste. Il pouvait encore être accepté avant les définitions du concile de Nicée.

Des disciples de Lucien, deux sont accusés par Philostorge d'avoir modifié sur des points importants l'enseignement de leur maître. Théognis de Nicée déclarait, contrairement à la pensée de Lucien, que le Père peut être appelé Père même avant d'engendrer le Fils, car, disait-il, il y a déjà alors en lui la puissance d'engendrer. Philostorge, *H. E.*, II, 15, édit. Bidez, p. 25; *P. G.*, t. LXV, col. 20. Quant à Astérius, il disait, comme on l'a déjà remarqué, que le Fils est l'image exacte de l'ousie, de la volonté, de la puissance et de la gloire du Père, ce qui paraissait inadmissible à l'historien anoméen. *Ibid.* Tous les autres sont représentés comme des fidèles; et l'on sait qu'ils conservaient entre eux des relations très étroites. Cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, 4e édit., p. 187 sq.

P. Batiffol, *Études d'hagiographie arienne : la passion de saint Lucien d'Antioche*, dans le *Compte-rendu du congrès scientifique international des catholiques*, Paris, 1891, section II, p. 181-186; A. Harnack, *Altchristliche Literatur*, Leipzig, 1893, t. I, p. 526-531; t. II *b*, 1904, p. 138-146; O. Bardenhewer, *Altkirchliche Literatur*, 1re édit., Fribourg, 1903, t. II, p. 236 sq.; E. Buonaiuti, *Luciano martire, la sua dottrina e la sua scuola*, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 1908, p. 830-836, 909-923; 1909, p. 104-118; J. Bidez, *Philostorgius Kirchengeschichte mit dem Leben der Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, Leipzig, 1913, p. XCI sq., CXLVII sq.; H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, 2e édit., Bruxelles, 1906, p. 219 sq.

Sur le symbole de Lucien, F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol*, Leipzig, t. I, 1894, p. 252 sq., 255 sq., 266; t. II, 1900, p. 202 sq. Cet auteur essaie de prouver que le symbole de Lucien est la 4e formule d'Antioche et non la

seconde; sa démonstration d'une cause désespérée ne parvient pas à s'imposer; G. Bardy, *Le symbole de Lucien d'Antioche et les formules du synode in Encæniis, 341,* dans *Recherches de Science Religieuse*, 1912, t. III, p. 139 sq., 230 sq.; F. Loofs, *Das Glaubensbekenntniss des Martyrers Lucian,* dans les *Sitzungsberichte der K. Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1915, p. 576-603.

Sur la recension lucianique des Septante, H. B. Swete, *An introduction to the Old Testament in Greek*, 3e édit., Cambridge, 1900, p. 80 sq.

Sur la défense de Lucien devant ses juges, M. J. Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. III, 2e édit., Oxford, 1846, p. 3-17, qui défend l'authenticité de cette apologie.

Sur la doctrine de Lucien : J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 20-22, 27; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e édit., Tubingue, 1909, t. II, p. 187-190; E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, dans les *Nachrichten von der K. Gesell. der Wissensch. zu Göttingen, Philol. hist. Kl.*, 1911, p. 509, note 4; G. Bardy, *Paul de Samosate*, Louvain et Paris, 1923, p. 400-411; F. Loofs, *Paulus von Samosata*, Leipzig, 1924, p. 183-186.

G. Bardy.

LUCIEN MONTIFONTANUS, frère mineur capucin, de la famille Marent, né à Schruns dans le Montafunertal, d'où son surnom, avait pris l'habit religieux, en 1652, dans la province de Suisse. Seize ans plus tard, sur la demande de l'empereur, on séparait les couvents situés dans les États héréditaires pour former la nouvelle province d'Autriche antérieure; par son origine, le P. Lucien appartenait à ce nouveau groupement, dont il devait devenir un des membres les plus illustres. Il se distingua par son zèle comme missionnaire et controversiste, mais il serait peut-être tombé dans l'oubli si, dès sa jeunesse religieuse, il n'avait, pouvons-nous dire, vécu la plume à la main. Quelques-uns seulement de ses nombreux travaux ont été publiés. Un des ouvriers les plus actifs de la cause de béatification de son illustre confrère, saint Fidèle de Sigmaringen, le protomartyr de la Congrégation de la Propagande, il écrivit sa vie, qui parut simultanément en latin et en allemand : *Probatica sacra cisarulana, quam V. P. Fidelis a Sigmaringa capucini meritis et cruore pro fide effuso stagnantem, nec annuis tantum sed quotidianis pene gratiarum signorumque motibus miraculosis hucusque exundantem, calamo fideli aperit et offert F. Lucianus...*; *Heiliger Vor-Arlenbergische Wunder- und Gnaden-Quell, oder Leben und Marter des gottseligen Capuciners P. Fidelis von Sigmaringen*, in-12, Constance, 1674. Il publia ensuite la vie des deux capucins anglais, Archange Forbes et Archange Leslie : *Erz-Englische denkwürdigste Lebensgeschichte zweyer PP. Capuciner, welche beide und zwar billich Archangeli...*, in-8°, *ibid.*, 1677; Bregenz, 1711. On connaît mieux les *Sacrarum moralium concionum dominicale, nec non quadragesimale..., sanctorale, nec non quadragesimale historicum*, 2 in-4°, Kempten, 1688, auxquels il ajoutait un second *Dominicale nec non quadragesimale*, Constance, 1690, et un autre *Sanctorale nec non quadragesimale historicum, ibid.*, 1691, 1709; *Geistliches Kinder-Spiel, das ist 326 neue Predigten über den kleinen Catechismum R. P. Petri Canisii societatis Jesu*, 2 in-4°, Constance, 1707-1709; 4 in-fol., Augsbourg, 1730; un confrère de l'auteur, le P. Anastase de Villingen, en a extrait un volume de sermons latins, *Lac parvulorum*, in-4°, Augsbourg, 1747, et plus récemment un curé de Buffalo, le Dr. A. Heiter, a extrait de la seconde partie les quinze discours sur l'oraison dominicale, *Das Heilige Vaterunser von P. Luzian Montifontanus*, in-8°, Buffalo, 1908. Le P. Lucien publia encore *Ecclesia inter ecclypses indeficiens, i. e. incrementa et decrementa veræ per orbem religionis a condito mundo usque ad Christum*, 3 in-4°, Constance, 1709-1714; *Ecclesiæ puræ primævæ catechismus christiano-catholicus Christi fidelibus totius mundi primis sex sæculis tradi solitus, in tres partes divisus*; seule la première partie a été imprimée, in-4°, Salem, 1715. Le premier ouvrage de notre auteur, sur lequel nous manque toute donnée positive et dont nous n'avons que le titre latinisé, était une *Manuductio et instructio ad disciplinam et delicias hortenses*, in-12, Constance, 1670.

Le P. Lucien remplit diverses charges dans sa province religieuse, qu'il gouverna pendant trois ans, 1693-1696, mais l'âge et les infirmités le firent renoncer aux honneurs. Il avait été aussi envoyé en qualité de commissaire général dans la province wallonne, en 1700. Plusieurs fois il fit le voyage de Rome, profitant de son passage dans les grandes villes pour visiter les bibliothèques. La mort seule mit un terme à son activité littéraire; elle vint le trouver au couvent de Bregenz, le 4 mars 1716, après soixante-quatre ans de vie religieuse.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Romuald de Stockach, *Historia prov. Anterioris Austriæ fr. min. capucinorum*, Kempten, 1747; *Literarische Beilage zur Augsburger Postzeitung* 1909, n. 15.

P. Édouard d'Alençon.

LUCIFER DE CAGLIARI, évêque de cette ville de Sardaigne, considéré comme l'auteur du schisme dit luciférien, mort vers 370. — I. Vie. II. Écrits. III. Le schisme luciférien.

I. Vie. — On ne possède aucune donnée sur les antécédents de Lucifer; tout ce qu'ont brodé à ce sujet certains auteurs sardes se révèle comme invention pure; il n'y a pas lieu de s'y arrêter. Cet évêque de Calaris ou Caralis (Cagliari) apparaît pour la première fois dans l'histoire en 354. Après l'échec des négociations menées à Arles entre les représentants du pape Libère et l'entourage de l'empereur Constance, Lucifer est député à nouveau par le pontife pour obtenir la réunion à Aquilée d'un concile vraiment libre qui ferait l'union entre les Orientaux, ennemis d'Athanase, et Rome qui continue à soutenir le patriarche d'Alexandrie. Voir art. Libère, col. 633. La mission de Lucifer aboutit en effet à la convocation du concile de Milan, 355; mais cette assemblée, énergiquement travaillée par l'empereur, eut un résultat tout opposé à celui qu'attendait le pape. L'ensemble de l'épiscopat occidental abandonna la cause d'Athanase. Lucifer et les deux représentants immédiats du pape, le prêtre Pancrace et le diacre Hilaire, firent une belle résistance, secondés par Eusèbe, l'évêque de Verceil, qu'ils avaient appelé à leur secours. Lucifer, *Epist.*, I, édit. Hartel, p. 319. Lucifer fut arrêté, conduit au palais, traduit devant le tribunal de l'empereur. Rien ne put ébranler sa constance. Il fut condamné à l'exil, et, d'après certains détails relevés dans ses écrits, cet exil dut être aggravé, à certains moments au moins, de la peine de prison.

Le *Libellus precum*, dont nous parlerons plus loin à propos du schisme luciférien, parle de quatre endroits où Lucifer fut successivement relégué. Nous ne pouvons en identifier que trois : Germanicie, au nord d'Alep, où le confesseur de la foi eut fort à se plaindre de l'évêque anoméen Eudoxe; Eleuthéropolis, en Palestine, où il aurait souffert de véritables brimades de la part de l'évêque Eutychès; la Thébaïde enfin où le fit peut-être expédier la violence des pamphlets qu'il adressait à l'empereur. Celui-ci meurt en novembre 361, et Julien l'Apostat révoque les arrêts de bannissement portés par Constance. C'est ainsi qu'Athanase rentre à Alexandrie le 21 février 362; au même moment, sans doute, Lucifer quittait la Thébaïde, et, retrouvant son vieux compagnon de luttes, Eusèbe de Verceil, exilé dans les mêmes parages, se mettait en devoir de parcourir avec lui l'Orient

pour travailler à y guérir les maux de l'Église. Le plus sûr moyen eût été de se rendre à la convocation d'Athanase qui rassemblait pour lors à Alexandrie un certain nombre de nicéens fidèles, pour étudier avec eux les décisions à prendre, tant au point de vue des formules doctrinales, qu'au point de vue des personnes. Touché par la convocation d'Athanase, Eusèbe, supplia son compagnon de venir lui aussi à Alexandrie. Rufin marque expressément que Lucifer refusa de s'y rendre en personne, se contentant d'y envoyer deux diacres; pour lui, il se rendit en droiture à Antioche, où sa présence ne tarda pas à compliquer une situation déjà fort embrouillée. Rufin, *H. E.*, I, XXVIII, *P. L.*, t. XXI, col. 498; les historiens grecs, qui dépendent tous de Rufin, ne sont pas aussi précis, Théodoret III, II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1089; Socrate, III, VI, Sozomène, V, XII, *P. G.*, t. LXVII, col. 388 et 1249.

Ce fut un grand malheur. On dira à l'art. MÉLÈCE quelle était au juste la position réciproque des divers partis religieux à Antioche. Lucifer n'hésita pas à se joindre aux catholiques les plus intransigeants, les eustathiens, délaissant la communion des orthodoxes qui se réclamaient de Mélèce, exilé pour la foi. Après des pourparlers qui n'aboutirent à rien, Lucifer, brusquant les choses, accorda au parti eustathien la satisfaction qu'il demandait et consacra comme évêque son chef, Paulin. Ainsi, du fait de Lucifer, il y aurait désormais à Antioche deux évêques catholiques rivaux : Paulin, le nouvel ordonné, et Mélèce qui rentrait d'exil. Or c'était tout le contraire de ce que décidait juste au même moment le synode réuni à Alexandrie. Athanase y avait fait tous ses efforts pour amener dans la capitale de l'Orient, la réunion des deux partis catholiques. Le *Tome aux Antiochiens* pressait les anciens fidèles d'Eustathe, les adhérents de Paulin, de s'unir aux catholiques qui se réclamaient de Mélèce. Voir *P. G.*, t. XXVI, col. 797. Porteur de cette pièce importante, Eusèbe de Verceil ne tardait pas à aborder à Antioche. Il y trouva la situation irrémédiablement compromise par la précipitation de Lucifer. L'évêque de Verceil connaissait trop bien le caractère de son ancien compagnon pour essayer de le faire revenir sur son erreur; il ne dit rien, mais son attitude donnait à entendre qu'il réprouvait le geste de l'évêque de Cagliari : *pudore et indignatione compulsus, abscessit neutri parti communionem suam relaxans*, dit Rufin, *ibid.*, XXX, col. 501, que Socrate et Sozomène, *loc. cit.*, n'ont pas bien compris. Lucifer fut extrêmement blessé de l'attitude d'Eusèbe; comme ses diacres avaient signé à Alexandrie le *Tome aux Antiochiens*, il n'osa pas s'élever ouvertement contre les décisions conciliaires, mais il n'en persista pas moins dans son idée de ne reconnaître que Paulin. Se sépara-t-il, dès ce moment, de la communion de ceux qui suivaient le concile d'Alexandrie ? Nous n'avons aucune preuve qu'il ait fait alors acte positif de schisme; ce qu'il y a de certain, c'est qu'il prit à l'endroit des évêques qui se montraient favorables à la miséricorde une attitude de bouderie qui aboutira finalement à le séparer de l'Église catholique. Il rentra en Sardaigne et, en route, se montra très violent, à Naples, contre l'évêque Zosime; ensuite on perd complètement sa trace. Jérôme, dans sa *Chronique*, le fait mourir en 370 : *Lucifer Caralitanus moritur, qui cum Gregorio episcopo Hispaniæ et Philone Libyæ nunquam se arianæ miscuit pravitati. P. L.*, t. XXVII, col. 505-506.

Il ne semble pas que Lucifer se soit jamais réconcilié avec l'Église catholique dont il avait fini par se séparer. Cette attitude plus ou moins schismatique n'a pas empêché l'évêque de Cagliari de jouir en Sardaigne d'une certaine popularité. Que sa ville épiscopale l'ait honoré comme saint, cela n'a pas de quoi surprendre : que diverses églises de l'île lui aient été dédiées, cela ne serait pas extraordinaire, encore qu'il y ait pu avoir confusion entre l'évêque du IVe siècle et un évêque postérieur, ou même un saint Luxore, une autre illustration de la Sardaigne. En 1623, on prétendit avoir découvert à Cagliari le tombeau même de Lucifer, en des circonstances bien faites pour éveiller les soupçons. Voir tout le détail dans les *Acta sanct.*, mai, t. V, Anvers, 1685, p. 210* sq. Sur quoi l'évêque de Cagliari, A. Machini, adressa au pape Urbain VIII une *Defensio sanctitatis beati Luciferi*, 1639. Mais il y eut des contradicteurs. Voir la liste dans la préface des Coleti, *P. L.*, t. XIII, col. 759. Le pape Urbain VIII, sollicité de se prononcer en faveur de la sainteté de Lucifer, se refusa à porter un jugement. Le 13 juin 1641, il portait un décret qui sera renouvelé par Innocent X, le 16 octobre 1647 : *Ne in posterum, donec a Sancta Sede fuerit aliter ordinatum audeant super Luciferi sanctitate, cultu ac veneratione publice tractare, disputare aut altercari illamque neque scripto, neque typis impugnare aut defendere.*

II. ÉCRITS. — Saint Jérôme qui a connu d'assez près les lucifériens, est assez mal renseigné sur les écrits de l'évêque de Cagliari. *Contra Constantium imperatorem*, dit-il, *scripsit librum eique legendum misit. De vir. ill.*, 95, *P. L.*, t. XXIII, col. 735. En réalité, Lucifer a composé, durant son exil, toute une série de pamphlets à l'adresse de l'empereur Constance. Ils sont conservés dans un unique ms. du IXe-Xe siècle, lequel, à l'estimation de L. Saltet, doit reproduire un archétype d'origine luciférienne, où un partisan de la secte a réuni un certain nombre de pièces qui lui semblaient intéressantes. Voici les traités dans l'ordre où les donne le ms. : 1. *De Athanasio liber I et II.* — 2. *De regibus apostaticis.* — 3. *De non conveniendo cum hæreticis.* — 4. *De non parcendo in Deum delinquentibus.* — 5. *Moriendum esse pro Dei Filio.* — Ces cinq traités sont suivis de quelques lettres : La 1re d'un officier de la cour nommé Florentius à Lucifer, lui demandant si le livre, contenant un ou plusieurs des écrits ci-dessus, qui avait été adressé à Constance, est bien de lui. La 2e est une réponse de Lucifer au dit officier, prenant l'entière responsabilité du *codex* incriminé. La 3e est une lettre d'Athanase à Lucifer lui demandant l'envoi des ouvrages en question. La 4e est encore d'Athanase qui remercie Lucifer de la communication qui lui a été faite. Cette lettre se relie à la précédente par une courte notice : *His acceptis litteris beatus Lucifer misit libros quos ad Constantium scripserat, quos cum legisset Athanasius, hanc infra epistulam misit.* La 5e lettre est celle du pape Libère à l'empereur Constance, lui recommandant Lucifer lors de sa mission à Arles. Jaffé, n. 212, *P. L.*, t. VIII, col. 1351. Enfin, la dernière pièce est une lettre d'Athanase aux solitaires, les mettant en garde contre les communications avec les ariens, édit. Hartel, p. 332. Description du ms. dans A. Reifferscheid, *Biblioth. patrum latin. italica.*, Vienne, 1865, p. 383.

Les divers éditeurs, depuis du Tillet jusqu'à Hartel, n'ont point respecté cet ordre, et ont disposé les diverses pièces suivant la chronologie plus ou moins conjecturale qu'ils en avaient établie. Il semble indiqué de revenir à l'ordre du ms. Nous étudierons successivement le contenu de ces écrits, quitte à en établir postérieurement la chronologie et le caractère.

1° *Contenu des écrits.* — 1. *Les pamphlets.* — *a) De Athanasio liber primus* et *liber secundus.* — C'est ce que les anciens éditeurs appellent : *Pro sancto Athanasio ad Constantium imperatorem.* Le titre que nous maintenons est celui du double *explicit.* Le ms. donne un titre qui indique davantage le thème du livre : *Quia absentem nemo debet judicare et damnare.* Ce sujet se précise encore dans les premiers mots de l'introduction. S'adressant directement au souverain,

Lucifer lui dit : « Vous voulez nous forcer de condamner, bien qu'absent, notre frère dans le sacerdoce, le religieux Athanase. Cela la loi divine nous le défend. » C'est l'idée que va développer tout le livre, à l'aide d'exemples tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament : dans tout jugement il faut audition de l'accusé, comparution des témoins. Mais, très vite, un autre thème se développe parallèlement au premier : la condamnation, au nom de l'Écriture, de la puissance séculière qui s'immisce indûment dans les choses de Dieu, les terribles châtiments qui menacent les auteurs de ces attentats sacrilèges. Le tout se termine par un vibrant appel à la conscience de l'empereur; qu'il se convertisse, alors qu'il en est encore temps, qu'il confesse l'unique divinité du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint, *unam habere deitatem Patrem ac Filium et Spiritum Sanctum*, il pourra encore trouver place au ciel; que s'il méprise ces avertissements salutaires, il sera éternellement tourmenté avec le diable et ses satellites.

b) De regibus apostaticis. — Constance ne s'émouvait guère des menaces que lui faisait Lucifer. La prospérité de son règne, le succès de sa politique ne lui étaient-ils pas un gage qu'il avait Dieu avec lui et que le Ciel approuvait dès lors ses entreprises religieuses ? *Nisi catholica esset fides Arii, hoc est mea*, disait-il, *nisi placitum esset Deo quod illam persequar fidem* (*nicænam*), *nunquam profecto adhuc in imperio florerem*. Parcourons l'Écriture, réplique Lucifer, et nous verrons que si l'Éternel laisse prospérer les rois qui se sont détournés de lui, c'est pour faire éclater sur eux, au jour prévu par lui, les terribles effets de sa colère. Développement facile, où les textes scripturaires tiennent la plus grande place. Comme le traité précédent, celui-ci se termine aussi par un appel au repentir : *Revertere ad Deum, ingemisce pro criminibus tuis.*

c) De non conveniendo cum hæreticis. — C'est une justification de l'attitude prise par Lucifer à l'endroit des hérétiques, attitude qu'il finira par adopter à l'égard des catholiques jugés par lui trop tièdes. Or on fait grief à l'évêque de cette raideur; « lui et ses pareils sont des ennemis de la paix, des ennemis de l'unité, des adversaires de la charité fraternelle. » Mais l'Écriture leur donne raison, qui montre, entre tant d'autres leçons, combien fut fatale au pieux roi Josaphat son alliance avec l'impie Achab, qui prescrit aux justes de se retirer du milieu des méchants, aux saints d'éviter la société des hérétiques.

d) De non parcendo in Deum delinquentibus. — L'empereur s'est plaint de la violence des attaques dirigées contre lui par les catholiques exaltés : *dicis nos insolentes exstitisse circa te quem honorari decuerit.* Mais le souverain n'a que ce qu'il mérite : « pas de pardon pour les apostats! » Et Lucifer d'aligner les exemples terribles de châtiments dont est plein tout l'Ancien Testament. Aussi bien la persécution que Constance a menée contre les catholiques n'est-elle pas comparable à celle que dirigea contre les Juifs fidèles l'impiété d'Antiochus ?

e) Moriendum esse pro Dei Filio. — Lucifer avait-il espéré que ses constantes provocations à l'adresse de l'empereur lui vaudraient un jour quelque sentence plus rigoureuse et peut-être la palme du martyre sanglant ? C'est bien possible. Mais Constance s'était juré de ne pas donner aux exaltés cette âpre satisfaction. Le traité intitulé : « Mourons pour le Fils de Dieu, » constitue en réalité une nouvelle provocation plus véhémente que toutes les autres. Voir, par exemple, le début du c. IV, Hartel, p. 291 : *cupio te cognoscere cum omnibus præstigiis ac fraudibus, cumque vastissima sævitiæ tuæ crudelitate jacere te subter pedes Dei servorum, omnem gloriam tuæ vanæ dominationis duci a nobis atque haberi pro nihilo, nihilque te aliud esse... quam inanem aurulam.* Tous les archers de l'armée impériale dirigeraient-ils sur nous leurs flèches en même temps, qu'ils ne nous feraient pas reculer d'une semelle. Et reprenant les textes jadis amassés par Cyprien pour exhorter les fidèles au martyre, Lucifer les aligne pour soutenir dans la persécution, qu'il désirerait sanglante, son propre courage et celui de ses pareils. Et le pamphlet se clôt par la comparaison du sort qui, désormais, attend l'empereur, en enfer avec les réprouvés, et de la gloire qui, au ciel, est réservée aux confesseurs de la foi. La vue des supplices de leur ennemi ne sera-t-elle pas un des éléments de leur bonheur ?

2. *Les lettres.* — Il n'y a pas lieu de suspecter l'authenticité de la lettre de Florentius à Lucifer et de la réponse que lui a faite ce dernier. Les pamphlets visent si directement Constance que l'on s'étonnerait qu'un exalté de la trempe de Lucifer n'ait pas trouvé le moyen de les faire parvenir à leur adresse. Par contre, les deux lettres d'Athanase à l'évêque de Cagliari, lui demandant l'envoi de ces livres et le remerciant dudit envoi, ont paru suspectes à L. Saltet, qui pense en avoir démontré l'inauthenticité. Un faussaire appartenant à la secte luciférienne les aurait mises en circulation, pour donner à Lucifer l'appui de l'autorité d'Athanase. Semblablement les auteurs du *Libellus precum*, voir ci-dessous, déclarent que l'évêque d'Alexandrie a fait traduire en grec les écrits de Lucifer. Il n'est pas impossible, étant donnée la diffusion du schisme luciférien dans les pays d'Orient, que l'on ait fait circuler de bonne heure une traduction grecque des ouvrages capitaux de notre auteur. Mais il est invraisemblable qu'Athanase ait été pour quelque chose dans cette traduction. Quant à la dernière pièce du recueil luciférien, la lettre d'Athanase aux solitaires, L. Saltet amontré que, authentique en son fond, elle avait été interpolée; les deux passages latins qui manquent au texte grec, ont été ajoutés par le même luciférien qui a forgé de toutes pièces les deux lettres d'Athanase. — Ajoutons enfin qu'il y a trace d'une lettre adressée par Lucifer à saint Hilaire de Poitiers après la publication du *De synodis*. C'est cette lettre qui a motivé deux des réponses d'Hilaire dans les *Apologetica ad reprehensores libri de Synodis responsa.* Voir *P. L.*, t. x, col. 545 et 547.

2° *Chronologie.* — Tout le monde est d'accord pour attribuer l'ensemble des pamphlets à la période de l'exil, soit entre 355 et 361. Dès que l'on veut préciser davantage, on se heurte à bien des difficultés, c'est ce qui explique les notables divergences que l'on remarque entre les critiques.

Au XVIIIe siècle, les Coleti avaient proposé la chronologie suivante : 1. *De non conveniendo*, écrit peu après le concile de Milan, et sans doute à Germanicie, vers 356. — 2. *De regibus apostaticis*, composé à Eleuthéropolis, certainement après février 356 (intrusion de Georges de Cappadoce à Alexandrie) mais avant la fin de 358. — 3. *De Athanasio*, à l'époque de la guerre entre Constance et le roi de Perse, Sapor, fin de 359 ou début de 360. — C'est cet ensemble de pamphlets qui aurait été envoyé à l'empereur et aurait motivé la lettre de Florentius. — 4. *De non parcendo* serait postérieur au concile de Constantinople de 360. — 5. *Moriendum* aurait suivi de près le traité précédent.

L'auteur de la plus récente monographie sur Lucifer, G. Krüger, accepte la suite des traités, telle que l'ont établie les Coleti, mais il se montre beaucoup plus réservé pour l'attribution de dates précises et de lieux de composition. Les deux pamphlets *De regibus* et *De non conveniendo* seraient les plus anciens. Le *De Athanasio* vient ensuite qui se daterait mieux de 358. *De non parcendo* contient plusieurs allusions aux

ouvrages précédents, et se situerait après juin 359. *Moriendum* serait le dernier et aurait été composé après le triomphe de l'homéisme, soit en 360-361.

Il nous semble qu'il y aurait quelque intérêt à revenir à l'ordre proposé par le ms. lui-même, surtout si l'on admet avec L. Saltet que son archétype remonte à la 2e moitié du IVe siècle. La progression ascendante que l'on remarque dans les souhaits ou les menaces qui terminent régulièrement chaque livre ne serait-elle pas un indice de l'exagération croissante du pamphlétaire ?

3° *Caractères généraux.* — Le nom de « pamphlet » est celui qui convient le mieux aux ouvrages de Lucifer. Mais ce sont des pamphlets qui s'adressent, non point au grand public, mais à l'intéressé lui-même. Il n'est pas impossible qu'au début Lucifer n'ait songé sérieusement à convertir Constance. S'il le malmène, c'est pour l'inviter à un retour sur lui-même, et il se fait difficilement à l'idée qu'un chrétien, pénétré de la valeur hors de conteste des enseignements scripturaires, pourra demeurer insensible aux terribles leçons qui sont proposées à ses réflexions. Mais peu à peu cette première confiance disparaît, et les derniers traités se ferment sur de véritables cris de rage à l'endroit du souverain persécuteur.

De tous ces pamphlets, la contexture est la même. Un thème bien choisi, un titre qui sonne comme un cri de guerre : « Pas d'accord avec les hérétiques ! » « Pas de pardon pour les ennemis de Dieu ! » « Mourons pour le Fils de Dieu ! » Mais hélas ! c'est tout. Une fois le *leitmotiv* énoncé, et cela se fait généralement dans les trois premières lignes, le reste de l'ouvrage n'est plus qu'un entassement de textes scripturaires, dont le rapport avec l'idée maîtresse n'est pas toujours évident et qui se suivent avec une fastidieuse monotonie. On a parlé, non sans quelque justesse, de « variations sur le thème ». Malheureusement, celui qui exécute ces variations n'est qu'un pauvre débutant ! La composition est sans art, le style sans grâce. Et non pas seulement, comme le croit Lucifer, parce que son parler est la langue populaire. L'on voit des écrivains tirer de la langue drue et savoureuse du peuple les plus remarquables effets ; mais c'est qu'ils ont des idées et Lucifer n'a guère que des ébauches et des intentions d'idées, qui n'arrivent jamais à s'exprimer pleinement.

Même au point de vue strictement théologique, il est d'une lamentable pauvreté, à tel point que son dernier biographe a pu se demander, non sans quelque apparence de raison, si Lucifer avait saisi l'exacte portée des controverses auxquelles il s'est mêlé, la signification même des termes dont chaque partie se faisait alors un cri de ralliement. Il est, lui, pour le nicénisme le plus strict, dont il rappelle la formule. *De non parcendo*, Hartel, p. 246. Il affirme sans se lasser l'*una deitas Patris ac Filii*. Mais quel sens exact met-il sous cette expression ? Tous les adversaires du *Symbole de Nicée*, à quelque nuance de l'opposition qu'ils appartiennent, il les considère comme voulant ravaler le Fils au rang des créatures, sans se préoccuper des différences fondamentales qui séparent anoméens, homéens et homœousiens. Quiconque a rejeté le symbole de Nicée, quiconque a souscrit quelqu'une des formules de substitution écloses entre 340 et 360 est un hérétique déclaré. Il est facile de comprendre comment cette ignorance sera, au lendemain du concile de 362, le principe de l'intransigeance schismatique de Lucifer.

Or il se trouve que cet intégriste, voulant exprimer la divinité du Fils, emploiera justement, et sans y voir malice, le terme qui est le mot de ralliement des homœousiens. Expliquant dans le *De Ath.*, I, 33, Hartel, p. 125, *P. L.*, t. XIII, col. 864, l' « anéantissement » du Fils de Dieu, dont parle saint Paul, Phil., II, 6, il écrit : *Sed utique intelligimus quid sit* semetipsum exinanivit, *hoc est, cum sit similis atque æqualis Patri Filius, tamen quod et hominem se propter nostram salutem fieri voluerit.* — *Similis atque æqualis* est bien en somme l'équivalent de l'ὅμοιος κατὰ πάντα de Basile d'Ancyre, autant dire de l'*homoiousios;* il va de soi, d'ailleurs, que le terme n'exclut en rien, dans la pensée de l'auteur, l'*homoousios* nicéen. Aussi Lucifer fut-il assez étonné quand il vit dans le *De synodis* de saint Hilaire, que ce dernier distinguait une *pia intelligentia* du terme *similis substantiæ*, par opposition sans doute à un sens qui devait être impie, et qu'il n'acceptait qu'à contre-cœur le terme *homœousios*. Voir *De synod.*, n. 77 et 87, *P. L.*, t. X, col. 530 et 539. Peut-être Lucifer pensa-t-il que l'évêque de Poitiers avait voulu le critiquer. Il s'ouvrit à lui dans une lettre que nous n'avons plus, mais aux objections de laquelle Hilaire dut répondre dans les notes qu'il ajouta à son *De synodis*. Voir *Apologetica ad reprehensores*, n. III et VI, *ibid.*, col. 545 et 547. Hilaire fait observer à Lucifer, avec beaucoup de bonne grâce, qu'il n'attaque point la formule *similis atque æqualis* dans le sens où l'a énoncée son correspondant, mais il lui fait remarquer ce que l'expression, en d'autres bouches, pouvait avoir de dangereux. Lucifer ne l'aurait-il donc pas remarqué, pas plus qu'il n'a remarqué le sens ambigu que pouvait avoir, sur certaines lèvres, l'expression catholique *homoousios?* — Les Coleti ont relevé, avec soin, les quelques passages où Lucifer a revendiqué la pleine divinité du Saint-Esprit, préludant ainsi à la campagne qu'allait mener Athanase contre ceux que l'on est convenu d'appeler les macédoniens. Voir *P. L.*, t. XIII, col. 718, 719.

Les biblistes, et en tête dom Sabbatier, ont beaucoup pardonné à Lucifer, à cause des incontestables services qu'il rend pour la restitution de la vieille version latine de la Bible. Citant sans désemparer la sainte Écriture, l'évêque de Cagliari permet de réunir une riche moisson de références, qu'il y a intérêt à rapprocher des autres textes préhiéronymiens. Le fait encore qu'il a, pour corser ses démonstrations, parcouru l'Écriture dans tous les sens, autorise à l'interroger sur le canon biblique qu'il acceptait. Les résultats de cette enquête ne présentent rien d'extraordinaire si ce n'est que Lucifer, à l'inverse des occidentaux ses contemporains, admet dans son canon l'*Épître aux Hébreux* et n'y fait pas figurer l'*Apocalypse*. Cette manière de faire, tout à fait conforme aux habitudes orientales de l'époque, ne laisse pas néanmoins de surprendre chez un homme qui, très certainement, avait emporté avec lui en Orient un exemplaire de sa Bible latine.

Ainsi l'œuvre écrite de Lucifer, mérite de retenir à des points de vue divers l'attention des théologiens. Mais elle est précieuse surtout en ce qu'elle explique au mieux l'état d'esprit d'où va sortir ce que l'on est convenu d'appeler le schisme luciférien, dont il reste maintenant à parler.

III. LE SCHISME LUCIFÉRIEN. — Peu de temps après la mort de Lucifer, on entend parler d'une secte qui porte son nom. Quelles preuves avons-nous de son existence ? quelle idée peut-on se faire de ses doctrines particulières et de son aire de dispersion ?

1° *Existence de la secte.* — 1. Dans son *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*, saint Jérôme fait discuter avec un catholique un interlocuteur qu'il qualifie de *Luciferi sectator.* Ce dernier n'hésite pas à qualifier l'Église d'un nom fort injurieux ; le catholique relève l'expression et la discussion s'engage. Voir *P. L.*, t. XXIII, col. 155 sq. On n'est fixé, malheureusement, ni sur le lieu, ni sur la date de composition de ce dialogue. S'il a été composé à Antioche en 379, ou à Rome en 382, les conclusions seront très différentes que l'on peut en tirer sur l'existence de la secte luciférienne.

Sur la date, voir F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, t. II, p. 18, qui pencherait pour Antioche, 379, sans que les raisons apportées suffisent à nous convaincre.

2. Beaucoup plus explicite et plus exactement datée est la requête connue sous le nom de *Libellus precum*, qui forme le n. 2 de la *Collectio Avellana*. Voir FAUSTIN, t. V, col. 2105-2107. Rédigée par deux prêtres lucifériens d'origine romaine, Faustin et Marcellin, cette requête est adressée aux empereurs Valentinien (II), Théodose et Arcadius, et donc en 383 ou 384, pour obtenir au parti la protection impériale contre les vexations dont l'accableraient les catholiques. Elle expose assez longuement les raisons qui ont amené un certain nombre d'orthodoxes intransigeants à se séparer du gros de l'Église, proteste contre l'appellation de Lucifériens que l'on veut donner aux membres de la secte, car les requérants prétendent bien ne pas former une secte, mais représenter le catholicisme le plus authentique, et s'efforce de mettre en lumière les témoignages divins qui tendent à accréditer le groupement. Ceci amène les auteurs à faire un véritable tour d'horizon, et à signaler l'existence des diverses communautés lucifériennes. Cette pièce intéressante est suivie d'un rescrit adressé par Théodose au *præfectus Urbis* de Rome, Cynégius, accordant la protection impériale « à ceux qui sont en communion avec Grégoire d'Elvire et l'évêque orienta Héraclidas » contre ceux qui pourraient les attaquer; car l'empereur tient tout ce monde pour catholique. Par ailleurs, on a considéré longtemps comme faisant partie du *Libellus precum*, dont elle formerait la préface, la pièce n. 1 de la même *Collectio Avellana* qui raconte la lutte entre Félix et Libère. Voir ci-dessus col. 638. Cette hypothèse, déjà combattue par Tillemont, *Mémoires*, t. VII, p. 766 *b*, n'est plus soutenable depuis la publication intégrale par O. Günther de la *Collectio Avellana*, dans le *Corpus* de Vienne, t. XXXV. Voir aussi le texte du *Libellus precum*, dans *P. L.*, t. XIII, col. 83-107; la prétendue préface, col. 81-83.

3. Bien que, sitôt après 384, la secte ne donne plus guère signe de vie, elle ne laisse pas d'être mentionnée par les hérésiologues postérieurs. Saint Augustin ne l'a pas connue directement mais en rend compte d'après un ouvrage anonyme qui lui est tombé sous la main : « Les lucifériens, dit il, tirent leur origine de Lucifer de Cagliari, et sont nommés d'après lui. Ni Épiphane, ni Philastre ne les placent parmi les hérétiques, sans doute parce qu'ils croient qu'ils sont seulement fauteurs de schisme, mais non d'hérésie. Pourtant, dans un traité anonyme, j'ai lu que les lucifériens doivent être classés parmi les hérétiques. Les lucifériens, dit ce texte, bien qu'ils tiennent en tout la vérité catholique, tombent pourtant dans une erreur tout à fait stupide. Selon eux, l'âme est engendrée par transfusion, elle est de chair, de la substance même de la chair. L'auteur anonyme croit-il qu'il faille les placer parmi les hérétiques à cause de cette opinion sur l'âme (si tant est qu'ils la soutiennent) ou les tient-il pour hérétiques quelle que soit leur opinion sur ce point, à cause de leur obstination dans le schisme, c'est une autre question, dont ce n'est pas le lieu, semble-t-il, de traiter ici. » *Hæres.*, 81, *P. L.*, t. XLII, col. 45. Même accusation dans Gennade, *De eccles. dogm.*, 14, *P. L.*, t. LVIII, col. 984.

La même indication d'une erreur sur l'origine de l'âme paraît dans le traité pseudo-hiéronymien appelé *Indiculus de hæresibus*, sur les origines duquel on est fort mal renseigné. *Luciferiani cum teneant in omnibus catholicam veritatem in hunc errorem stultissimum perlabuntur, ut animam dicant ex transfusione generari, eamdemque dicunt et de carne et de carnis esse substantia*, n. 25. Dans Œhler, *Corpus hæreseologicum*, Berlin, 1856, t. I, p. 294. Quant à savoir si cette notice de pseudo-Jérôme est la source où a puisé Augustin, ou si au contraire elle dérive de la notice de l'évêque d'Hippone, c'est une question difficile à résoudre. Voir G. Krüger, *Lucifer*, p. 63-66 et les notes.

Le *Prædestinatus*, n. 81, n'accuse pas Lucifer d'hérésie, mais seulement de schisme. Cet évêque était catholique en tout, mais en rendant les peuples lucifériens, *luciferianos faciendo populos*, et en se séparant de l'Église, il a supprimé de sa foi la charité. *P. L.*, t. LIII, col. 614-615.

Isidore de Séville est bien renseigné, sans doute par l'*Altercatio* de Jérôme, sur les origines du schisme : « Les lucifériens tirent leur origine de Lucifer, un évêque de Sardaigne. Il s'éleva contre les évêques catholiques qui, durant la persécution de Constance, avaient consenti à la perfidie arienne, et, s'étant ensuite corrigés, étaient revenus à l'Église catholique, condamnant ce qu'ils avaient cru ou fait semblant de croire. L'Église catholique les reçut dans son sein maternel, comme Pierre, après qu'il eut pleuré son reniement. Cette charité maternelle fut mal prise par ces orgueilleux, qui, ne voulant pas recevoir ces repentis, se séparèrent de la communion de l'Église, et ainsi méritèrent de tomber avec leur chef Lucifer, cet astre de lumière qui précédait l'aurore. » *Etym.*, l. VIII, c. V, *De hæres. christ.*, n. 55, *P. L.*, t. LXXXII, col. 303. De cette notice isidorienne dérive celle d'Honorius Augustodunensis, *Hæres.*, 71, *P. L.*, t. CLXXII, col. 238 D.

2° *Doctrines de la secte.* — Si l'on néglige l'opinion très particulière relative à l'origine de l'âme, opinion dont il n'est pas sûr qu'elle ait été partagée par les lucifériens, on est surtout renseigné sur les doctrines de la secte par le dialogue de saint Jérôme, et le *Libellus precum*, celui-ci prenant plutôt les choses au point de vue historique, celui-là insistant davantage sur les positions dogmatiques.

Au concile d'Alexandrie de 362, avons-nous dit, diverses questions se posaient, les unes relatives au dogme, les autres concernant les personnes. La plus importante parmi ces dernières était celle de l'attitude à prendre à l'endroit des évêques qui, soit à Rimini, soit à Séleucie, avaient souscrit des professions de foi suspectes. Ces évêques étaient légion. Parmi eux beaucoup n'avaient signé que par lassitude ou par crainte, sans trop voir peut-être la portée de la démarche à quoi les obligeait l'arbitraire impérial. Maintenant que, depuis l'édit de Julien l'Apostat, la liberté de conscience paraissait retrouvée, quelle serait à l'égard des prévaricateurs l'attitude des évêques restés fidèles, les uns demeurés, on ne sait trop comment, dans leurs diocèses, les autres exilés pour leur foi et qui allaient rentrer? Et, pour ces derniers, une double alternative se présentait. Ou bien ils n'avaient pas été remplacés. Comment traiteraient-ils leurs voisins qui n'avaient dû qu'à leur lâcheté de demeurer sur leurs sièges ? Ou bien, ils avaient été remplacés, quelle attitude prendraient-ils à l'endroit de ceux qu'on leur avait substitués ? Il ne semble pas que ce deuxième cas fut fréquent, du moins en Occident, et nous ne voyons pas que le concile d'Alexandrie s'en soit autrement préoccupé. Le premier cas était la règle la plus générale, et le concile l'avait réglé avec la plus grande largeur d'esprit : « On nous a rapporté, disait la lettre synodale rédigée par Athanase, que nombre de ceux qui, en ces derniers temps, se sont séparés de nous, veulent à présent faire la paix avec nous, que beaucoup se séparent de la secte des ariens et recherchent notre communion.... Nous sommes heureux de ces nouvelles et nous désirons de tout cœur que ceux qui sont encore loin de nous et semblent encore marcher avec les ariens, s'échappent au plus

tôt de cette folie, afin qu'on puisse bientôt chanter partout : Il n'y a qu'un seul Seigneur et qu'une seule foi. » Mansi, *Concil.*, t. III, col. 345. Il semblait donc que l'on ne mettrait pas d'autres conditions à l'admission des repentis que la reconnaissance pure et simple de la formule nicéenne. Saint Jérôme ajoute pourtant que l'on aurait excepté les auteurs mêmes de l'hérésie : *Constitutum est, ut exceptis auctoribus hæreseos, quos error excusare non poterat, pænitentes Ecclesiæ socientur : non quod episcopi possint esse, qui hæretici fuerant, sed quod constaret eos qui reciperentur hæreticos non fuisse. Dial. cont. Lucifer*, 21, *P. L.*, t. XXIII, col. 183. Mais ces fauteurs d'hérésie étaient peu nombreux; avec les évêques signataires des formules suspectes, les confesseurs de la foi pourraient entrer en communion à condition que les repentis acceptassent sans ambages le symbole de Nicée, augmenté d'une déclaration relative à la divinité du Saint-Esprit. Les quelques occidentaux, qui allaient ainsi regagner leurs villes épiscopales, constitueraient des centres d'orthodoxie, auxquels se rallieraient de proche en proche les évêques voisins : ainsi, en peu de temps, serait détruite l'œuvre funeste de Rimini. Le pape Libère, nous l'avons dit plus haut, col. 636, s'associait à cette tactique et, comme le dit saint Jérôme, *loc. cit.*, *assensus est huic sententiæ Occidens, et per tam necessarium consilium Satanæ faucibus mundus ereptus est.*

Certains indices montrent qu'à Alexandrie même Athanase avait eu quelque peine à faire triompher cette tactique. Des opposants avaient dû faire valoir que la signature de formulaires suspects ou hérétiques avait privé définitivement les évêques qui s'y étaient prêtés de leurs droits de chefs d'Église. Mais, quoi qu'il en soit de ce qui se passa au concile, nous savons que telle fut l'opinion théorique adoptée par Lucifer et dont il tira immédiatement les conséquences. Le geste par lequel il consacrait Paulin évêque des eustathiens d'Antioche, alors que l'on attendait le retour incessant de l'évêque Mélèce, qui, malgré son exil pour la foi, lui demeurait suspect, témoigne au mieux de son état d'esprit. « Pas de pardon pour ceux qui ont péché, » avait-il écrit jadis, s'adressant à Constance; il généralisait maintenant la formule. Au dire du *Libellus precum*, Lucifer l'applique encore à son retour d'Orient, quand il arrive à Naples et y trouve un certain Zosime, plus ou moins compromis avec les ariens : *Hunc Lucifer confessor suscipere noluit, non ignorans quæ gesserat. Lib. prec.*, 16, *P. L.*, t. XIII, col. 95. Bientôt, au dire du même écrit, il reçoit dans son île la visite de Grégoire d'Elvire qui, malgré son intransigeance, avait pu échapper à l'exil. *Ibid.*, 25, col. 100. C'est dans ces conversations sans doute que l'on se mit pleinement d'accord sur le principe : On n'admettrait pas à la communion les évêques qui avaient prévariqué, même s'ils acceptaient maintenant la foi de Nicée. L'hérésie, à laquelle ils avaient prêté les mains, leur avait fait perdre leur caractère épiscopal. Au cas où ils voudraient entrer dans la communion de l'Église, qu'on entendait représenter, ils seraient traités comme laïques, sans espoir de jamais être promus aux ordres.

Ainsi peu à peu se précisait la doctrine de la secte : La chute dans l'hérésie fait perdre le pouvoir d'ordre, car l'hérésie ne diffère pas essentiellement de l'apostasie. Or (le conflit donatiste venait de le montrer), plusieurs considéraient encore que la chute dans l'idolâtrie rendait le failli inapte à exercer les fonctions sacerdotales. A pousser les choses à la rigueur, et Jérôme dans l'*Altercatio* ne s'en prive pas, il aurait fallu aller plus loin et considérer encore comme invalides les baptêmes administrés par les évêques coupables, et donc réitérer le sacrement aux laïques baptisés par ces évêques et désireux de revenir à l'obédience catholique. Les lucifériens, dans leur ensemble, se refusèrent à aller jusque-là. Inconséquents avec leurs principes, ils admirent que le baptême même conféré par les hérétiques était valide, et c'est de cette pratique qu'argumente Jérôme pour dénoncer leur inconséquence. En même temps, il accuse le diacre romain Hilaire, lequel avait toujours conservé le cuisant souvenir des souffrances endurées au concile de Milan, d'avoir poussé jusqu'au bout le principe des lucifériens et d'avoir administré le baptême à ceux qui l'avaient reçu des mains d'évêques prévaricateurs.

On comprend dès lors, sans que l'on ait de détails positifs, comment la secte s'est formée. En Sardaigne, Lucifer a pu grouper autour de lui plusieurs évêques intransigeants; Grégoire d'Elvire en a fait autant en Espagne. Dans la mesure de leurs moyens, ils ont sans doute essayé de donner des évêques de leur bord à de petites communautés de fidèles demeurées réfractaires aux prélats d'abord prévaricateurs puis repentis. Ainsi on a vu se créer dans des villes où il y avait des évêques en communion régulière avec l'Église catholique, des chapelles schismatiques où se perpétuait l'esprit de Lucifer et de Grégoire. Nous avons à nous demander si ces communautés furent nombreuses.

3° *Aire de dispersion du schisme luciférien.* — La Sardaigne, où s'exerçait plus directement l'influence de Lucifer, a dû compter un nombre assez considérable de ces chapelles dissidentes. On le voit dans ce passage de l'oraison funèbre que saint Ambroise consacre à son frère Satyrus. Jeté par un naufrage sur la côte de Sardaigne, le jeune homme, qui a promis, s'il sortait sain et sauf, de se faire baptiser, s'adresse à l'évêque de la ville la plus voisine, mais il a grand soin de s'informer si ce prélat est en communion avec les évêques catholiques. « C'est qu'en effet, dit Ambroise, cette Église aurait pu être dans le schisme de ce pays. » *De excessu Satyri*, I, 47, *P. L.*, t. XVI, col. 1362, 1363.

En Espagne, Grégoire d'Elvire, cf. t. VI, col. 1838, était l'âme du mouvement; après la disparition de Lucifer, il fut considéré comme la grande autorité du schisme; il vivait encore en 392 quand Jérôme rédigeait le *De viris*. Parmi ses adhérents espagnols, le *Libellus precum* cite un prêtre Vincent, qui aurait souffert de rudes persécutions, on ne nous dit pas en quelle ville, des évêques catholiques Luciosus et Hygin. *Lib.*, 20, col. 97. Le même écrit connaît à Trèves un prêtre Bonose, qui aurait été mis en prison à cause de ses opinions lucifériennes. *Ibid.*, 21, col. 98.

A Rome, la secte avait essayé également de s'implanter, et le *Libellus* cite le nom d'un évêque luciférien Aurèle, lequel aurait souffert persécution sous Damase, ainsi qu'un prêtre nommé Macaire dont le martyre est longuement rapporté. *Ibid.*, n. 21-24. Les auteurs du *Libellus* se donnent eux-mêmes comme deux prêtres romains au service de l'évêque luciférien Éphésius, successeur d'Aurèle. A l'époque où l'on regardait la pièce n. 1 de la *Collectio Avellana*, comme la préface du *Libellus*, on a conclu de la note qui rejoint ces deux pièces, col. 83 C, que ces deux prêtres avaient d'abord été des partisans du schisme d'Ursinus et étaient passés ensuite à la chapelle luciférienne. On avait imaginé dès lors des hypothèses assez compliquées sur les rapports entre les deux schismes; il n'est plus nécessaire de les discuter : la note en question est l'œuvre du scribe qui a rassemblé les quarante premières pièces de la collection, à une date assez éloignée des faits pour qu'il n'y ait pas lieu de tenir compte de son témoignage. Voir l'édition O. Günther, du *Corpus* de Vienne, p. LVIII-LX, 1 et 5 et l'apparat critique.

Quoi qu'il en soit, l'évêque luciférien Éphésius fut déféré par le pape Damase à la juridiction séculière, laquelle, au dire du *Libellus*, aurait refusé d'instrumenter contre lui, le juge ayant déclaré que les consti-

tutions impériales visaient seulement les hérétiques et que les lucifériens ne pouvaient être considérés comme tels. C'est sans doute après l'issue favorable de ce procès qu'Éphésius, accompagné des deux prêtres Faustin et Marcellin, se transporta en Orient, afin de resserrer les liens entre les schismatiques latins et certaines communautés grecques de mêmes tendances. A Oxyrhynque il se rencontra avec un certain Héraclidas qui avait été ordonné évêque par des prélats catholiques, à l'époque de l'intrusion à Alexandrie de Georges de Cappadoce, et qui se trouvait pour lors en lutte ouverte avec l'évêque Théodore, revenu à résipiscence. *Lib.*, n. 26 sq., col. 101-103. La communauté d'Héraclidas n'était donc pas, à proprement parler, une chapelle luciférienne, mais elle s'inspirait des mêmes principes qu'avait propagés l'évêque de Cagliari. — Alors qu'Éphésius se trouvait auprès d'Héraclidas, il fut sollicité de se rendre à Éleuthéropolis, un des lieux d'exil de Lucifer, par une vierge chrétienne, nommé Hermione. Ce lui fut une occasion de nouer des rapports avec le monastère auquel présidait cette femme et aussi avec un petit groupe de dissidents qui ne voulaient pas se rallier à la grande Église. Éphésius leur laissa ses deux prêtres Faustin et Marcellin, dont l'action ne tarda pas à leur attirer des représailles de la part de l'évêque catholique, Turbo. *Ibid.*, n. 29-31, col. 103, 104.

Les violences dont les deux prêtres lucifériens furent alors victimes les déterminèrent à s'adresser à Théodose pour obtenir de l'autorité impériale aide et protection. Nous avons dit que leur requête fut favorablement accueillie, et comment le gouvernement reconnut le droit à l'existence des groupements lucifériens en communion avec Grégoire d'Elvire pour l'Occident et Héraclidas d'Oxyrhinque pour l'Orient. Or, c'est de ce moment où la reconnaissance légale leur est acquise que nous perdons toute trace directe des communautés lucifériennes. Nous avons vu, ci-dessus, que les hérésiologues postérieurs n'en parlent plus que par ouï-dire. Ainsi, du temps de saint Augustin, elles avaient probablement disparu.

I. Sources. — Les sources principales, Rufin, Socrates, Sozomène, Théodoret d'une part, l'*Altercatio* de saint Jérôme et le *Libellus precum* d'autre part, ont été indiquées au cours de l'article.

Les œuvres de Lucifer ont été publiées pour la première fois par du Tillet, évêque de Meaux en 1568. Elles sont passées de là dans la *Maxima Biblioth. vet. Patrum* de Lyon, t. iv, p. 181-253, édition pour laquelle on eut l'idée funeste de ramener à la lettre de la Vulgate hiéronymienne les citations scripturaires. Cotelier s'était préoccupé de remédier à ce défaut, il ne put aboutir. Gallandi profita jusqu'à un certain point de ses travaux dans la *Biblioth. vet. Patrum*, t. vi, 1770, p. 155-160. Enfin les deux frères Coleti, publièrent à Venise, en 1778, une édition plus correcte; c'est celle qui est passée dans *P. L.*, t. xiii, col. 691-1042. G. Hartel a donné une édition critique dans le *Corpus* de Vienne, t. xiv, 1886.

II. Travaux. — Baronius, *Annales*, an. 362, n. 213-225; an. 371, n. 121-127; an. 388, n. 98; A. Machini, *Defensio sanctitatis Beati Luciferi*, Cagliari, 1639-1640; Papebroch, *Acta sanctorum*, mai, t. v, Anvers, 1685, p. 197*-225* soutient avec âpreté la sainteté de Lucifer; Tillemont, *Mémoires*, t. vii, p. 514-529, 763-766; les Coleti, préfaces de leur édition, dans *P. L.*, t. xiii, col. 695-760; G. Krüger, *Lucifer Bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianer*, Leipzig, 1886, voir aussi du même l'art. *Lucifer*, dans *Protest. Realencyclopädie*. — Plus récemment, L. Saltet est revenu à plusieurs reprises sur la question des fraudes littéraires dont se serait rendu coupable le parti luciférien : 1. *La formation de la légende des papes Libère et Félix*, dans le *Bullet. de littérat. ecclés.*, 1905, p. 222-236; 2. *Fraudes littéraires des schismatiques lucifériens*, *ibid.*, 1906, p. 300-326, où il cherche à montrer que les lucifériens ont fabriqué : *a)* les deux lettres d'Athanase à Lucifer; *b)* un traité *De Trinitate*, mis sous le nom d'Athanase et dont la recension la meilleure est encore inédite; c'est une recension beaucoup moins bonne qui forme les huit premiers livres d'un *De Trinitate* qui figure sous le nom de Vigile de Thapse dans *P. L.*, t. lxii, col. 287-331; ce traité est en relations étroites avec le *De fide* de Grégoire d'Elvire; 3. *Les lettres du pape Libère de 357*, *ibid.*, 1907, p. 279-283, achève la démonstration esquissée plus haut que les lettres de Libère sont un faux luciférien. Voir ici Libère, col. 651.

É. Amann.

LUCIFÉRIENS. — Ce nom, qui a désigné dans l'antiquité chrétienne les partisans de Lucifer, évêque de Cagliari, a été donné au Moyen Age à différents sectaires qui passaient, à tort ou à raison, pour rendre un culte au prince des démons.

On sait que le nom de Lucifer, durant les premiers siècles de l'Église, a été appliqué au Christ, le véritable porte-lumière. Cf. dans l'*Exsultet* du samedi saint : *Flammas ejus* (du cierge pascal) *lucifer matutinus inveniat, ille inquam Lucifer qui nescit occasum.* Depuis le haut Moyen Age, par suite de l'application au prince des démons du passage d'Isaïe sur la chute aux enfers du roi de Babylone, Is., xiv, 12, on a interprété de Satan l'apostrophe célèbre : *Quomodo cecidisti de cœlo Lucifer qui mane oriebaris ?* Le mot de Lucifer est finalement devenu le nom propre de celui que l'Écriture sainte appelait Satan. On donnera dès lors le nom de *lucifériens* aux sectaires que l'on soupçonnait d'adorer le démon ou tout au moins de lui rendre hommage. Le nom même de *lucifériens* se retrouve d'ailleurs assez rarement dans les textes; la mention d'un culte rendu au démon est, par contre, extrêmement fréquente. Mais l'on n'entend pas traiter ici de toutes les formes de satanisme, lesquelles vont en se multipliant à la fin du Moyen Age et au début des temps modernes. C'est sous la rubrique Sorcellerie qu'il conviendra de les étudier. On envisagera simplement ici un certain nombre de manifestations hétérodoxes, qui ont au moins ceci de commun, qu'elles professent sur la nature, les prérogatives, le sort ultime du démon, des idées toutes différentes de celles qu'enseigne la doctrine catholique. Le fait que l'on citera les unes après les autres ces diverses apparitions hérétiques ne préjuge pas de leur filiation. Dans l'état fragmentaire de nos connaissances sur les hérésies du haut Moyen Age, il semble prématuré de vouloir établir entre les différentes sectes des liens de parenté qui risquent fort de ne représenter rien d'autre que les constructions plus ou moins logiques des chercheurs.

On étudiera successivement : I. Les doctrines lucifériennes en Orient. II. Les doctrines et pratiques lucifériennes en Occident au xie siècle (col. 1045). III. L'opinion publique et le luciférianisme au xiie siècle (col. 1046). IV. Les lucifériens allemands au début du xiiie siècle (col. 1048). V. Les lucifériens au xive siècle (col. 1052).

I. Doctrines lucifériennes en Orient. — Si l'on fait abstraction des hérésies filles du gnosticisme d'une part, et du manichéisme ancien d'autre part, pour se cantonner dans l'étude des sectes médiévales, on peut dire que la mention la plus claire de doctrines lucifériennes est celle qui se rencontre dans la *Panoplie dogmatique* d'Euthymius Zigabénus (fin du xie siècle). Cet auteur, renseigné par l'empereur Alexis Ier Comnène, qui avait fait sur le sujet une enquête personnelle, attribue aux bogomiles de Bulgarie, qui sont en réalité des néo-manichéens, les doctrines suivantes : « Ils disent que le démon est le fils même de Dieu le Père, et l'appellent Satanaël; il est plus ancien et plus puissant que le Fils-Verbe, étant son aîné. Tous deux sont frères. Satanaël était, on peut dire, l'administrateur de la puissance paternelle. Mais il fomente contre le Père une révolte: finalement il est chassé du ciel. Il n'en conserve pas moins sa puissance créatrice; c'est lui qui a créé la terre et tout ce qu'elle porte, façonné le corps d'Adam, auquel il a fait donner par le Dieu Père

un souffle de vie. Père de Caïn et de sa lignée, il est aussi inspirateur de Moïse; c'est lui avec ses suppôts qui habite les temples, y compris celui de Jérusalem et les églises chrétiennes. Le Christ lui-même aurait prescrit, dans l'Évangile, de lui rendre hommage, pour éviter sa colère, car sa puissance reste grande, et le Christ ne saurait lui résister. » Voir les textes dans *Panoplia dogmatica*, tit. XXVII, n. 6, 7, 8, 10, 11, 20, *P. G.*, t. CXXX, col. 1293-1316.

Il y a dans cet exposé dogmatique tout le principe des enseignements et des rites que nous verrons attribuer aux lucifériens occidentaux. Au point de départ une doctrine dualiste qui concilie tellement quellement les principes du manichéisme et les enseignements de la théologie catholique. Le démon est en somme un dieu tombé, mais ayant gardé une grande partie de sa puissance première. Puissant, il est donc redoutable, et il importe de se concilier ses faveurs. — C'est ce qu'exprime tout à fait en raccourci Nicétas Acominatos (fin du XIIe siècle), dans son *Thesaurus : Sataniani, quia Satanam fortem existimantes eum venerabantur ne mala in eis, ut dicebant, operaretur.*

II. Doctrines et pratiques lucifériennes en Occident au XIe siècle. — Au moment où Euthymius les cataloguait dans sa *Panoplia*, les bogomiles étaient déjà de vieux hérétiques, qui s'étaient infiltrés des régions slaves vers l'Occident. De la Dalmatie, les sectes néo-manichéennes, plus ou moins apparentées et désignées par des noms divers, avaient gagné l'Italie du Nord, puis le midi de la France. En 1022, le péril se révèle à Orléans. Or on notera que parmi les accusations portées contre les chanoines de Sainte-Croix suspects d'hérésie, et qui finalement furent brûlés, figure l'adoration du diable : « *Decepti a quodam rustico qui se dicebat facere virtutes et pulverem ex mortuis pueris secum ferebat, de quo si quem posset communicare mox manichæum faciebat,* ADORABANT DIABOLUM *qui primo eis in Æthiopis deinde angeli lucis figuratione apparebat et eis multum cotidie argentum deferebat.* Ils en étaient dès lors venus à rejeter complètement le Christ et à commettre en secret des abominations innommables. » *Chronique d'Adhémar de Chabannes*, *P. L.*, t. CXLI, col. 71, 72; cf. Raoul Glaber, *Historiar.*, l. III, c. VIII, *P. L.*, t. CXLII, col. 659 sq.

Un chroniqueur anonyme détaille complaisamment toutes les diableries qui se passaient, disait-on, dans les assemblées des sectaires. Il est bon de les donner en détail, une fois pour toutes, car ces racontars se répéteront indéfiniment par la suite : « Ils se rassemblaient, écrit-il, certaines nuits dans une maison désignée, tenant chacun une lumière à la main, et sous forme de litanie chantaient les noms du démon, jusqu'à ce que, tout à coup, ils voyaient soudain le diable descendre parmi eux sous forme d'une bête *(cujuslibet bestiolæ*, plus tard on précisera : un crapaud, ou un chat). Aussitôt on éteignait toutes les lumières et on se livrait à une débauche sans nom *(quamprimum quisque poterat mulierem quæ ad manum sibi veniebat ad abutendum arripiebat, sine peccati respectu et utrum mater aut soror aut monacha haberetur, pro sanctitate et religione ejus concubitus ab illis æstimabatur*, plus tard on ajoutera des unions contre nature). L'enfant né de ce commerce impur était apporté le huitième jour après sa naissance, on allumait un grand feu et on l'y faisait passer à la manière des anciens païens. Les cendres du pauvre petit étaient recueillies et gardées avec la même vénération que les chrétiens gardent le corps du Christ. Elles contenaient, en effet, une vertu diabolique si forte que quiconque en avait goûté, ne fût-ce qu'une minime partie, ne pouvait plus sortir de l'hérésie et rentrer dans la voie de la vérité. » *Gesta synodi Aurelianensis*, dans D'Achery, *Spicilegium veterum aliquot scriptorum*, Paris, 1723, t. I, p. 605, reproduit dans Mansi, *Concil.*, t. XIX, col. 378.

Guibert de Nogent, sans mentionner l'invocation du diable, signale de semblables pratiques, obscènes et cruelles, chez des hérétiques du Soissonnais sensiblement contemporains. *De vita sua*, l. III, c. VIII, *P. L.*, t. CLVI, col. 951. — On notera que le synode rassemblé à Orléans n'a pas retenu d'une manière explicite ces griefs, où la fantaisie populaire doit avoir une très large part. Ce qu'il faut retenir, c'est au moins ceci que, dès son apparition en Occident, le lucifériansme, se trouve mêlé au catharisme des néo-manichéens, et l'adoration du diable apparaît, dès l'abord, comme l'une des caractéristiques de l'hérésie.

C'est ce qu'exprime nettement Raoul l'Ardent, dans un sermon pour le VIIIe dimanche après la Trinité, de date incertaine, mais antérieur, semble-t-il, à la fin du XIe siècle. Signalant comme étant de faux prophètes « les hérétiques manichéens qui ont contaminé l'Agenais, il marque parmi leurs habitudes le refus du serment, la condamnation des aliments carnés, du mariage, le rejet de l'Ancien Testament et d'une partie du Nouveau, puis il ajoute : *Et quod gravius est, duos prædicant rerum auctores, Deum invisibilium, diabolum visibilium auctorem credentes, unde et occulte* ADORANT DIABOLUM, *quem sui corporis credunt auctorem.* » *P. L.*, t. CLV, col. 2011.

Nous ne chercherons pas ici à savoir jusqu'à quel point est exacte l'accusation portée contre la secte néo-manichéenne que l'on va bientôt qualifier d'albigeoise. Il se peut que le culte explicite rendu au diable n'ait pas été commun à tous les sectaires qui pullulent en cette fin du XIe siècle dans tout le midi de la France. Mais on sait combien l'opinion publique, quand il s'agit surtout de gens qui se cachent, est prompte à généraliser et même à inventer. Les accusations portées contre les cathares du XIe siècle ressemblent, à s'y méprendre, à celles qui circulaient au IIe siècle dans tout l'Empire romain sur le compte des chrétiens (promiscuité sexuelle, meurtre rituel, adoration d'une divinité obscène ou grotesque).

III. L'opinion publique et le lucifériansme au XIIe siècle. — A force de se répéter, les imputations de satanisme dirigées contre les néo-manichéens finirent par être considérées ,au moins dans les milieux populaires ou demi-savants, comme absolument véridiques.

Dans son *Chronicon Anglicanum*, Raoul de Coggeshall, après avoir raconté comment fut découvert à Reims, du temps de Louis VII, un nid d'hérétiques qu'il appelle des publicains *(publicani)*, et narré la façon dont une vieille sorcière qui était le docteur de la secte s'échappa par la voie des airs, ajoute quelques renseignements sur la secte. Les doctrines générales sont celles des cathares, sur quoi il n'est pas nécessaire d'insister. On remarquera seulement le trait final : *Aiunt alii qui de secretis eorum investigaverunt* (ce sont les dires des gens *bien informés), quod isti non credunt Dominum res humanas curare... sed apostatam angelum quem et* LUZABEL *nominant universæ creaturæ corporali præsidere et ad nutum ejus cuncta terrena disponi. Corpus a diabolo formari, animam vero a Deo creari et corporibus infundi, unde fit ut semper quædam pertinax pugna inter corpus et animam geratur. Dicunt etiam nonnulli quod in subterraneis suis quædam nefanda sacrificia Lucifero suo temporibus agant constitutis, et quasdam sacrilegas turpitudines ibidem operantur.* An. 1200, dans Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules*, t. XVIII, p. 93.

Dans son fameux *Commentaire sur l'Apocalypse*, Joachim de Flore, appliquant aux hérétiques de son temps qu'il appelle *patarins* ce qui est dit de l'ouverture du puits de l'abîme, Apoc., IX, 1-12, donne sommairement les caractéristiques de leur doctrine, en

particulier la création des êtres corporels par le diable et il ajoute : « Pour bien montrer ce qu'ils sont, les fils des ténèbres, *nocturno, ut fertur, tempore et hoc diebus statutis, conveniunt per provincias in synagogis suis, quatenus congregati in unum, et mutuos sibi aspectus exhibentes, faciunt tandem opera patris sui.* » *Exposit. in Apocalypsim*, édit. de Venise, 1527, p. 130 *b*.

Les orgies des sabbats tenus par les hérétiques sont devenues un lieu commun, à tel point qu'un docteur comme Alain de Lille propose du nom de *cathare* l'invraisemblable étymologie qu'on va lire. Après avoir rapporté la condamnation que font du mariage les néo-manichéens, condamnation qui ne les empêche pas de se livrer aux pires excès de la chair, il ajoute : « On raconte que, dans leurs conciliabules, se passent les choses les plus dégoûtantes. *Hi dicuntur cathari, a catha, quod est fluxus; vel cathari, quasi casti, quia se castos et justos faciunt. Vel cathari dicuntur a cato quia, ut dicitur, osculant posteriora catti, in cujus specie, ut dicunt, apparet eis Lucifer.* » *Contra hæret.*, l. I, c. LXIII, *P. L.*, t. CCX, col. 366. Cette sottise sera longtemps répétée. Cf. Dœllinger, *Beiträge*, t. II, p. 293.

Ces diableries sont signalées comme étant plus spécialement l'apanage d'une secte assez restreinte par un fragment publié par Gretzer à la suite de divers traités contre les vaudois. Le texte n'est pas daté, mais on ne se trompera guère en l'attribuant au début du XIIIe siècle : L'auteur du fragment, après avoir caractérisé d'une manière assez précise les *vaudois*, ajoute : *Quidam sunt hæretici alterius sectæ pessimæ qui tenent quosdam diabolicos articulos, quorum pauca subscribam. Primo adorant Luciferum et credunt eum esse Dei fratrem injuriose de cœlo detrusum et se cum ipso regnaturos; pueros eorum eis immolant; ipsum pro divitiis rogant; prius aquam baptismalem abluunt, chrisma salis fricatione abluunt; ad loca subterranea, quæ communiter* der Busskeller, *quo nescio inventore, dicuntur conveniunt; promiscuas concupiscentias et abominabiles luxurias exercent, B. Virginem post Christi partum dicunt non mansisse castam, sed plures filios habuisse; corpus Christi et omnia alia sacramenta non credunt; pollice oculos tempore elevationis obstruunt. Hæc et similia innumera, dimissis aliis, asserunt et confirmant.* Dans J. Gretzer, *Opera omnia*, Ratisbonne, 1738, t. XII *b*, p. 96.

Quelques écrivains pourtant sont un peu moins crédules et mettent quelques restrictions dans leurs dires. L'auteur anonyme d'un *Traité sur l'hérésie des pauvres de Lyon* a bien entendu raconter que l'on prête aussi à cette secte (en réalité ce sont des vaudois) les dites abominations, mais il écrit sagement : *Noctibus maxime hujusmodi conventicula frequentant quando alii dormiunt ut libenter ministeria iniquitatis operentur. Quod autem, ut dicitur, osculentur aliqui catos et ranas et videant diabolum, vel exstinctis lucernis pariter fornicentur, non puto istius esse sectæ, quia cathari dicuntur hoc facere, nec aliqua eorum veraciter intellexi quibus fidem adhiberem.* Dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. V, col. 1872.

En résumé, dans le cours du XIIe et au début du XIIIe siècle, l'opinion publique, sans faire de distinction entre les diverses sectes, attribue à tous les hérétiques occultes des pratiques de satanisme nettement caractérisées. Quand Mathieu Paris veut dire que Milan est un repaire d'hérétiques, il écrit : *Erat enim civitas illa omnium hæreticorum, Paterinorum,* LUCIFERANORUM, *Publicanorum, Albigensium, usurariorum perfugium.* Chronique ad an. 1236, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XXVIII, p. 134. Ceux néanmoins qui se donnent la peine d'y regarder d'un peu près, font la différence entre les vaudois d'une part et les néo-manichéens de l'autre. Ils reproduisent assez exactement les doctrines de ces derniers sur le dualisme fondamental qui est au point de départ de l'hérésie. Ils en concluent, un peu vite peut-être, que tous les néo-manichéens professent sur le compte de Lucifer les opinions très précises, que nous avons vu attribuer aux bogomiles; enfin ils se font l'écho, sans toujours y croire, des pratiques de diablerie qu'ils jugent être la conséquence toute naturelle des doctrines qui seraient, pensent-ils, celles de tous les cathares.

Ce n'est pas impunément, d'ailleurs, qu'on laisse les imaginations populaires se donner libre carrière sur de tels sujets. La chronique d'Albéric de Trois-Fontaines signale une véritable épidémie de satanisme qui apparaît en Allemagne en 1160. L'auteur est très mal renseigné et le vague de son langage dissimule à peine l'incohérence de son information. Il parle de troupes d'hommes (inspirés par les démons ?), formant une véritable armée et se déplaçant dans le pays. Un prince instruit par un évêque, sut découvrir leur véritable nature, lors d'un festin auquel il avait été invité : *cum fecisset signaculum crucis inventa sunt omnia fercula fuisse stercora diversa hominum, porcorum, asinorum et aliarum immunditiarum et pretiosa vina versa sunt in fetentes urinas.* Le prince avec les siens finit par avoir raison de cette troupe diabolique; mais ce sont les restes de ces bandes qui ont été la source de la nouvelle hérésie qui, de nos jours, a envahi l'Allemagne. *Omisi autem dicere*, ajoute le chroniqueur, *quod faciebant quasi miracula, et videbantur quidam ex eis ambulare super aquam quasi super aridam, et multa alia... Qui autem semel deceptus gustasset de illorum convivio vix postea vel nunquam reverti poterat ad mentis integritatem et fidem.* Dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XXIII, p. 845. Il est bien difficile de dire ce qu'il y a de vérité cachée sous cette incohérente narration. Retenons au moins le renseignement qu'elle nous donne sur l'état d'esprit des contemporains, prompts à découvrir partout des diableries et des prodiges.

IV. LES LUCIFÉRIENS ALLEMANDS AU DÉBUT DU XIIIe SIÈCLE. — Nous venons d'entendre Albéric de Trois-Fontaines faire allusion à la nouvelle hérésie *quæ nostris diebus graviter Alamanniam infecit.* Le même chroniqueur signale en effet, à l'année 1233, une terrible inquisition menée dans la région rhénane par le fameux Conrad de Marbourg et qui fit découvrir et châtier un grand nombre d'hérétiques qualifiés de *lucifériens*. Comme le pape Grégoire IX a été mêlé d'assez près à toute cette affaire, il n'est pas inutile de l'étudier avec quelques détails.

Les premières indications relatives à des doctrines lucifériennes dans le nord-ouest de l'Allemagne sont fournies par l'affaire du moine prémontré Henri Minneke. Prévôt d'un couvent de femmes à Goslar (Hanovre), ce religieux fut accusé devant l'évêque d'Hildesheim d'hérésie manichéenne. Extrêmement habile, le prévenu n'était pas facile à prendre en défaut; c'est seulement après l'intervention du légat pontifical qu'il put être convaincu et condamné dans un concile d'Hildesheim en 1224. De son procès il avait résulté qu'il tenait des opinions se rattachant au néo-manichéisme : *In scriptis suis, invenimus eum aperte matrimonium reprobare et quod diabolus vellet redire ad gratiam.* Dans Harzheim, *Concilia Germaniæ*, Cologne, 1760, t. III, p. 515-516; voir aussi Potthast, *Regesta pontif. rom.*, n. 7260, et les chroniqueurs allemands, dans J.-B. Mencken, *Scriptores rerum german.*, t. II, col. 265; t. III, col. 250 L'affaire est exposée au long dans B. Kaltner, *Konrad von Marburg und die Inquisition in Deutschland*, Prague, 1882, p. 90-95.

A ce procès de Henri Minneke avait déjà été mêlé Conrad de Marbourg, lequel, depuis 1214, avait rempli en Allemagne diverses missions plus ou moins officielles, où il s'était fait remarquer par son zèle contre

l'hérésie. En correspondance directe avec la cour romaine, Conrad, en 1227, avait reçu mandat de « rechercher dans les régions de l'Allemagne les sectateurs de la dépravation hérétique ». Potthast, n. 7931. Ce redoutable inquisiteur (qui n'appartenait pas d'ailleurs à l'ordre dominicain), n'avait pas besoin d'être encouragé dans sa besogne. Bientôt il ne fut question dans tout le pays rhénan que de procès d'hérétiques et de sentences de condamnation. Bien qu'il ne faille pas prendre à la rigueur les paroles des chroniqueurs contemporains, on a l'impression que les mesures de rigueur furent extrêmement fréquentes : *Per Alamanniam*, dit Albéric de Trois-Fontaines, *facta est tanta hæreticorum combustio, quod non possit numerus comprehendi*. Dans *Monum. Germ. hist.*, *Script.*, t. XXIII, p. 931. Et les *Gesta Treverorum continuata* précisent la part qui revient à Conrad de Marbourg et à ses deux acolytes. *Anno Domini 1231, orta est persecutio hæreticorum per totam Alemanniam, et exusti sunt plurimi per continuum triennium. Eratque princeps et caput hujus persecutionis magister Conradus de Marbourch et ministri ejus Conradus quidam cognomento Tors et Johannes carens uno oculo et una manu. Ibid.*, t. XXIV, p. 400. A quoi fait écho l'*Anonymus Saxo*, à l'année 1229. *In diebus illis multi in ecclesia Dei fuerunt heretici Romæ et in Gallia et in Teutonia ex quibus amplius quam mille viri et feminæ a Conrado Torso et a quibusdam aliis igne sunt cremati.* Dans Mencken, *op. cit.*, t. III, col. 125. On pourrait multiplier les citations.

Or les procès d'hérétiques, d'ailleurs menés d'une façon très sommaire, témoignaient que des croyances et des pratiques lucifériennes étaient répandues parmi les sectaires. A Trèves, une femme, nommée Lucardis, fut brûlée, *quæ incredibili lamentatione lugebat Luciferum injuste de cœlo extrusum, quem volebat reptorare denuo in cœlum. Gesta Trever.*, p. 401. On savait que ces misérables rendaient un culte au prince des démons : « A Cologne, il y avait une synagogue d'hérétiques, où une image de Lucifer rendait des oracles. » Albéric, p. 931. Au bout de quelque temps, Conrad fut en mesure d'adresser au pape un rapport circonstancié, où étaient décrits et les rites et les doctrines de la secte. Tous ces détails sont reproduits dans une bulle de Grégoire datée du 13 juin 1233 et adressée à l'archevêque de Mayence, Sigefrid, à Conrad, évêque d'Hildesheim, et à maître Conrad de Marbourg. Potthast, n. 9230; le texte dans Ripoll, *Bullar. ord. prædicat.*, t. I, n. 81, p. 52 : *Vox in Rama*, et dans Raynaldi, *Annales*, an. 1233, n. 42-45, qui, pour avoir supposé que la bulle était dirigée contre les *Stedinger*, a embrouillé pour longtemps cette question. Voir l'art. STEDINGER.

La bulle en question vise incontestablement ces hérétiques de la région rhénane que l'on a fini par baptiser du nom de lucifériens et dont on a voulu faire une secte spéciale. En réalité la comparaison du texte de Grégoire IX avec toutes les indications données ci-dessus ne permet guère de douter que nous n'ayons affaire avec les mêmes racontars qui, depuis le XIe siècle, circulaient sur le compte d'hérétiques de toute dénomination. Après avoir épanché sa douleur sur le mal que fait à l'Église une secte aussi monstrueuse, le pape décrit (évidemment d'après les rapports de Conrad) les rites hideux d'initiation qui se passent dans les conventicules des sectaires : Apparition du diable sous la forme d'un crapaud, baisers obscènes qui lui sont donnés par l'initié; puis le diable se montre sous forme d'un homme d'une extraordinaire pâleur, aux yeux d'un noir terrible à qui le novice donne également un baiser, lequel fait évanouir en lui tout souvenir de la foi catholique. Là-dessus tous les assistants prennent part à un festin, après quoi d'une statue, que l'on trouve toujours dans ces cérémonies, descend une chatte noire; elle présente son derrière au novice, qui le baise, puis au président de l'assemblée qui en fait autant, et finalement à quiconque en est digne. Après des chants et une sorte d'instruction, on éteint les lumières *et proceditur ad fetidissimum opus luxuriæ, nulla discretione habita inter extraneas et propinquas. Quod si forte virilis sexus supersunt aliqui ultra numerum mulierum... masculi in masculos turpitudinem operantur, similiter et feminæ immutant naturalem usum in eum qui est contra naturam.* La lumière revenue, chacun reprend sa place, et d'un coin sombre surgit un homme étincelant comme un soleil depuis la tête jusqu'à la ceinture, et noir comme la chatte pour la partie inférieure du corps; son éclat illumine la salle entière. Le président, prenant un morceau du vêtement de l'initié le tend à l'homme étincelant : « Maître, dit-il, je te donne ce qui m'a été donné. » Et l'autre de répondre : « Tu m'as bien servi; tu me serviras davantage et mieux; je confie à tes soins ce que tu m'as donné. » Sur quoi il disparaît.

Tels seraient, d'après les témoignages, les rites d'initiation. Grégoire IX ajoute que tous les ans, à Pâques, les sectaires vont communier en leurs paroisses (évidemment pour ne pas se trahir); mais au lieu d'avaler l'hostie, ils l'emportent en eurs maisons et la crachent dans les latrines par mépris pour le Rédempteur. — Deux mots sont consacrés aux doctrines des sectaires : ils disent que le Dieu du ciel a violemment, contre toute justice et traîtreusement précipité Lucifer dans l'abîme. C'est en Lucifer que croient ces misérables; pour eux, il est le créateur des choses célestes (?); un jour il précipitera du ciel le Seigneur et retrouvera sa gloire première; ce jour-là ses adeptes, grâce à lui, jouiront de l'éternelle béatitude. — Et pour terminer la règle morale : Un luciférien ne fait rien de ce qui plaît à Dieu, il fait plutôt tout ce que Dieu déteste. *Omnia Deo placita non agenda fatentur, et potius agenda quæ odit.*

Il n'est pas difficile de voir comment s'est constitué cet acte d'accusation dont, au témoignage même de Grégoire, il faut laisser la responsabilité à Conrad de Marbourg. L'inquisiteur s'est mis en campagne avec l'idée que les hérétiques à combattre sont plus ou moins adonnés aux diableries dont l'opinion publique s'entretient depuis si longtemps. Avec les procédés d'interrogatoire dont les chroniqueurs du temps nous disent un mot, il ne lui a pas été malaisé de tirer des accusés l'aveu pur et simple des méfaits dont il leur dictait la liste. Il ne leur laissait le choix qu'entre la confession et le bûcher. Soumis à cette torture morale (la torture proprement dite n'est pas encore permise), l'accusé dira tout ce qu'on veut lui faire dire. Dans la lettre qu'ils adresseront plus tard à Grégoire IX, les évêques rhénans le disent en propres termes : « Maître Conrad ne laissait à personne le droit de légitime défense, il fallait que l'accusé confessât qu'il était hérétique, qu'il avait embrassé un crapaud, un chat, un homme pâle ou d'autres monstres. Ainsi certains bons catholiques accusés préférèrent être brûlés innocents et sauver leur âme, que de mentir en s'accusant de crimes honteux et de mériter par là le supplice (éternel). D'autres trop faibles préférèrent le mensonge au bûcher, mais il leur fallut nommer leurs complices, alors ils répondaient : « Je ne sais qui accuser, dites-moi les noms de gens sur qui vous avez des soupçons. » Voir ce texte capital dans Albéric, *loc. cit.*, p. 931, et aussi dans Harzheim, *Concil. Germaniæ*, t. III, p. 545.

On aura remarqué que le document pontifical glisse très rapidement sur la question des doctrines reprochées aux sectaires. Les *Gesta Treverorum* sont un peu plus explicites : « Il y avait plusieurs sectes, disent-ils

et plusieurs des hérétiques avaient des Livres saints traduits en allemand. Certains réitéraient le baptême; d'autres ne croyaient pas au corps du Christ; d'autres prétendaient que le corps du Christ pouvait être consacré indifféremment par un homme ou une femme, par un clerc ou un laïque, dans une écuelle ou un verre et n'importe où; d'autres déclaraient la confirmation et l'extrême-onction superflues ; d'autres déniaient tout droit au pape et au clergé ; d'autres déclaraient inutiles les prières pour les morts; d'autres pratiquaient des unions incestueuses; d'autres embrassaient un homme pâle ou un chat, et faisaient des choses pires encore; d'autres ne respectaient ni les jeûnes ni les fêtes de l'Église. » Et le chroniqueur d'ajouter : *Hæc de articulis errorum dixisse sufficiat, non quod omnes dixerimus sed quod præcipuos tantum notaverimus.* Dans *Mon. Germ. hist., Script.*, t. XXIV, p. 401; cf. une recension analogue dans Harzheim, *loc. cit.*, p. 539.

Une autre remarque s'impose : Ceux qui ont protesté contre les procédés inquisitoriaux de Conrad ne doutent pas de la réalité des griefs faits aux hérétiques. Comme tous les contemporains, ils sont persuadés qu'il se passe dans les conventicules des choses épouvantables. Ce qu'ils reprochent à l'inquisiteur, c'est d'avoir englobé, par sa manière de faire, les innocents avec les coupables, de bons catholiques avec les hérétiques chargés des plus noirs forfaits. La chronique d'Albéric, qui juge si sévèrement Conrad et parle d'une vision qui donnerait à croire que Conrad a été damné, termine son récit par la narration de diableries auxquelles elle croit certainement. Les pratiques lucifériennes, dit-elle, ont été importées dans la région rhénane par un maître venu de Toulouse; et après avoir décrit tout au long une scène de sorcellerie, elle ajoute : *Per istos ergo accrevit et dilatata est infidelitas illa de cultu Luciferi. Mon. Germ. hist., Script.*, t. XXIII, p. 932.

Exclusivement informé par les rapports de Conrad, Grégoire IX ne se lassait pas d'exciter le zèle des évêques rhénans, et pouvait s'imaginer à distance qu'un terrible danger menaçait la chrétienté. Voir en particulier la lettre du 13 mars 1233, *Monum. Germ. hist., Epistolæ sæculi XIII*, t. I, p. 413. Mais les évêques rhénans se montraient bien tièdes au gré de Conrad et du pape. Aussi la bulle du 13 juin 1233, celle-là même que nous avons citée plus haut, prenait des mesures beaucoup plus énergiques. Elle se terminait par un véhément appel au zèle des prélats et des inquisiteurs. Sans doute on leur recommandait de tout faire pour amener les sectaires à résipiscence; mais, prévoyant que les moyens de douceur seraient inefficaces, le pape préconisait l'emploi de mesures énergiques. Ce n'était pas seulement la puissance publique qu'il fallait armer contre eux; tous les fidèles du Christ devaient se lever pour les combattre, prendre la croix et marcher à l'extermination des hérétiques.

Ainsi la Rhénanie était menacée d'une croisade, comme celle qui avait semé les ruines dans le Languedoc. Heureusement, au moment où cette bulle arrivait en Allemagne, Conrad avait cessé d'être dangereux. Pour avoir voulu, sur la foi de dénonciations intéressées, s'en prendre à de puissants seigneurs, il avait senti immédiatement de la résistance dans l'épiscopat allemand. Le 25 juillet 1233, un concile, réuni à Mayence par l'archevêque Siegfried, discutait le cas du comte de Sayn auquel Conrad s'était attaqué. Toute l'assemblée paraissait animée du commun désir de mettre un terme aux procédés arbitraires de Conrad. Le 31 juillet, l'inquisiteur, qui avait vainement essayé de soulever le peuple de Mayence contre les nobles hérétiques, fut assassiné près de Marbourg. La lettre écrite au pape à ce sujet par les évêques du concile est un acte d'accusation en règle contre les procédés de l'inquisiteur. Pourtant l'évêque d'Hildesheim prêcha la croisade conformément aux instructions du pape, et la Thuringe connut les horreurs de la guerre religieuse. Mais ce prélat ne fut pas suivi et fut blâmé par la diète de Francfort qui se réunit le 2 février 1234. Voir Harzheim, *loc. cit.*, p. 542-551. Finalement le pape, mieux instruit, prescrivit une procédure plus régulière. Voir, pour un récit complet des événements, Kaltner, *Konrad von Marburg*, p. 138-165. Les documents sont cités dans C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, Paris, 1849, t. I, p. 375-379.

Quand on compare sans parti pris les documents que nous venons de citer à ceux que nous avons alignés pour les périodes précédentes, on ne peut échapper à la conclusion que les hérétiques de la région rhénane, dénoncés si énergiquement par Grégoire IX à la sollicitation de Conrad, ne diffèrent pas des hérétiques néo-manichéens signalés, durant les XIe et XIIe siècles, en France et en Italie. On aura remarqué au passage qu'Albéric de Trois-Fontaines mêle un *maître toulousain* à l'introduction du satanisme en Rhénanie. C'est pourquoi nous ne saurions admettre la théorie qui a été vulgarisée par H.-C. Lea dans son *Histoire de l'Inquisition*, voir t. I, p. 106 de l'édition anglaise. Cet auteur voit dans les lucifériens une secte spéciale, dérivée des *Frères du libre esprit*, par la branche des *Orlibenses;* il rattache tout ce mouvement à celui du panthéisme populaire, qui découle du panthéisme mystique d'Amaury de Bène et de David de Dinant. C'est chercher bien loin l'explication d'une doctrine particulière sur Lucifer dont nous avons vu qu'elle se rattache directement au dualisme manichéen. Et puis, avant de spéculer sur la signification que les sectaires attachaient au culte rendu à Satan, il faudrait être bien sûr de l'existence de ce culte et de la nature des pratiques qu'on leur a reprochées. La lettre des évêques d'Allemagne à Grégoire IX est bien faite pour jeter le soupçon sur tous ces renseignements. Il nous semble donc prudent de ne pas voir dans les lucifériens autre chose que des cathares; mettons si l'on veut qu'ils ont développé davantage certaines doctrines sur le rôle et les destinées du principe du mal. Mais nous nous en tiendrons à ces vagues affirmations.

C'est volontairement que nous laissons de côté la question des *Stedinger*, qu'on a voulu, sur la foi de Raynaldi, confondre avec les lucifériens; H.-A. Schumacher a bien démontré que leur cas est tout à fait différent : *Die Stedinger, Beitrag zur Geschichte der Weser-Marschen*, Brême, 1865.

V. Les lucifériens au XIVe siècle. — Depuis qu'elle a paru, au milieu du XIe siècle, l'accusation de satanisme a été lancée contre une foule de gens qui n'en pouvaient mais. Quand, au début du XIVe siècle, fut instruit le procès des Templiers, on vit reparaître au dossier les mêmes racontars sur le culte rendu à Satan, les baisers obscènes, les apparitions diaboliques que nous avons déjà enregistrées. Béguins, fraticelles, lollards, flagellants, connaîtront, à un moment ou à l'autre, ces mêmes imputations; elles n'ont pas été épargnées à la mémoire de Boniface VIII, quand Philippe le Bel se mit en tête de faire instruire son procès. Il n'y a pas à s'y arrêter; il suffira de retenir que, dans la première moitié du XIVe siècle, plusieurs nids de lucifériens proprement dits furent signalés en Allemagne.

A Krems, en Autriche, dans le diocèse de Passau, des hérétiques sont découverts et brûlés en 1315. D'après les *Annales Novesienses* (Neuss en Rhénanie), voici quelles étaient leurs erreurs : « La messe n'était que vanité. Lucifer et ses démons avaient été injustement chassés du ciel, et ils retrouveraient un jour la béatitude finale, tandis que Michel et ses anges, ainsi

que les hommes étrangers à la secte, seraient éternellement damnés, aussi, quand ils se saluaient entre eux, ils disaient : *Salutet te injuriam passus Lucifer.* Ils niaient la virginité perpétuelle de Marie. Ils prétendaient avoir douze apôtres, qui, chaque année parcouraient tout l'empire, deux d'entre eux, les plus anciens, entraient chaque année au paradis, recevaient d'Hénoch et d'Élie le pouvoir des clefs, qu'ils communiquaient ensuite aux dignitaires de la secte. Ils rejetaient le baptême; pour ce qui est de la pénitence, ils se confessaient aux laïques, expliquant leurs péchés *in specie,* et comptant par là obtenir la rémission pleinière *a pœna et a culpa.* Ils rejetaient la présence réelle dans l'eucharistie; le mariage était pour eux *juratum meretricium;* l'extrême-onction, ils s'en moquaient : « plus y a d'huile dans la salade, disaient-ils quand on leur en parlait, meilleure elle est. » La consécration des églises, des cimetières, la bénédiction des rameaux, du sel, de l'eau et autres choses qui se pratiquent chez les chrétiens, ce n'était rien pour eux. Dieu, disaient-ils, encore, ne sait, ni ne punit le mal qui se fait sous la terre; aussi dans leurs réunions, en des cavernes souterraines, se livraient-ils aux pires excès, père avec fille, frère avec sœur, fils avec mère. L'Église romaine ils la méprisaient, ne respectaient ni ses jeûnes, ni ses fêtes, travaillant le jour de Pâques et mangeant de la viande même le vendredi saint. Le parjure n'était pas un péché; et ils niaient les mérites et l'intercession des saints. Ils professaient encore bien d'autres impiétés, qu'on omet ici pour faire bref. » *Annales Novesienses,* dans Martène et Durand, *Veterum scriptorum... amplissima collectio,* t. IV, col. 581, 582.

Les *Annales* ajoutent que grand était le nombre de ces sectaires en Autriche, en Bohême et dans les terres voisines. A Vienne l'on brûla un de leurs maîtres, lequel confessait qu'en Bohême, en Autriche et dans les confins il y avait à cette époque plus de quatre-vingt mille adhérents, sans parler de ceux qui vivaient en d'autres pays. Cette peste a continué d'infester la Bohême jusqu'à nos jours. Quant à l'Autriche, un grand nombre de ces hérétiques furent brûlés à cette époque-là, et tous montrèrent, jusqu'à la mort, une incroyable opiniâtreté, marchant au supplice avec joie. On signale, en particulier, une jeune fille fort belle, nommée Gista; au moment où elle allait être brûlée, le juge lui demanda si elle était encore vierge. Elle répondit : « Oui sur la terre je suis encore vierge, mais sous la terre nullement. » *Credebant enim fatui virgines sub terra non posse deflorari, etiamsi a mille viris cognoscerentur, neque tale stuprum esse peccatum.* (Allusion aux déprévations sexuelles qui étaient censées se passer dans les *Busskeller.*) *Ibid.*, col. 583. Voir aussi d'autres références dans K. Schrödl, *Passavia sacra,* Passau, 1879, p. 242, 243.

Très sensiblement à la même époque, l'évêque de Prague, Jean de Drazik, est accusé, en cour d'Avignon, d'avoir laissé l'hérésie se répandre dans son diocèse. Le réquisitoire dressé contre lui par un chanoine de la cathédrale déclare « qu'il y a dans la ville de Prague et dans le diocèse une grande quantité d'hérétiques », dont il donne les caractéristiques : rejet de tout serment, erreurs sur le pouvoir des clefs, rejet de la résurrection et de l'unité de l'essence divine, docétisme. Ces sectaires ont constitué toute une hiérarchie avec un archevêque et sept évêques, chacun de ces derniers a sous sa juridiction trois cents hérétiques. Ces prélats tiennent des réunions nocturnes dans des cavernes; *quid autem post exsecrabiles prædicationes suas exstincto faciunt lumine, sub silentio, verecundiæ gratia, prætermimus.* Parmi leurs infâmes erreurs, ils tiennent aussi que Lucifer finira un jour par régner. Contre ces hérétiques, l'évêque a procédé avec beaucoup trop de mollesse, allant jusqu'à faire remettre en liberté quatorze prévenus, qui avaient été reconnus coupables et devaient être livrés au bras séculier. Voir le texte dans F. Palacky, *Ueber die Beziehungen und das Verhältniss der Waldenser zu den ehemaligen Secten in Böhmen,* Prague, 1869, p. 11, 12. Comparer le récit que fait Dubravius d'une persécution dirigée par le roi de Bohême contre des *dolcinistes,* dont quatorze furent brûlés en 1315. Ce pourraient être les mêmes que les quatorze prévenus signalés la même année par le réquisitoire du chanoine. Dubravius, *Historia Bohemiæ,* Prague, 1552, p. 128 *b.*

En 1336, on signale également à Angermünde (Brandebourg) un nid de lucifériens, *luciferianorum nomine infames,* parmi lesquels l'Inquisition fit quelques victimes. Citations dans U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter,* t. II, Stuttgart, 1847, p. 524, n. 4.

C'est encore au même moment que la Chronique de Jean de Winterthur place la découverte en Autriche de lucifériens dont elle rapporte abondamment les rites. La description a plusieurs traits communs avec celle qu'en fait Grégoire IX d'après Conrad de Marbourg. Il s'agit toujours de réunions dans des cavernes, mais Lucifer apparaît sous la forme d'un roi portant un diadème étincelant, un sceptre, des vêtements splendides, entouré d'une nombreuses armée; il se proclame roi du ciel; après une sorte de communion, les lumières sont éteintes, et la débauche commence, *frequenter vir in virum, fœmina in fœminam turpitudinem exercet.* Le bon moine, qui raconte gravement toutes ces diableries, ne doute pas que ces hérétiques ne soient tout spécialement les fils de Satan. *Chronic. J. Vitodurani,* dans J.-G. Eccard, *Corpus historicum medii ævi,* t. I, col. 1834-1835, cf. col. 1839, 1840. Un peu plus tard la Chronique anonyme de Léoben signale le geste sacrilège d'un prêtre qui, à Salzbourg, en pleine cathédrale, répand à terre le précieux sang contenu dans le calice. Arrêté et cité en jugement, il déclare : que juifs et païens peuvent être sauvés sans le baptême, que le corps du Christ n'est pas présent sur l'autel, que les démons pourront revenir à leur dignité première, parce qu'ils n'ont péché qu'en pensée. Il fut dégradé, livré au bras séculier et brûlé. *Anonym. leobiensis chronicon,* dans Pez, *Scriptores rerum austriac.*, t. I, col. 957.

Un dépouillement minutieux des chroniques révélerait, à coup sûr, que l'accusation de doctrines ou de pratiques lucifériennes se retrouva dans nombre de procès d'hérétiques. Beaucoup des malheureux accusés durent, sous la contrainte de la torture, avouer qu'ils croyaient à ces enseignements et qu'ils avaient pratiqué ces rites obscènes ou grotesques. Voir par exemple dans I. Doellinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters,* t. II, *Dokumente,* p. 370-371, la confession d'un manichéen : *Error Katerorum de alta vita, quem prodidit Lepzet hæreticus in facie burgensium et populi Colon(iensis).* Elle commence par reproduire avec des variantes le récit de l'initiation que nous avons lu dans la bulle de Grégoire IX, et elle ajoute quelques précisions sur le dogme : Les cathares croient que le Dieu du ciel, qu'honore la sainte Église, est un Dieu injuste, lequel a, par violence, expulsé du ciel Lucifer leur Dieu, qu'ils appellent leur père suprême, et qui a créé toutes les choses visibles et le corps humain. A la fin des siècles, Lucifer recouvrera son empire; alors le soleil et la lune ayant procréé un enfant qui sera l'Antéchrist, c'est par son aide qu'il vaincra Michel et le Dieu du ciel et affermira son empire (texte visiblement altéré dans le latin, je traduis d'après les indications fournies par les autres sources). Certains de ces hérétiques pratiquent de grandes pénitences *in auxilium Dei sui* pour qu'il triomphe du nôtre, comme l'a confessé publiquement le dit Lepzet, à savoir que, cinq années durant, il avait porté un cilice à même la chair pour le

bien de Lucifer. Ils ne croient à aucun des sacrements de l'Église, et s'ils sont forcés (pour ne pas se trahir) de recevoir l'hostie, ils la profanent en rentrant à la maison. L'homicide n'est pas un péché, selon eux, et, en tuant des hommes, ils croient rendre hommage à leur père Lucifer, ainsi Lepzet a-t-il confessé qu'il avait tué trente personnes; les vols, rapines, sacrilèges sont permis pareux. S'ils condamnent le mariage, qu'ils appellent une fornication légale *(juratoriam fornicationem)* ils ne se privent pas de commettre l'inceste avec mère ou sœur, et prétendent que c'est une fornication pure *(mundam fornicationem)*, pourvu qu'elle se pratique suivant le rite de la secte (après une sorte de rachat). La sodomie n'est point un péché. Ils exècrent l'eau bénite comme un poison, et méprisent les pèlerinages. L'Église romaine, disent-ils, est la grande prostituée. Suit une description de la hiérarchie et du *consolamentum* cathare. Cf. *ibid.*, p. 296 et 341.

Conclusion. — Il nous semble inutile d'insister. Dès le moment où elle apparaît dans l'histoire, l'hérésie néo-manichéenne est accusée d'avoir professé sur le compte de Lucifer des idées qui pouvaient, en bonne logique, mener au culte de l'esprit du mal. Obscure déjà dans ses principes premiers pour les hérétiques eux-mêmes qui s'efforçaient de raccorder tant bien que mal leurs enseignements et ceux de l'Église chrétienne, la doctrine dualiste ne pouvait guère être comprise par les catholiques que suivant les cadres de leur théologie. De tout cela est résultée une effroyable confusion où se rencontrèrent, avec des lambeaux d'enseignements authentiques de la secte, des inventions et des conjectures de demi-savants, et des racontars populaires. Prétendre tirer la lumière de ce chaos est une vaine entreprise. Ce que l'on peut dire de moins aventureux, c'est que, parmi les cathares, un certain nombre de sectaires spéculèrent, plus que le reste de la secte, sur les origines et mieux encore sur les destinées futures de Lucifer. Voyant en lui un ange injustement chassé du ciel, ils espéraient qu'il y rentrerait pour y reprendre sa place. Qu'il faille voir ici l'influence de la doctrine de l'*apocatastasis* qui, à toutes les époques, a plus ou moins séduit les âmes, l'influence même du panthéisme populaire, lequel, au XIIIe siècle, n'a pas été sans action, nous n'en disconviendrons pas. Mais l'examen des divers textes que nous avons alignés nous a convaincu que l'on fait fausse route en cherchant en dehors du catharisme les attaches de ceux que l'on a appelés les lucifériens.

Il resterait un mot à dire sur les conséquences qu'eurent, dans les âges suivants, les divulgations vraies ou fausses jetées dans le public sur le compte de ces sectaires. Dès l'antiquité chrétienne, le diable a joué, dans l'imagination populaire, un rôle considérable. Mais c'est surtout aux derniers siècles du Moyen Age qu'on le voit prendre, dans les préoccupations générales, un rôle vraiment hors de proportion avec les enseignements précis de l'Église à son sujet. La diablerie, le satanisme finit par devenir une affolante obsession, et non pas seulement dans les milieux populaires, mais jusque chez les esprits les plus pondérés. C'est l'Allemagne surtout qui a vécu dans ce cauchemar, et l'on sait que la sorcellerie devait, au XVIe siècle, s'y développer plus abondamment qu'ailleurs. Est-il interdit de voir un lien entre ce pullulement de la sorcellerie à l'aube des temps modernes et l'importance attachée, à tort ou à raison, par l'Inquisition à la découverte et à la répression des idées soi-disant lucifériennes ?

Les *sources* ont été indiquées au fur et à mesure de leur utilisation.

Les travaux les plus importants ont été également mentionnés. En voici un aperçu chronologique pour ce qui concerne les ouvrages récents; C U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1845-1850, surtout le t. II, *Geschichte der neu-manichäischen Ketzer*; C. Schmidt: *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, Paris, Genève, 1849; A. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au Moyen Age*, Paris, 1875; B. Kaltner, *Konrad von Marburg und die Inquisition in Deutschland*, Prague, 1882, capital pour l'étude de la question du luciférianisme au XIIIe siècle; I. von Doellinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, surtout t. II, *Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer*; H.-C. Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, 3 vol., Londres, 1888, traduct. française par S. Reinach, Paris, 1900-1902, voir la table alphabétique au mot *Lucifériens*; P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins, au début du XIIe siècle*, dans la *Biblioth. de l'École des Hautes-Etudes, Sciences religieuses*, t. XVI, fasc. 1, Paris, 1903.

Voir aussi dans ce dictionnaire les articles : Albigeois t. I, col. 677 sq.; Cathares, t. II, col. 1987 sq.; Condormants, t. III, col. 815; Frères du libre esprit, t. VI, col. 800 sq.

É. Amann.

LUCINO Louis-Marie, dominicain du XVIIIe siècle, était commissaire général du Saint-Office lors de la querelle des rites malabares (voir Malabares); c'est lui qui rédigea le mémoire en faveur des décrets portés par Tournon : *Ragioni proposte et esaminate a favore del decreto publicato dal Signor Cardinale di Tournon, commissario e visitatore apostolico potestà di legato a latere in Puduscerè li 4 luglio 1704 per le missioni di Madurè, Mayur* (sic = Mayssur) *e Carnate su li fatti confessati dal P. Laynez e dal P. Brandolini della Compagnia di Gesù; esposte per commando della Congregazione particolarè tenuta avanti l'Eminentissimo Signor Cardinale Imperiali*, s. l. s. d.; (sans doute de 1707).

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, édit. de 1824, t. XV, p. 350 (l'appellent *Lucini*); Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* t. IV, col. 1595.

É. Amann.

LUCIUS Ier (saint), pape de 253 à 254 ? — Lucius fut choisi, à l'automne de 253, pour succéder au pape Corneille, mort en exil à Centumcellæ (Civita-Vecchia). A peine élu, il fut comme son prédécesseur envoyé en exil. Mais il ne tarda pas à en revenir, l'empereur Valérien, définitivement reconnu vers la fin de cette année, ayant inauguré une politique plus favorable aux chrétiens. Voir Eusèbe, *H. E.*, VII, x, 3, *P. G.*, t. XX, col. 657. C'est à son retour d'exil que Lucius reçut une lettre de saint Cyprien, le félicitant et de sa glorieuse confession et de son heureux retour. Cyprien, *Epist.*, LXI (LVIII), édit. Hartel, t. II, p. 695. En répondant à l'évêque de Carthage, Lucius dut approuver les mesures de clémence à l'endroit des *lapsi*, qui avaient été prises en Afrique après la fin de la persécution de Dèce, et qui contrastaient vivement avec le rigorisme dont l'antipape Novatien se faisait le champion. Sur l'approbation donnée par Lucius aux méthodes de douceur, voir la lettre de saint Cyprien au pape Étienne, *Epist.*, LXVIII (LXVII), édit. Hartel, p. 748. *Servandus est antecessorum* NOSTRORUM, *beatorum martyrum Cornelii et Lucii honor gloriosus... Illi enim Spiritu Dei et in glorioso martyrio constituti dandam esse lapsis pacem censuerunt et pænitentia acta fructum communicationis et pacis negandum non esse litteris suis signaverunt.* — Ainsi Lucius prit nettement parti en face des exigences du parti novatien. Un mot d'Eusèbe semble insinuer qu'il vit les premiers débuts de la controverse baptismale : « C'est à lui, dit cet historien, que Denys (d'Alexandrie) écrivit la première de ses lettres sur le baptême. » *H. E.*, VIII, II. On sait que cette question du baptême des hérétiques allait mettre aux prises, sous le pape Étienne, les Églises de Carthage et de Rome. Lucius n'en vit pas le développement, il mourut en effet après moins de huit mois de pontificat,

suivant la donnée d'Eusèbe, qui est bien préférable à celle des catalogues romains. Le titre de martyr que Cyprien lui attribue, ainsi qu'au pape Corneille, ne doit pas donner le change sur le genre de mort de ces deux papes. Il indique seulement que l'un et l'autre ont été des témoins de la foi et ont souffert (l'exil) pour elle, Corneille à la fin de son pontificat, Lucius au début. La notice du *Liber Pontificalis*, suivant laquelle Lucius *a Valeriano capite truncatus est*, dérive, selon toute vraisemblance, de l'incompréhension du titre de martyr donné à ce pape par saint Cyprien. Elle est d'ailleurs en contradiction absolue avec le témoignage d'Eusèbe sur les bonnes dispositions initiales de Valérien à l'endroit des chrétiens. *H. E.*, VII, x, 3. — L'Église honore la mémoire de saint Lucius le 4 mars, qui est, sans doute, l'anniversaire de sa déposition.

Le compilateur des Fausses Décrétales a mis sous le nom de Lucius une lettre aux évêques des Gaules et d'Espagne, relative aux précautions à prendre dans les procédures contre les évêques. Cette décrétale a partiellement son origine dans un mot du *Liber pontificalis* selon lequel Lucius aurait ordonné : *ut duo presbyteri et tres diaconi in omni loco episcopum non desererent propter testimonium ecclesiasticum.* Il est impossible de dire quelle mesure authentique de Lucius est au point de départ de cette indication.

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édit., p. 19, 20; L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. XCVII, 66, 67, 153; Eusèbe, *H. E.*, l. VII, II et X; S. Cyprien, *Epist.*, LXI et LXVIII, édit. Hartel, t. II, p. 695 et 748, *P. L.*, t. III, col. 973 et 997; *Acta sanctorum*, mars, t. I, p. 301-308.

É. Amann.

LUCIUS II, pape de 12 mars 1144 au 15 février 1145. — Gérard Caccianemici de Bologne, sur les origines duquel nous savons peu de choses, avait été créé cardinal de Sainte-Croix par Honorius II, dont il avait été le légat en Allemagne lors de l'élection de Lothaire de Supplimbourg, en 1125. Innocent II l'avait élevé à la dignité de chancelier de l'Église romaine. Personnage de premier plan dans le collège cardinalice, il est élu, le 12 mars pour remplacer Célestin II, lequel n'avait régné que cinq mois. Il se trouva dès le début en face des mêmes difficultés politiques auxquelles s'étaient heurtés ses deux prédécesseurs. La commune de Rome, maîtresse du Capitole, entendait reléguer le pape aux affaires spirituelles. De grosses complications surgissaient en même temps au sud de l'Italie, où Roger de Sicile prétendait bien conserver les droits que lui avait accordés Innocent II, mais que Célestin avait révoqués. C'est de ce côté que Lucius dirigea d'abord ses pas. Une entrevue eut lieu à Ceperano en juin 1144, où l'on arriva sinon à une paix définitive, du moins à une trêve, comme Lucius le mande à Pierre de Cluny, dans une lettre du 22 septembre. Jaffé, n. 8653. Peut-être le pape espérait-il quelque secours de Roger dans sa lutte contre la commune. Il songea en tout cas à se gagner la noblesse romaine et spécialement les Fraiapani, à qui il concéda la garde du Cirque Maxime, transformé en forteresse. Jaffé, n. 8710. Pendant ce temps, la commune renforçait son organisation et mettait à sa tête, en lui donnant le titre de patrice, Jordan Pierleoni, frère de feu l'antipape Anaclet. Au rapport d'Otton de Frisingen, une députation vint trouver le pape et le somma de transmettre au patrice tous les droits régaliens dont il disposait tant dans la ville qu'à l'extérieur; dorénavant les prêtres devraient se contenter pour leur subsistance des dîmes et des oblations. Vivement pressé, Lucius fit appel au roi des Romains, Conrad de Hohenstaufen élu le 7 mars et couronné à Aix-la-Chapelle le 13 mars 1138. Jaffé, n. 8684. Conrad, sollicité également par les représentants de la commune, ne put se décider à intervenir sur l'heure.

Le tumulte grandissait dans Rome, comme Lucius l'écrit à Pierre de Cluny, le 20 janvier 1145. Jaffé, n. 8708. Lucius se crut assez fort pour imposer son autorité et pour déloger du Capitole la commune révolutionnaire. S'il fallait en croire le cardinal Boson, il aurait réussi dans son entreprise, *senatores... de Capitolio descendere et senatum abjurare coegit*, mais il serait mort soudainement très peu de temps après, en sorte que son geste aurait été inutile. La réalité semble avoir été assez différente. Les autres chroniqueurs, en effet, parlent nettement d'un assaut infructueux contre la citadelle de la commune; et l'un d'eux, Godefroi de Viterbe, rapporte le bruit suivant lequel le pape, atteint par une pierre, serait mort peu après des suites de sa blessure. Il y eut à coup sûr une échauffourée assez vive, où il ne serait pas impossible que Lucius ait reçu quelque mauvais coup. Il mourut au couvent de Saint-Grégoire sous la protection des Fraiapani, le 15 février 1145, laissant à son successeur Eugène III une situation des plus difficiles.

Un pontificat si bref et si agité n'a pas laissé le temps à Lucius de faire grand'chose pour l'Église universelle. Signalons la liquidation en un synode romain, mai 1144, de la vieille question relative à l'indépendance religieuse de la Bretagne. Il fut entendu que dorénavant l'archevêque de Tours retrouverait sur le duché la juridiction métropolitaine qu'avait usurpée l'évêque de Dol. Roland, qui occupait pour lors le siège de cette Église, continuerait à porter le pallium, mais ses successeurs n'y auraient plus droit. Jaffé, n. 8609, 8611, 8613; Mansi, *Concil.*, t. XXI, col. 619-622. Signalons encore la fin de la lutte entre le duc de Lorraine, Matthieu et l'abbaye de Remiremont, Jaffé, n. 8538-8540; la reconnaissance, une fois de plus, de la primatie, sur toutes les Espagnes, y compris le Portugal, de l'archevêque de Tolède. Jaffé, n. 8604, 8605. Au même moment Lucius acceptait l'hommage féodal du duc de Portugal, Alphonse, qui offrait sa terre à saint Pierre, avec promesse d'un tribut annuel de « quatre onces d'or ». Jaffé, n. 8570.

Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, 2e édit., t. II, p. 7-13; Watterich, *Pontif. romanorum vitæ*, t. II, p. 278, 281 où l'on trouvera les textes des principales chroniques relatives au pontificat; Duchesne, *Le Liber pontif.*, t. II, p. 385, 449; texte des lettres et diplômes dans *P. L.*, t. CLXXIX, col. 819-938; Baronius, *Annales*, an. 1144, n. 1-an. 1145, n. 1 ; Gregorovius, *Gesch. der Stadt Rom im M. A.*, 5e édit., 1906, t. IV, p. 460-465; Langen, *Gesch. der römischen Kirche*, t. IV, Bonn, 1893, p. 370-375; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. V *a*, p. 796-797.

É. Amann.

LUCIUS III, pape du 1er septembre 1181 au 24 novembre 1185. — Vainqueur de Frédéric Barberousse, mais incapable d'imposer son autorité aux Romains, Alexandre III était mort à Civita Castellana, le 30 août 1181. Le surlendemain, les cardinaux réunis à Velletri élisent pour le remplacer suivant les formes prescrites au récent concile du Latran (1179) Hubald Allucingoli de Lucques, qui sera couronné le dimanche suivant, 6 septembre, sous le nom de Lucius III. C'était une des personnalités les plus marquantes du sacré collège; évêque d'Ostie et Velletri, c'était lui qui, le 20 septembre 1159, avait, à Nimfa, couronné Alexandre III, et par là reconnu la validité de son élection, c'était lui qui avait le plus contribué à la reconnaissance du pontife contesté. Ce n'était pas, pour autant, un ennemi irréconciliable de Frédéric Barberousse; il avait été mêlé de près aux négociations qui avaient abouti au traité de Venise (1er août 1177), et à plusieurs reprises il avait incliné Alexandre III à des solutions pacifiques. Mais au moment où il arrive sur le trône de saint Pierre, Hubald est un vieillard. Reçu jadis dans l'ordre de Cîteaux par saint Bernard lui-même, Jaffé, n. 14 683, il ne devait plus être

un jeune homme quand, en 1141, il a été créé par Innocent II cardinal-prêtre du titre des Saints-Jean-et-Paul; il est cardinal-évêque d'Ostie depuis 1159. A l'époque où nous sommes maintenant arrivés, il est à coup sûr fort avancé en âge *vir grandævus*, dit Guillaume de Tyr, qui ajoute, avec un peu de malice, *et modice litteratus*.

Or la situation aurait demandé un homme d'énergie. Le premier devoir du nouveau pape était de rétablir dans Rome l'autorité pontificale décidément incapable de venir à bout de l'indépendance communale. Lucius put, au prix de quelques concessions sans doute, s'installer au Latran à partir du 2 novembre; ce ne fut pas pour longtemps. Dès le 13 mars de l'année suivante il est à Velletri, et il ne remettra plus le pied dans la Ville éternelle, administrée désormais par 25 sénateurs. Nous n'avons pas de renseignements sur les rapports entre le pape et ses sujets pour l'année 1182. Mais nous savons qu'en 1183 la lutte ouverte éclate de nouveau à propos de Tivoli (Tusculum). Les habitants de cette ville que les Romains avaient ruinée en 1125, s'étaient mis à rebâtir leur forteresse avec l'autorisation du pape. Le 28 juin 1183, les Romains se lancèrent de nouveau à l'assaut de la place. Lucius fit alors appel à l'archevêque de Mayence, Christian, chancelier de Frédéric Barberousse, et préposé par lui à la garde de la Toscane. Celui-ci accourut, infligea une sanglante défaite aux troupes romaines, qu'il poursuivit jusque sous les murs de Rome, brûlant et dévastant tous les faubourgs. Mais le chancelier fut atteint de la fièvre et ne tarda pas à mourir, le bruit courut même qu'il avait été traîtreusement empoisonné. Lucius fit part de la mort de cet évêque, qui jadis avait si longtemps combattu l'Église romaine et maintenant mourait à son service, dans une lettre adressée à tous les prélats d'Allemagne. Jaffé, n. 14 909. La mort de Christian accroissait encore les perplexités du pape; il se retira à Anagni, mieux défendue contre les entreprises des Romains. Ceux-ci, en effet, continuaient de razzier les domaines pontificaux; en avril 1184, ils attaquaient de nouveau Tivoli; pénétrant plus avant dans le Latium, ils dévastaient plusieurs autres villes et multipliaient à l'endroit du pape leurs provocations. Lucius implorait partout du secours. Il s'adressait d'une manière très pressante au roi d'Angleterre Henri II, devenu, depuis 1173, le vassal du Saint-Siège. Ce qu'il demandait surtout, c'était le droit pour ses envoyés de faire en Angleterre une collecte. Mais les prélats anglais voyaient de mauvais œil cette requête. Ils conseillèrent au roi d'accorder au pape un subside, mais de refuser à ses envoyés, crainte de créer un précédent, le droit de quêter dans le royaume.

Toutefois la protection sur laquelle Lucius devait surtout compter, c'était celle de Frédéric Barberousse, réconcilié avec l'Église romaine depuis le traité de Venise. Dès le début de son pontificat, le pape avait répondu à l'abbé de Siegberg, Gérard, venu pour traiter de la translation d'Annon de Cologne, qu'il ne tarderait pas à se mettre en rapports directs avec Frédéric pour régler avec lui toutes les questions encore litigieuses. Voir Jaffé, p. 433. En mai 1182, l'archevêque de Salzbourg, Conrad de Wittelsbach, se présentait encore à Velletri pour continuer les conversations sans que nous puissions dire à quoi elles aboutirent. Voir H. Prutz, *Kaiser Friedrich I*, Danzig, 1874, t. III, p. 138, 139. Les difficultés que Lucius rencontrait dans ses États le contraignirent finalement à rechercher lui-même une entrevue avec Barberousse. La rencontre eut lieu à Vérone où le pape arriva le 22 juillet 1184, et les négociations se prolongèrent pendant près de trois mois. Bien que Baronius le conteste, la réunion où les questions ecclésiastiques furent traitées eut tous les caractères d'un concile. Voir Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 487 sq.

La première affaire qui tenait à cœur à Frédéric, était la réconciliation des prélats qui, lors des luttes religieuses antérieures, avaient été ordonnés et institués par les antipapes successifs. Le concile du Latran de 1179 avait déclaré nulles ces ordinations. Cap. II, Mansi, *ibid.*, col. 218. Frédéric insistait vivement pour que le pape donnât dispense aux intéressés. Lucius y avait d'abord consenti et demandé, dit Arnold de Lubeck, *ut omnes petitiones suas scriberent, ut secundum casum singulorum dispensaretur circa ipsos*. Texte dans Watterich, t. II, p. 659. Mais, dit le même chroniqueur : *altera die dominus papa mutat animum et propositum*, et comme dit un autre auteur : *cum postera die manus illis essent imponendæ singulis, immutatum erat concilium*. Voir Mansi, *loc. cit.* Les cardinaux avaient fait valoir que la sentence portée contre les prélats incriminés à Venise (sentence que le concile du Latran n'avait fait que renouveler) ne pouvait être modifiée que par un concile général. Le pape promit donc à l'empereur de réunir incessamment à Lyon un concile général qui s'occuperait de la question.

Une autre affaire ecclésiastique fut agitée à Vérone, celle de la succession à l'archevêché de Trèves, que se disputaient deux ecclésiastiques élus simultanément : l'archiprêtre Folmar que favorisait le pape, le prévôt du chapitre Rodolphe, déjà investi par l'empereur. Sur ce point non plus on n'arriva à une solution.

D'autres questions, d'ordre plus politique, préoccupaient le souverain. Il aurait voulu conserver l'héritage de la comtesse Mathilde, décédée en 1115 en abandonnant ses biens à l'Église romaine. Lothaire de Supplimbourg, dont Innocent II avait eu besoin, était parvenu à s'en faire attribuer la jouissance viagère. Le traité de Venise avait contraint Barberousse à rendre à l'Église ce magnifique héritage, *salvo omni jure imperii;* mais l'empereur essayait diverses combinaisons qui lui permissent de le conserver. On discuta très âprement sur le texte même du testament, sans arriver à une transaction. On ne réussit pas mieux pour une affaire que Frédéric considérait comme plus importante encore. L'empereur aurait désiré que le pape couronnât son fils, le futur Henri VI, rendant, par ce geste, l'empire héréditaire dans sa famille; Lucius s'y refusa, le Saint-Siège entendant conserver son droit de désigner le titulaire de la couronne impériale. On se sépara donc sans rien conclure, et le concile de Vérone ne parvint à liquider aucune des questions pendantes entre la papauté et l'empire.

Sur un point cependant, la réunion de Vérone eut un résultat positif. De concert avec Frédéric, Lucius III y promulgua la célèbre constitution *Ad abolendam*, destinée à combattre les progrès de plus en plus menaçants des hérésies néo-manichéennes et des erreurs apparentées. Déjà le can. 27 du IIIᵉ concile du Latran avait dénoncé ces hérétiques et pris contre eux de graves mesures. Voir t. VIII, col. 2648. La décrétale *Ad abolendam* précisait d'une manière tout à fait nette les catégories de dissidents qui étaient visées, et organisait méthodiquement leur recherche et leur répression.

On en avait aux cathares, aux patarins, aux humiliés ou pauvres de Lyon, aux passagiens, joséphistes, arnaldistes (c'est-à-dire partisans d'Arnauld de Brescia). Tous ces hérétiques qualifiés étaient anathématisés. Le même sentence frappait tous ceux qui s'aviseraient de prêcher sans mission régulière, tous ceux qui, sur l'eucharistie, le baptême, la pénitence, le mariage ou les autres sacrements ecclésiastiques, ne craindraient pas de penser ou d'enseigner autrement, que n'enseigne la sainte Église romaine, tous ceux enfin qui auraient été jugés hérétiques soit par le Saint-Siège

soit par les évêques diocésains. Tous ceux qui recevraient ou défendraient les hérétiques susnommés ou leur fourniraient secours ou faveurs, étaient atteints de la même manière.

Les peines étaient édictées par le paragraphe suivant : les clercs et religieux convaincus d'hérésie seraient privés de toutes les prérogatives de l'ordre ecclésiastique et livrés au bras séculier pour être punis du châtiment convenable, *animadversione debita puniendi*, à moins de conversion immédiate et spontanée, suivie d'abjuration publique et d'une satisfaction congrue. De même pour les laïques, ils seront, sauf abjuration en temps utile, remis au jugement du pouvoir séculier, pour recevoir la punition proportionnée à leur faute, *sæcularis judicis arbitrio relinquantur, debitam recepturi pro qualitate facinoris ultionem*. Les suspects eux-mêmes, s'ils ne parviennent pas à établir leur innocence, seront soumis aux mêmes peines. Quant à ceux qui, après abjuration ou purgation, seraient trouvés relaps, ils seront, sans autre forme de procès, abandonnés au juge séculier. Les biens des condamnés seront attribués aux églises dont ils relèvent.

Le mode de répression était ensuite précisé. Tous les évêques devaient s'y employer, d'abord en promulguant fréquemment l'excommunication susdite. S'ils se montraient négligents à le faire, ils seraient suspens pendant trois ans de leur dignité épiscopale. Ils devraient organiser l'inquisition (la recherche) des coupables, en constituant un tribunal spécial devant lequel seraient traduits les accusés et les suspects. Le refus par ceux-ci de prêter le serment demandé serait considéré comme une marque assurée d'hérésie.

Les autorités civiles, de quelque nom qu'on les désigne, devront se mettre à la disposition du tribunal épiscopal, et faire exécuter, de tout leur possible, ces ordonnances qui sont à la fois ecclésiastiques et impériales. Faute de s'y prêter, ces autorités seront privées de leurs droits, excommuniées, leurs terres mises en interdit. Les cités qui résisteraient à cette décrétale seront mises au ban des autres cités et privées de leurs sièges épiscopaux. Tous ceux qui par ailleurs favorisent l'hérésie sont privés de leurs droits civils : *ab advocatione et testimonio et aliis publicis officiis repellendi*. Les exemptions ordinaires de la juridiction épiscopale sont supprimées pour tout ce qui concerne la matière d'hérésie, les évêques agissant sur ce point comme délégués du siège apostolique. Texte dans Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 471, il est passé dans les *Décrétales*, l. V, tit. VII, c. IX, voir édit. Friedberg, col. 780-782. On a expliqué à l'art. INQUISITION, t. VII, col. 2016, comment ce texte est le point de départ de toute la jurisprudence inquisitoriale.

Lucius III prit très au sérieux cette affaire de la répression de l'hérésie. Nous le voyons intervenir auprès de l'évêque de Castello (suffragant de Grado), pour faire disperser des rassemblements d'hérétiques qui s'étaient formés dans la région de Venise. Jaffé, n. 15 167. Un peu plus tard, il presse les autorités spirituelles de Rimini de faire respecter par les magistrats civils les prescriptions de la décrétale, *Ad abolendam*. Jaffé, n. 15 461.

Les difficultés politiques où s'est constamment débattu Lucius III ne lui ont guère permis d'intervenir grandement dans les affaires de la chrétienté. Assailli par les demandes de secours que lui adressait le roi de Jérusalem, vivement pressé par les infidèles, il ne put qu'exprimer au concile de Vérone ses plaintes sur le malheureux sort de la Terre sainte et ses désirs de lui venir en aide. Voir Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 489. Signalons pourtant le règlement des questions soulevées en Écosse par l'attitude du roi Guillaume Ier dans les dernières années d'Alexandre III. Voir Baronius, *Annal.*, an. 1180, n. 5-11. Guillaume avait été finalement excommunié par Alexandre, et l'interdit jeté sur son royaume. A la prière des évêques écossais, Lucius III leva ces sentences, sans peut-être avoir obtenu du roi toutes les satisfactions désirables; il envoya même à Guillaume la « rose d'or » en gage de ses dispositions pacifiques. Jaffé, n. 14 613. Lucius régla également un certain nombre de questions relatives à la juridiction ecclésiastique en Angleterre, pour ce qui concerne le siège de Cantorbéry, Jaffé, n. 14 651 sq., en Sicile, Jaffé, n. 14 831 sq., en Terre sainte, etc. Moine par ses origines, il se plut à combler de privilèges les divers ordres monastiques, Cîteaux tout d'abord, mais aussi les fondations nouvelles : hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, Jaffé, n. 15 308 et autres lettres très nombreuses; prémontrés, n. 15 000; chartreux, n. 15 134, 15 141, 15 344. Il canonisa Brunon de Segni, Jaffé, p. 457, et fit commencer une information sur la vie et les vertus d'un cistercien, Pierre, archevêque de Tarentaise. Jaffé, n. 14 952. On doit aussi à Lucius une décision défavorable aux ordalies qui a passé dans les *Décrétales*, Jaffé, n. 15 169, *Decretal. Greg. IX*, l. V, tit. XXXIV, c. 8.

Lucius mourut à Vérone, un an après la tenue du concile, le 25 novembre 1185, sans avoir résolu aucune des questions litigieuses que lui avait léguées Alexandre III. Il allait mettre son successeur Urbain III dans le plus grand embarras.

Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, 2e édit., t. II, p. 431-492; Watterich, *Pontif. rom. vitæ*, t. II, p. 650-662, où l'on trouvera les principales chroniques; Duchesne, *Le Liber pontif.*, t. II, p. 450; Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 473-496; texte des lettres et diplômes dans *P. L.*, t. CCI, col. 1067-1380; Baronius, *Annales*, an 1181, n. 15-an. 1185, n. 11; Gregorovius, *Gesch. der Stadt Rom im M. A.*, 5e édit., 1906, t. IV, p. 574-578; Langen, *Gesch. der römischen Kirche*, t. IV, Bonn, 1893, p. 557-564; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. V *b*, p. 1114-1129. Voir aussi les histoires de Frédéric Barberousse, par exemple, H. Prutz, *Kaiser Friedrich I*, 3 vol., Danzig, 1871, et celles d'Alexandre III, spécialement H. Reuter, *Gesch. Alexanders III und der Kirche seiner Zeit*, 3 vol., Leipzig, 1860.

É. AMANN.

LUCQUES (Barthélemy de) (1236?-1236?). — Tel paraît être le véritable nom du chroniqueur et théologien communément appelé Ptolémée de Lucques, transformation savante mais fautive de l'italien *Tolomeo*, qui n'est lui-même qu'une abréviation familière de *Bartolomeo*. Ces diverses formes sont attestées par les sources anciennes et ont amené certains bibliographes à distinguer deux auteurs. Mais l'identité du personnage est depuis longtemps rétablie et l'érudition moderne lui restitue généralement son nom populaire de Toloméo ou Tholoméo, traduit parfois en Tolomé ou même Tholomée, qui équivaut à Barthélemy, — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrines politico-théologiques.

I. VIE. — Il appartenait à la noble famille des Fiadoni et naquit à Lucques, probablement en 1236. De bonne heure sans doute, mais à une date qu'il est impossible de préciser, il entra dans l'ordre dominicain : une ancienne chronique mentionne sa présence au couvent de Saint-Romain dans sa ville natale. Entre 1261 et 1269, il fut l'élève de saint Thomas d'Aquin, en attendant de devenir son confesseur et son ami. Il l'accompagnait dans son voyage à Rome, puis à Naples (1272-1274), où il fut témoin de plusieurs de ses miracles. Sa mémoire resta toujours auprès de lui en grande vénération

On le retrouve ensuite comme prieur de Saint-Romain à Lucques en 1288, 1295 et 1297, puis de Santa-Maria Novella près Florence en 1301-1302. Entre temps il prit part comme définiteur aux chapitres pro-

vinciaux d'Orvieto (1300) et de Spolète (1303), ainsi qu'au chapitre général de Bologne (1302). Sa carrière conventuelle semble avoir été honorable, mais n'est pas autrement connue.

A partir de 1309, il est installé à demeure près la cour pontificale d'Avignon, attaché comme chapelain, d'abord à la maison du cardinal d'Albano, Léonard Patrasso, puis à celle du cardinal de Bayonne, Guillaume de Godin. Aucun témoignage contemporain n'atteste qu'il ait été, comme on l'a dit, bibliothécaire ou même confesseur des papes Clément V et Jean XXII. Toujours est-il que, par les hautes relations qu'il lui valut et par les documents qu'il lui permit de consulter, ce séjour en Avignon a grandement favorisé l'activité scientifique de Toloméo.

En 1318, Jean XXII le nommait évêque de Torcello, dans le ressort patriarcal de Grado. Il n'y fut pas heureux. Un conflit de juridiction à propos d'une élection d'abbesse, auquel s'ajouta bientôt le grief d'avoir dilapidé les biens de la mense épiscopale, le mit aux prises avec son patriarche, et lui valut une suspense, qui se changea bientôt en excommunication (1321). Après une assez longue résistance, le vieillard finit par se soumettre et put terminer en paix ses derniers jours. Sa mort eut lieu vraisemblablement en 1326, ou, tout au plus, au commencement de 1327.

II. Œuvres. — Toloméo fut un écrivain fécond et varié, surtout si l'on ajoute aux ouvrages anciennement connus ceux que beaucoup d'historiens croient aujourd'hui pouvoir lui attribuer.

1° *Œuvres historiques*. — Les plus nombreuses et les plus connues de ses œuvres appartiennent à l'histoire ecclésiastique.

1. Ce sont tout d'abord des *Annales breves*, qui résument sous une forme très succincte les principaux événements de 1061 à 1303. L'auteur y mêle à l'histoire des papes et des empereurs bien des épisodes d'intérêt local, d'après les *Gesta Florentinorum et Lucensium* qu'il donne comme une de ses principales sources. Il s'étend davantage sur les faits de son temps, où il peut faire état de souvenirs personnels. Éditées d'abord à Lyon en 1619, puis de nouveau en 1677 dans la *Bibliotheca Patrum*, t. xxv, les *Annales* ont été insérées par L. Muratori dans la collection des *Rerum italicarum scriptores*, t. xi, p. 1245-1306, et enfin, avec un texte plus critique, par C. Minutoli dans les *Documenti di storia italiana*, Florence, 1876, t. vi, p. 1-113. Voir B. Schmeidler, *Studien zu Tholomæus von Lucca*, dans *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, 1908, t. xxxiii, p. 285-343.

2. Beaucoup plus importante et plus étendue est l'*Historia ecclesiastica nova*, en 24 livres, depuis la naissance du Christ jusqu'en 1294. Elle est prolongée par des biographies consacrées à Boniface VIII, Benoît XI et Clément V, dont Toloméo est aujourd'hui reconnu l'auteur. Des continuateurs anonymes y ajoutèrent plus tard la vie des autres papes d'Avignon. Ce qui est un indice du renom qui s'attachait dès lors à son ouvrage. Texte dans Muratori, *op. cit.*, p. 754-1242. La vie de Clément V est aussi dans Baluze, *Vitæ Paparum Avenionensium*, col. 23-56. Voir D. König, *Ptolemæus von Lucca und die Flores chronicorum des Bernardus Guidonis*, Wurzbourg, 1875, et, pour les dernières parties, G. Mollat, *Étude critique sur les Vitæ paparum Avenionensium d'Étienne Baluze*, Paris, 1917, p. 1-21.

3. Cette grande histoire ecclésiastique devait être complétée, dans les intentions de l'auteur, par un *Catalogus imperatorum*, où seraient exposés les gestes des empereurs et sans doute aussi celles des rois de France. Il ne semble pas avoir été composé.

4. Elle avait été préparée par une *Historia tripartita*, à laquelle Toloméo renvoie ses lecteurs, et qui succédait elle-même à un projet d'*Historia quadripartita*. Cet ouvrage n'a pas survécu et l'on a fait de vains efforts pour en restituer le plan. Minutoli, *op. cit.*, p. 23.

2° *Œuvres doctrinales*. — Un lot, moins considérable peut-être, mais non moins précieux, d'ouvrages divers classe proprement Toloméo dans la catégorie des théologiens.

1. On connaissait de lui un *Exaemeron seu de opere sex dierum tractatus*, resté longtemps introuvable. Il a été édité pour la première fois par P. T. Masetti, *Bibliotheca thomistica*, t. i, Sienne, 1880.

2. Mais son principal titre de gloire était jusqu'ici sa continuation du *De regimine principum*, laissé inachevé par saint Thomas d'Aquin.

Sur la foi de plusieurs manuscrits et de la critique interne, déjà l'érudition ancienne avait rétabli sans conteste que l'œuvre originale du Docteur angélique s'arrête au c. iv du l. II. Voir Quétif-Echard, t. i, p. 336-337, 543, et B. de Rubeis, dont les célèbres *Dissertations* sur les œuvres de saint Thomas sont reproduites dans l'édition de Parme, t. xvi, Dissert. iv : *De opusc. De regimine principum*, p. 500 505. Exposé très étendu et très minutieux de ce chapitre d'histoire littéraire et des positions diverses prises par la critique à son endroit par Ezio Flori, *Il trattato « De regimine principum » e le dottrine politiche di S. Tommaso*, dans *Scritti vari nel VI centenario della canonizzazione di S. Tommaso d'Aquino*, Milan, 1924, p. 134-169.

Tout le problème était d'identifier l'auteur à qui est due la suite du livre II ainsi que les livres III et IV. On a voulu parfois attribuer l'œuvre entière à Gilles de Rome; mais son traité du même titre est, en réalité, un ouvrage tout différent. Voir Gilles de Rome, t. vi, col. 1364-1365. Cette confusion, accréditée par C. Oudin, est définitivement écartée par De Rubeis, *loc. cit.*, p. 504-505.

Comme indice il reste que deux anciens mss., décrits par Quétif-Echard, p. 336, et retenus par De Rubeis, p. 501, distinguent expressément les parties authentiques de la continuation et nomment Toloméo de Lucques comme auteur de celle-ci. Les différences alléguées par De Rubeis, p. 503 504, qui existent entre cet ouvrage et l'*Historia ecclesiastica nova*, n'empêchent pas d'y reconnaître des ressemblances plus grandes encore et ne sauraient annuler, en tout cas, l'attestation formelle des manuscrits. Reprenant à son compte les objections formulées par De Rubeis, E. Flori s'élève contre *la gia troppo tollerata tradizione*, *loc. cit.*, p. 168, et veut enlever le traité à Toloméo sans le rendre à saint Thomas. Ce n'est pas la fin seulement, mais l'ouvrage entier qui serait d'une autre main. L'avenir dira si cette solution radicale est appelée à prévaloir contre la « tradition » reçue jusqu'ici par la quasi-unanimité des historiens. Voir M. Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, Munster, 1920, p. 216-219.

Il n'y a pas davantage lieu de considérer, avec Echard, p. 543, la fin du livre II et les livres III-IV comme deux ouvrages distincts. Un seul auteur a composé le tout, et il y a toutes raisons de croire que cet auteur, comme on l'a vu, n'est pas autre que Toloméo.

On conçoit que les relations d'intimité qui l'unissaient à saint Thomas l'aient poussé à terminer l'œuvre incomplète de celui-ci. Peut-être eut-il sous la main pour cela quelques notes du maître lui-même. Mais il ne s'est aucunement préoccupé de suivre son plan, ni de reproduire ses idées. Cette fin du *De regimine principum* constitue, en somme, un ouvrage original, où, sous le couvert de saint Thomas qu'il se donne l'apparence de continuer, Toloméo expose ses conceptions personnelles sur l'ordre politique en général, livres II

et IV, principalement sur les relations du Sacerdoce et de l'Empire, livre III.

D'après son contenu, ce traité a dû être écrit entre 1298 et 1308, vraisemblablement autour de 1300. Il se range ainsi parmi les documents propres à nous éclairer sur la théorie de la puissance ecclésiastique qui s'élaborait au tournant du XIVe siècle. Et si son antériorité par rapport au grand conflit de Boniface VIII et de Philippe le Bel était certaine, on pourrait le considérer, sinon comme une source, du moins comme un prélude, par rapport aux premières systématisations qui surgirent alors du pouvoir pontifical en matière politique. Tout au moins en est-il contemporain.

On en trouve le texte dans toutes les éditions des œuvres complètes de saint Thomas, sans que la partie authentique y soit toujours nettement distinguée de celle qui revient à son continuateur. Édition séparée par J. Mathis, Turin, 1924.

3. A cet ouvrage, dont la paternité était depuis longtemps acquise au profit de Toloméo, la critique moderne a entrepris de joindre quelques opuscules du même ordre récemment découverts.

La *Determinatio compendiosa de jurisdictione Imperii* a vivement provoqué l'attention des érudits, depuis qu'on s'est aperçu qu'il fallait la placer à la fin du XIIIe siècle ou au commencement du XIVe, donc à l'origine des grands débats sur la situation de l'Empire par rapport à la papauté. Or elle présente des rencontres frappantes et nombreuses avec la fin du *De regimine principum*. C'est pourquoi son premier éditeur l'attribue formellement à Toloméo. Voir Mario Krammer, *Determinatio compendiosa*, dans *Fontes juris germanici antiqui*, Hanovre et Leipzig, 1909, p. XXII-XXX. Cette attribution a certainement pour elle de très fortes probabilités. Il n'en va pas de même pour la date de 1281 proposée par l'auteur, p. VII-XXI. Avec plus de vérité, semble-t-il, H. Grauert, *Hist. Jahrbuch für die Görresgesellschaft*, 1908, t. XXIX, p. 497-536, et 1910, t. XXXI, p. 242-243, reporte l'ouvrage aux environs de 1300.

4. Pour de semblables raisons, M. Krammer, *ibid.*, p. XXXV-XLIII, rapporte au même auteur et à la même époque un petit traité *De origine ac translatione et statu Romani imperii*, par lui édité à la suite du précédent, *op. cit.*, p. 66-75.

5. Enfin le même érudit affirme avoir trouvé dans le ms. lat. *4046* de la Bibliothèque nationale un traité absolument inconnu de Toloméo, intitulé : *De iurisdictione Ecclesie super regnum Apulie et Sicilie*, qu'il promet de publier en son temps. *Ibid.*, p. XIV et XXII. Mais il ne semble pas que cette publication ait encore eu lieu.

III. DOCTRINES POLITICO-THÉOLOGIQUES. — Après Fabricius, *Biblioth. mediæ et infimæ latinitatis*, édit. de Hambourg, 1746, t. VI, p. 58, qui suit lui-même R. Gerius, appendice à Cave, *Scriptores ecclesiastici*, édition de Bâle, 1745, t. II, p. 10, on a souvent imputé à Toloméo une opinion singulière, d'après laquelle le Christ n'aurait pas été conçu dans le sein de la Vierge, mais *juxta cor ipsius ex tribus sanguinis guttis*. Cette imagination appartient, en réalité, à un autre religieux de ses compatriotes, mais qui vécut deux siècles après lui : Pierre de Lucques. Elle a été condamnée sous son nom par une bulle de Jules II, en date du 7 septembre 1511. Voir Minutoli, *op. cit.*, p. 24-25.

Ce n'est pas dans le domaine de la dogmatique, mais de l'ecclésiologie, que s'est exercée l'activité doctrinale de notre théologien. On trouverait dans le *De regimine principum* tous les éléments d'une philosophie de l'ordre politique et social qui ne serait pas sans intérêt. Mais Toloméo n'appartient proprement à la théologie que par ses idées sur la puissance du pape en matière temporelle. Sur ce point, l'honneur lui revient d'être l'un des ancêtres ou des premiers témoins de la théorie dite du pouvoir direct.

1° *Principe : la prééminence du spirituel.* — Déjà toute son *Histoire ecclésiastique* est dominée par la supériorité de l'autorité spirituelle. L'auteur, dans son prologue, déclare vouloir la conduire selon les principes consignés au Décret de Gratien : ce qui lui a valu d'être dénoncé par Janus-Döllinger, *Der Papst und das Conzil*, p. 301, comme un faussaire tendancieux. En conséquence, Toloméo tient que le temporel dépend du spirituel comme le corps de l'âme ou la lune du soleil. C'est pourquoi il commencera par raconter les gestes des souverains pontifes avant de passer ensuite à ceux des empereurs. Muratori, p. 752-758.

Ses œuvres didactiques lui fournissent l'occasion d'ériger en système cette philosophie de l'histoire. D'après le *De regimine principum*, sa doctrine se ramène à ces deux principes complémentaires : 1. Le Christ a uni en sa personne le double pouvoir royal et sacerdotal. C'est pourquoi il fut le vrai monarque du monde, *verus rex et sacerdos et verus monarcha*. Monarchie prédite dans Daniel et par laquelle seraient supplantés les quatre grands Empires qui avaient jusque-là dominé le monde. Cette monarchie ne s'étend pas seulement au domaine spirituel, mais encore au temporel. Si bien qu'Auguste, dans le recensement de ses États, agissait sans le savoir comme « vicaire » du Christ. *De regim. princ.*, III, 12-13, dans S. Thomas, *Opera omnia*, édition Vivès, t. XXVII, p. 381-382. Or, 2. ces pouvoirs du Christ sont transmis à Pierre et à ses successeurs. *Ibid.*, 17-18, p. 385-386.

De ces deux prémisses résulte la thèse fondamentale de Toloméo : *Sicut corpus per animam habet esse, virtutem et operationem..., ita et temporalis jurisdictio principum per spiritualem Petri et successorum ejus. Ibid.*, 10, p. 379. C'est pourquoi le pape a pu procéder jadis à la translation de l'Empire, pourquoi il peut encore étendre sur lui son contrôle et pourrait, au besoin, le supprimer. Ainsi l'exige la *plenitudo potestatis* qu'il possède comme vicaire du Christ et qui fait de lui le principe de toute autorité : *omnis influentia regiminis ab ipso dependet.* Ce n'est donc pas seulement *ratione delicti* mais *ad bonum totius fidei*, c'est-à-dire de la manière la plus normale, que ce pouvoir discrétionnaire peut s'exercer. *Ibid.*, 17-19, p. 385-387.

2° *Application au cas de la juridiction impériale.* — C'est au nom des mêmes principes que la *Determinatio compendiosa* tranche la controverse alors soulevée sur l'origine exacte de la juridiction impériale. Il ne saurait, en effet, être question, comme le voulaient les théologiens et canonistes impériaux, de la rattacher directement à Dieu : l'empereur la reçoit par l'intermédiaire de l'Église. Pour prouver sa thèse, l'auteur établit d'après l'Ancien et le Nouveau Testament, puis d'après l'histoire profane, l'absolue prééminence du pouvoir spirituel. Il insiste sur la royauté du Christ, que celui-ci a transmise à son vicaire, pour aboutir à cette conclusion : *Si ergo tota jurisdictio concessa est vicario Christi, apparet quod imperiale dominium dependet a papa.* 6, p. 17. En conséquence, l'Empire n'est qu'un instrument aux mains du pape, *utitur imperatoris officio ut instrumento.* 7, p. 18. Ce qui explique les multiples interventions pontificales, que l'auteur se plaît à rappeler d'après l'histoire et le droit, en insistant sur les actes *utriusque Innocentii*, savoir Innocent III et Innocent IV. *Ibid.*, 30, p. 61. D'après la même théorie, la donation de Constantin est interprétée comme une *cessio*, qui remet le pape en possession de son dû. 26, p. 51. Pour traduire cette dépendance constitutionnelle de l'Empire, l'auteur demande que le nouvel élu ne puisse en prendre possession qu'après avoir été, non seulement confirmé, mais couronné et sacré des mains du pape.

Bien que l'auteur ait surtout en vue le cas de l'Empire, le fond de son système vaut pour tous les États en général. Il admet que les papes en puissent disposer d'autorité *ex causa* et rappelle qu'ils l'ont fait *prout exigebant merita dominorum et status incolumis regionis.* Car, à son sens, *liquido apparet ex plenitudine potestatis pontificalis omnia dependere, in cujus manu sunt omnes fines terræ... tanquam vices Dei gerentis. Ibid.* 14-15, p. 32-33.

De cette thèse d'ensemble un petit point particulier est repris dans le traité *De origine ac translatione et statu Romani Imperii.* L'auteur y montre comment c'est la papauté qui présida aux diverses translations de l'Empire et en tire la conclusion qu'elle pourrait, aujourd'hui encore, l'enlever aux Germains, s'ils se montrent récalcitrants. Cet opuscule aurait servi de base à celui, plus anciennement connu, de Landulphe Colonna sur le même sujet. Voir t. VIII, col. 2557-2558.

Quel qu'en soit l'auteur, la *Determinatio compendiosa* est une des manifestations les plus fermes et les mieux raisonnées de la tendance qui, au début du XIVe siècle, poussait théologiens et canonistes à faire de la papauté la source du pouvoir politique tout autant que du pouvoir spirituel. Son succès fut considérable. On a pu supposer que c'est elle que visaient les opposants tels que Dante ou Jean de Paris. Elle est certainement remployée dans la *Summa* d'Agostino Trionfo, cf. Krammer, p. XXX, et il en existe une nouvelle édition, revue et augmentée (août 1342), en vue de défendre les droits du Saint-Siège contre les prétentions de Louis de Bavière. R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Schriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, Rome, 1911 et 1914, t. I, p. 3, 125-126, 243-248, et t. II, p. 520-541.

Tout porte à croire qu'il faut vraiment l'ajouter à l'héritage littéraire de Toloméo de Lucques. Mais déjà les œuvres incontestables de celui-ci suffisent à le classer parmi les théoriciens les plus résolus, et aussi les plus excessifs, du droit pontifical.

Pour la vie et les œuvres de Toloméo, on consultera les anciens bibliographes, tels que J. A. Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, édition de Hambourg, 1746, t. VI, p. 55-58, et Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, t. I, p. 541-544, mais à condition de les compléter et contrôler par les résultats de l'érudition moderne, consignés dans *Documenti di storia italiana*, t. VI, Florence, 1875, introduction par C. Minutoli, p. 5-34, et dans la préface mise par Mario Krammer en tête de son édition de la *Determinatio compendiosa de jurisdictione Imperii*, Hanovre et Leipzig, 1909, p. V-XLIII. — Monographies anciennes, mais toujours précieuses, par K. Krüger, *Des Ptolemäus Lucensis Leben und Werke*, Gœttingue, 1874, et D. König, *Tolomeo von Lucca*, Harbourg, 1878. — Notices dans *Kirchenlexicon*, t. XI, 1899, col. 1872-1874, et Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 569-572. — Les doctrines politico-théologiques sont spécialement étudiées dans J. Zeiller, *L'idée de l'État dans saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1910 (qui ne connaît pas encore la *Determinatio compendiosa*) et J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Louvain, 1926.

J. RIVIÈRE.

LUDOLPHE DE SAXE, d'abord dominicain, puis chartreux (1295-1377). — Il naquit vers 1295; à l'âge de dix-huit ans, il entra dans l'ordre des frères prêcheurs, et selon quelques auteurs y demeura 26 ans environ, ou 30 suivant le sentiment d'autres écrivains. Il s'y distingua par sa doctrine et sa piété. En 1340, il passa au noviciat des chartreux de Strasbourg, où il fit profession et demeura jusqu'en 1343, époque de son élection au priorat de la chartreuse de Coblentz. Désirant vivre dans la vie tranquille et recueillie du cloître, il se démit en 1348 et se retira à la maison de Mayence, qu'il quitta ensuite pour retourner à la chartreuse de Strasbourg, où il décéda le 10 avril 1377 (et non pas 1378), comme il est marqué dans la chronique de ce monastère. Le chapitre général de 1378 témoigna l'estime que l'ordre des chartreux faisait de Ludolphe en lui accordant le rare bénéfice d'un tricenaire particulier. Il mourut avec la réputation de sainteté.

On a de lui : 1. *Vita Domini nostri Jesus Christi ex quatuor evangeliis;* ouvrage célèbre qui a immortalisé le nom de Ludolphe. — 2. *Expositio in Psalterium Davidis*, tirée des commentaires de saint Jérôme et de saint Augustin, ainsi que de Cassiodore et de Pierre Lombard, parue d'abord à Paris, 1491, et à Spire, la même année; très souvent rééditée, en dernier lieu à Montreuil-sur-Mer, 1891. — 3. *Super III et IV Sententiarum*, ouvrage ms. in-fol., conservé à la bibliothèque de l'Université de Bâle, *B. V. 25.* Ce ms. fait présumer que Ludolphe a écrit aussi des commentaires sur les deux premiers livres des Sentences, mais on ignore si son travail existe quelque part. — 4. Ludolphe laissa des sermons et quelques traités ascétiques conservés religieusement à la chartreuse de Strasbourg, jusqu'au commencement du XVIIe siècle, et ensuite dans la maison des chartreux de Molsheim, en Alsace. Il y a à Florence, à la Bibl. Laurentienne, un ms. in-4°, de 1428, comprenant quelques sermons de Ludolphe, sur le *Magnificat*, sur les morts, sur la Conception de la T. S. Vierge, etc. Cf. Migne, *Dict. des mss.*, col. 502, n. 7. — 5. *De remediis contra tentationes spirituales novissimi temporis.* Ouvrage probablement perdu, dont il existe une traduction allemande publiée vers 1570, in-8°, dans un recueil d'opuscules de divers auteurs et traduits par A. Valasser. — 6. Dans plusieurs bibliothèques publiques, on rencontre divers traités ascétiques, en latin ou en langue vulgaire, attribués à Ludolphe, mais le plus souvent ces prétendus traités ne sont que des extraits de la *Vita Christi.* — L'opinion de plusieurs écrivains qui mettent Ludolphe au nombre des auteurs présumés de l'*Imitation de Jésus-Christ*, n'a pas de fondement sérieux. Cf. Puyol, *L'Auteur du livre de Imitatione Christi*, Paris, 1899, in-8°, p. 327 sq. — Echard, traitant de Ludolphe, dans le *Scriptores O. P.*, t. I, p. 568, signalait un opuscule latin sur la messe faite par un chartreux pour un de ses confrères, *Documenta circa missæ officium*, digne de pouvoir être attribué à Ludolphe et ajouté à la suite du t. I de la *Vita Christi* conservé dans la Bibl. Coislin. Un traité semblable intitulé : *Ludolphus Carthus. Expositio super canonem missæ*, se trouve dans un ms. du XVe siècle appartenant aujourd'hui à la chartreuse de Parkminster, dans le comté de Sussex, en Angleterre; confronté avec un autre ms. du même siècle conservé également dans les archives de cette maison, il permet de dire que les copistes ont attribué à Ludolphe, les méditations sur le canon de la messe composées par dom Jean von Braunschweig, † 1401, qui fut prieur de la maison de Strasbourg en 1381.

Ludolphe est justement célèbre par sa grande *Vie de Jésus-Christ*, qui demeure encore comme le meilleur commentaire des saints Évangiles coordonnés et fondus dans un seul récit. La vogue de cet ouvrage est immense. Avant même l'invention de l'imprimerie, il était répandu partout et fournissait aux prêtres et aux pieux fidèles une mine précieuse et surabondante d'instructions et de méditations spirituelles basées sur l'Écriture et sur les Pères.

Imprimée pour la première fois par les soins des chartreux de Strasbourg, possesseurs du texte autographe, dans l'enclos de leur monastère, en 1474, elle a été rééditée depuis dans les principales villes de l'Europe, et toujours avec succès. Une bibliographie du texte intégral depuis l'édition *princeps* jusqu'à la dernière parue à Paris, en 1880, chez Palmé, en 4 volumes, in-8°, n'en compte pas moins de quatre-vingt-huit éditions, en divers formats. Hain, *Repertorium*, n. 10 302, 10 303, marque deux éditions d'un abrégé

latin publiées avant 1500, in-fol., et Panzer, *Annales*, t. IX, p. 183, n. 229, fait mention d'une autre édition parue, après 1501, aussi in-folio. On a publié plusieurs fois le recueil de toutes les prières, par lesquelles le pieux Ludolphe termine ses chapitres, et qui sont un résumé substantiel de la doctrine et des faits contenus dans chaque chapitre, Venise, 1557, in-12, Cologne, 1578, in-16, etc. *Manuels d'oraisons et prières dévotes sur la vie de Jésus-Christ...*, Anvers, Plantin, 1580, 1588, in-16.

Il y a diverses traductions françaises de la *Vita Christi*. La première paraît être celle d'un anonyme, dont il existe deux exemplaires mss.; l'un, de 1467, est à la Bibliothèque publique de Cambrai, provenant de l'ancienne abbaye du Saint-Sépulcre, en trois tomes in-folio, n. *813-815* (alias *720*); l'autre se trouve à la Bibl. nationale, mss. français, n. *177*. Une autre traduction anonyme, également inédite, faite vers la même époque, est connue par les deux tomes qui restent encore, mss in-fol., et qui font regretter les deux autres volumes complémentaires aujourd'hui perdus. Ils proviennent de la bibliothèque de la princesse Louise de Savoie, mère de François Ier, et se trouvent aussi à la Bibl. nationale de Paris. Cf. Paulin, Paris, *Manuscrits français de la Bibl. du Roi*, n. *7017, 7018*. — A la Bibl. de l'Arsenal, à Paris, on conserve la traduction française faite au XVe siècle « par Jehan Mansel, notable clercq loy, demourant à Hesdin en Artois », 2 tomes mss. in-fol., n. *16 B. T. F.* — Guillaume Le Menand, religieux franciscain, traduisit aussi en français la *Vita Christi* de Ludolphe, et la publia plusieurs fois. Il y en a une édition in-fol., sans indication de l'année où elle fut faite; la deuxième (?) est certainement de Lyon, 1487, 2 vol., in-fol., avec gravures sur bois; la troisième est de 1488 selon les RR. PP. Quétif et Echard. Les suivantes sont de Paris, 1490; Lyon, 1493; Paris, 1503, 1521, 1530, 1536, 1544, in-fol. — Jean Langlois, seigneur du Fresnoy, conseiller au Parlement, publia une nouvelle traduction, à Paris, en 1580 et 1582, 2 t. in-fol., réimprimée (et peut-être revue) par René Benoist, à Paris, en 1599, 2 t. in-fol.

De nos jours, C. Dillet, éditeur à Paris, fit paraître d'abord, en 1864-1865, une traduction nouvelle et complète faite par dom Marie-Prosper-Augustin, en six volumes, in-8°; il s'adressa ensuite à l'ordre des chartreux et put obtenir qu'un enfant de saint Bruno se chargeât d'en faire une traduction plus soignée. Voici le titre de cette dernière version : *La grande Vie de Jésus-Christ par Ludolphe le Chartreux. Nouvelle traduction intégrale avec préface et notes par le P. dom Florent Broquin, religieux du même ordre*, Paris, 1870-1899 (ou 1900?) 7 vol. in-8°. Un extrait de cette traduction par Mgr Ricard a été publié sous ce titre : *Homélies sur les Évangiles de tous les dimanches de l'année liturgique*, Paris, C. Dillet, 1885, et 1888, in-8°. Il y a un vieil abrégé de la grande Vie vu et corrigé « par Maistre Jehan Petri, gardien du couvent des Minimes de Paris », Paris, Jehan Treperel, 1507, petit in-4°, Rouen, 1509, in-4°. L'abrégé fait par la comtesse Costa de Beauregard parut en 1848, à Paris, 2 vol. in-12, et a été réimprimé plusieurs fois, 1860, 1870, 1873, 1881, 1896 (?), etc. Traduction italienne, Bologne, 1867, 2 vol., in-16. En 1870, Lecoy de la Marche publia une *Vie de Jésus-Christ composée au XVe siècle d'après Ludolphe le Chartreux*, in-4°. C'est probablement un abrégé de la traduction française de Jean Mansel avec des additions tirées des anciennes légendes sur Jérusalem, Juda, Pilate, etc.

U. G. Siber, *De illustribus Alemannis, præsertim Magdeburcis*, Leipzig, 1710, in-4°; Trithemius; Arnoldus Bostius, *De Viris illustr. S. Cartus. Ord.*, Cologne, 1609, c. XI, p. 19-21; Theodorus Petrejus, *Bibliotheca cartusiana*, p. 233, 234; dom Le Couteulx, *Annales Ord. Cart.*, t. V; dom Le Vasseur, *Ephemerides Ord. Cart.*, t. I, p. 445; Altamura, *Biblioth. dominicana*; Quétif et Échard, *Scriptores Ord. Præd.*

S. AUTORE.

LUDOVIC COLINI, naquit le 31 mars 1830 à Castelplanio, bourg du diocèse de Iesi. Le 18 août 1845, il revêtit l'habit franciscain dans l'église de la Portioncule à Assise. D'abord lecteur jubilaire de la province séraphique, il devint ensuite le théologien privé de Mgr Bernardino Trionfetti, O. M., lors de l'élection de ce dernier au siège de Terracina et Sezze, en 1862. En cette qualité, il assista au concile œcuménique du Vatican où sa science théologique et son éloquence furent remarquées. Il mourut le 19 décembre 1874, au couvent de l'Ara Cœli de Rome, où le Rme P. Bernardin de Portugruaro, ministre général de l'ordre des frères mineurs, l'avait appelé.

Dans l'histoire du mouvement théologique en Italie, le P. Ludovic de Castelplanio occupe une place remarquable. Il écrivit d'abord un opuscule sur le *Syllabus : Exposizione del Sillabo*, Velletri, 1865. Lors de la convocation du concile du Vatican, il publia un second ouvrage, *Il concilio ecumenico Vaticano al cospetto dell' odierna societa*, Naples, 1869. L'épiscopat et la presse catholique firent un excellent accueil à cette étude; la *Civiltà cattolica*, Rome, 1869, sér. VII, t. VIII, p. 349, déclara même que « le chapitre sur le catholicisme libéral était un écrit de maître ». En 1870, le P. Ludovic réédita ce livre à Turin, cf. *Civiltà cattolica*, Rome, 1870, sér. VII, t. XI, p. 181-189, et publia les pages consacrées à l'examen du catholicisme libéral séparément sous le titre suivant : *Il concilio ecumenico Vaticano ed i cattolici liberali*, Turin, 1870. A cette occasion, la *Civiltà cattolica*, Rome, 1869, sér. VII, t. IX, p. 607, écrivait : « Nous ne connaissons point de livres qui en si peu de pages aient tant et si bien parlé du catholicisme libéral. Nous voudrions qu'il fût lu tout entier des catholiques libéraux d'Italie et qu'on le traduisît en français, en allemand et en anglais. Nous y observons la doctrine du théologien, le raisonnement du philosophe, la grâce et l'élégance du littérateur, le zèle et la charité du religieux. »

Vers le même temps, le P. Ludovic édita un opuscule remarquable, *De controversia infallibilitatis*, Naples, 1870. A la suite de saint Bonaventure surtout, il y exposait avec concision et sûreté la doctrine de l'Église sur l'infaillibilité pontificale. Cf. *Civiltà cattolica*, Rome, 1870, sér. VII, t. X, p. 724-729. Ce fut après ces écrits que, sur les désirs du Rme P. Bernardin de Portogruaro, le P. Ludovic commença la rédaction de son grand ouvrage, *Maria nel consiglio dell' Eterno, ovvero la Vergine predestinata alla missione medesima con Gesù Cristo*, 4 vol., Naples, 1872, 1873; 2e édit., Naples, 1904. Le premier volume achevé, l'œuvre faillit être interrompue; pendant deux ans, en effet, l'auteur fut aux prises avec la mort, mais sauvé par une intervention singulière de la sainte Vierge, il put réaliser son vaste plan. Cet écrit, par sa solidité dogmatique, sa forte unité de conception, ses vues admirables sur le rôle de la sainte Vierge dans l'œuvre de la Rédemption et dans l'Église, le lyrisme mystique qui l'inspire, est un des plus beaux ouvrages de théologie mariale qui ait jamais été écrit. Avec Duns Scot et l'École franciscaine contemporaine, cf. P. Marie Bonaventure, O. M., *L'Eucharistie et le mystère du Christ*, Paris, 1897, le P. Ludovic soutient que le Christ et la Vierge ont été prédestinés avant toute créature, indépendamment du péché d'Adam. Cet ouvrage a toujours joui d'une grande estime en Italie. Cf. *Civiltà cattolica*-Florence, 1873, sér. VIII, t. X, p. 704-708. Le dernier ouvrage du P. Ludovic est consacré à S. Bonaventure, *Seraphicus doctor Bonaventura in œcumenicis catholicæ ecclesiæ conciliis cum Patribus dogmata defi-

niens, Rome, 1874. Après avoir exposé brièvement l'influence de la doctrine bonaventurienne dans les divers conciles œcuméniques, l'auteur établit longuement l'harmonieux accord de la théologie du Docteur séraphique avec les constitutions dogmatiques du concile du Vatican.

Archives du couvent de Sainte-Marie-des-Anges, Assise; Constantino da Valcamonica, O. M., *L'ordine serafico nel concilio Vaticano*, Venise, 1872, p. 32, 43; Basilio da Greccio, O. M., *Orazione funebre letta nella chiesa del collegio di S. Antonio, il 12 ottobre 1889, celebrandosi il generale capitolo*, Quaracchi, 1890, p. 8, 9.

E. Longpré.

LUESKEN Jean, jésuite allemand, né à Paderborn, en 1645, enseigna d'abord la philosophie, puis se livra aux travaux du ministère et excella dans la controverse. Sur la maxime mise en cours par les protestants : *Cujus est regio, illius est religio*, il a laissé un solide ouvrage : *Verum veri Evangelii ministerium*, Hildesheim, s. d., Cologne (1707). Il mourut à Paderborn en 1708.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 174; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 711.

P. Bernard.

LUGO (François de), jésuite espagnol, frère du cardinal Jean de Lugo, né à Madrid en 1580, admis au noviciat de Salamanque en 1600, fut longtemps professeur de philosophie et de théologie en Espagne et au Mexique, puis théologien du général de la Compagnie de Jésus à Rome. Il mourut à Valladolid en 1652. Théologien de grand mérite, il a publié d'intéressants ouvrages, parmi lesquels il faut signaler : *De principiis moralibus actuum humanorum*, Elvire, 1642; *Theologia scolastica de Deo, de Trinitate, de Angelis*, Lyon, 1647, in-fol.; *De septem Ecclesiæ sacramentis*, in-4o, Venise, 1652.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 175 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 911.

P. Bernard.

LUGO (Jean de), l'un des maîtres de la théologie scolastique moderne, né à Madrid, le 25 novembre 1583, entré dans la Compagnie de Jésus en 1603. Après avoir enseigné pendant dix ans la philosophie et la théologie à Valladolid, l'éclat de son talent le fit appeler à Rome où pendant vingt ans il occupa la chaire de théologie au Collège romain, avec une si grande célébrité que des copies de son cours étaient demandées au loin comme une rare faveur par de savants théologiens. Le pape Urbain VIII, qui aimait à consulter les ouvrages du P. Jean de Lugo, le tenait en si haute estime que, sans avoir laissé en rien pressentir ses intentions, il le nomma cardinal le 14 décembre 1643. Il fallut un ordre formel pour l'obliger à accepter une dignité si contraire aux tendances les plus profondes et les plus chères de son humilité. Rien ne fut changé à son genre de vie; même simplicité, même affabilité. De ses modestes revenus, il ne retenait pour lui que le strict nécessaire; tout le reste était pour les pauvres, à qui chaque jour il distribuait des vivres, de l'argent, des remèdes, entre autres du quinquina dont les propriétés médicales venaient d'être découvertes et que le peuple appela longtemps « poudre de Lugo ». Son plus vif regret fut de renoncer alors à l'enseignement de la théologie. Il continua toutefois la publication de ses ouvrages qui s'étendent à toutes les questions de la morale et de la dogmatique, dans l'ordre classique des matières.

La première édition complète des œuvres du cardinal de Lugo : *Opera omnia*, Lyon, 1652, 7 vol., in-fol., est assez défectueuse. Une nouvelle édition, très correcte et très soignée, parut à Venise, en 1718, reproduite en 1751, 7 vol., in-fol. Cette édition comprend : t. I et II, *Disputationes de jure et justitia*, œuvre remarquable entre toutes; t. III, *Disputationes scholasticæ et morales de virtute fidei divinæ;* t. IV, *Disputationes scholasticæ de incarnatione*; t. V, *Disputationes scholasticæ et morales de sacramentis in genere; de venerabili eucharistiæ sacramento et de sacrosancto missæ sacrificio;* t. VI, *Disputationes scholasticæ et morales de virtute et sacramento pænitentiæ; item de suffragiis et indulgentiis*; t. VII, *Responsa moralia*. L'édition de Paris, 1868, suit, pour les mêmes matières, un ordre différent. — Il fallut un ordre exprès des supérieurs pour déterminer ce savant homme à publier ses premiers traités et ce furent les instances du cardinal Pallavicini, son plus brillant et son plus cher disciple, qui seules le décidèrent à livrer à l'impression ses *Responsa moralia*. Plusieurs ouvrages inédits sur l'âme, la philosophie, la logique, la Trinité, la vision intuitive, sont dispersés aujourd'hui dans les bibliothèques de Madrid, de Salamanque, de Carlsruhe, de Malines, etc.

Toutes ces œuvres n'ont rien d'une compilation qui ressasse, dans un ordre nouveau, des choses déjà dites : elles portent la marque très personnelle d'un génie indépendant et original, mais prudent et profond. Les opinions des divers auteurs sont sommairement relatées : Lugo s'attache surtout à dégager le fond de sa pensée, à présenter le fruit de ses propres méditations. Un autre caractère de son enseignement vivant et pratique est l'étroite union de la théologie morale et de la théologie dogmatique, celle-ci servant de base à celle-là. Pour l'une comme pour l'autre, la même simplicité géniale dans la méthode qui va droit aux principes d'où sortiront ensuite, comme d'elles-mêmes, les applications. Il est intéressant de lire à ce sujet les dernières lignes de la préface de son *De justitia et jure*.

La lumineuse pénétration de sa pensée n'est pas toujours exempte d'un excès de finesse et de subtilité. Esprit hardi dans sa prudence, comme tous les esprits équilibrés et puissants, il n'a pas craint de s'engager, en terrain libre, dans des voies nouvelles. Il a son système à lui sur l'objet formel de la foi, sur l'union hypostatique, sur le mystère eucharistique, et ces théories, toujours étudiées et discutées, ont résisté au temps. Le fond même de sa doctrine n'en est pas moins d'une solidité à toute épreuve : parmi les théologiens du XVIe et du XVIIe siècle, Lugo tient une place hors de pair, à côté, sinon au-dessus de Suarez. « Après saint Thomas, a écrit saint Alphonse de Liguori, il n'y a rien d'exagéré à le mettre au premier rang parmi tous les autres théologiens, tant les raisons personnelles et neuves qu'il apporte à la solution des questions vont à la racine de la difficulté et ne se laissent point aisément réfuter. » *Theol. moralis*, l. III, n. 552. Ce grand théologien mourut à Rome, le 20 août 1660, à l'âge de soixante-dix-sept ans; il demanda la faveur d'être enseveli aux pieds de saint Ignace.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 175-181; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 911-915; Andrade, *Varones illustres*, t. V, p. 221-244.

P. Bernard.

LULLE Raymond (Le bienheureux), fécond écrivain surnommé le *Docteur illuminé* (1235 ?-1316).

I Vie. — II Écrits (col. 1088). — III Doctrines (col. 1112). — IV Le souvenir de Raymond Lulle (col. 1134).

I. Vie. — La vie de Raymond Lulle est connue principalement par la *Vida coetania* dont le texte catalan conservé au British Museum, ms. *add. 16 432*, fo 25, a été édité par M. Salvador Bové dans le *Boletin de la Real academia de buenas Letras de Barcelona*, Barcelone, 1915, t. XV, p. 89-101 et reproduit dans le *Boleti de la Societat Arqueologica Luliana* (*B.A.L.*), Palma, 1915, t. XV, p. 349-357. Le texte latin, légèrement divergent, et dont une édition critique fait défaut, se trouve dans les *Acta Sanctorum*, juin, t. V, Anvers, 1709, p. 660-668, sous le titre suivant : *Vita ab anonymo coævo scripta, ipso Beato adhuc superstite;* il se trouve aussi dans

e *Vat. lat. 10 275*, f° 27, le ms. *lat. 15 450* de la Bibliothèque nationale de Paris et le cod. *lat. 10 561*, f° 1 de la Bibliothèque d'État de Munich. Yves Salzinger réimprima cette *Vie* au premier volume de sa grande édition lullienne, *Raymundi Lulli opera*, 8 vol. Mayence, 1721-1742. Le document s'arrête à l'année 1311, cinq ans environ avant la mort de Raymond Lulle. Sa haute ancienneté, solidement établie par le P. Custurer, S. J., dans une lettre au P. Sollier, *Acta Sanct.*, p. 640-643, a été généralement acceptée des critiques. Récemment toutefois, le P. Michel Bihl, O. F. M., a cru devoir affirmer « qu'il n'est pas permis de conclure que la *Vie* écrite par l'anonyme soit une vie contemporaine du B. Lulle ». *Le B. Raymond Lulle, Études bibliographiques*, dans *Études fransciscaines*, 1906, t. XV, p. 343; mais ses doutes ont été définitivement résolus par le P. Keicher, O. F. M., *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie* dans *Beiträge zur Gesch. der Phil. des M.-A.*, t. VII, fasc. 4-5, Munster, 1909, p. 8-12. Le texte latin de la *vie* se trouve, en effet, dans le ms. *lat. 15 450* de la Bibliothèque nationale de Paris, légué à la Sorbonne en 1336, par le célèbre disciple de Raymond Lulle, Thomas le Myésier, chanoine d'Arras. Le récit remonte très probablement à 1311. J. Rubió y Balaguer, *Ramon Lull*, dans l'*Enciclopedia universal*, Barcelone, 1924, t. XLIX, p. 551. Plusieurs écrivains, J. Rubió, Custurer, croient que le texte latin représente le document primitif; d'autres au contraire, parmi lesquels le P. Ant. Pasqual, O. C., dans son monumental ouvrage, *Vindiciæ Lullianæ*, 4 vol., Avignon, 1778, t. I, p. 4, le considèrent comme une version de l'original catalan. Ce dernier sentiment nous paraît plus vraisemblable. Le récit de la *Vida* est corroboré par les miniatures du ms. *S. Pierre, 92*, XIVe siècle, de la Bibliothèque de Karlsruhe, signalé d'abord par W. Branbach, *Des Raimundus Lullus Leben und Werke, in Bildern des XIV Jahrhunderts*, Karslruhe, 1893, puis étudié récemment par J. Rubió, *El Breviculum i les miniatures de la vida d'En Ramon Lull de la biblioteca de Karlsruhe* dans *Butlletí de la biblioteca de Catalunya*, Barcelone, 1916, t. III, p. 73-88. Des douze miniatures, sept illustrent des épisodes de la vie de Raymond Lulle, tels qu'ils sont racontés dans la *Vida*.

Presqu'à l'égal de la *Vie*, les écrits de Raymond Lulle renferment de nombreux éléments biographiques. Leurs *explicit*, surtout depuis 1285, permettent de retracer en partie son itinéraire; malheureusement les dates différentes qu'ils portent dans les mss. laissent souvent planer de graves incertitudes. Les œuvres purement littéraires et mystiques, les poésies du célèbre Majorquain contiennent aussi un grand nombre de données qui illustrent particulièrement la physionomie morale de Raymond Lulle, car Blanquerna et l'Ami, les deux grands personnages qui apparaissent dans ces écrits, ne sont que des personnifications de Raymond Lulle lui-même. A. Rubió y Lluch, *En Ramon Lull. Sumari d'unes lliçons en els Estudis Universitaris Catalans*, extrait des *Estudis Universitaris Catalans*, Barcelone, 1911. M. Llorenc Riber a spécialement utilisé cette dernière sorte de renseignements dans son ouvrage récent, *Vida i actes del Reverent mestre i benaventurat màrtir Ramon Lull*, Palma, 1916.

Les sources postérieures ne méritent qu'une mention rapide, car elles ne sont que des paraphrases parfois enjolivées de la *Vie* primitive. La plus ancienne est l'*Epistola in vitam Raimundi Lulli, eremitæ*, de Charles de Bouvelles, écrite à Amiens en 1511 et dont une réédition se trouve dans les *Acta Sanct.*, p. 668-673. Après elle, il faut également mentionner l'*Encomium divi Raymundi Lulli, doctoris illuminati et martyris* d'un Majorquain, Nicolas de Pax, publié d'abord à Alcala en 1519. *Ibid.*, p. 674-678.

A l'aide de ces documents ont été composées plusieurs biographies de valeur très inégale. Cf. Custurer, *Disertaciones historicas del B. Raymundo Lulio, con un apendiz de su vida*, Mallorca, 1700, J. Rubió, *Ramon Lull*, p. 551. Les meilleures sont dues à J. B. Sollier, S. J., *Acta Sanct.*, p. 644-649 et à Pasqual, *Vindiciæ Lullianæ*, t. I, p. 1-139. Ces dernières ont inspiré directement toute la littérature contemporaine. On peut voir la liste complète de ces divers travaux dans les études modernes qui doivent être consultées de préférence dans les questions biographiques et littétaires relatives à Raymond Lulle : Menendez y Pelayo, *História de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1880, t. I, p. 513-539, Hauréau-Littré, *Raymond Lulle*, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XXIX, Paris, 1885, p. 1-386 (la *Vie* seulement, p. 1-67, est d'Hauréau; elle est écrite dans un esprit de dénigrement systématique); P. Golubovich, O. F. M., *B. Raimondo Lullo*, dans *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, Quaracchi, 1906, t. I, p. 361-392; Keicher, *op. cit.*; J. H. Probst, *Caractère et origine des idées du B. Raymond Lulle*, Toulouse, 1912.

Raymond Lulle naquit à Palma (Baléares), selon les uns en 1232, le 25 janvier, selon les autres en 1235. Ce dernier sentiment paraît plus fondé. Sollier, *Acta Sanct.*, p. 644; S. Zwemer, *Raymundus Lullus, der erste Mohammedanermissionar*, Wiesbaden, s. d., (traduit de l'édition anglaise, Londres, 1902), p. 14. Il est sûr, en effet, que Raymond Lulle s'est converti à l'âge de trente ans accomplis, *Liber Contemplationis*, l. II, c. LXX, *Obres originals del illuminat mestre Ramon Lull*, 11 vol., Palma, 1906-1917, t. III, p. 65, et qu'à la veille du concile de Vienne, oct. 1311, il travaillait depuis quarante-cinq ans à la réalisation de ses projets, ainsi qu'il le déclare lui-même dans son opuscule, *Disputatio clerici et Raymundi phantastici*. Golubovich, *op. cit.*, p. 388. Ces données ne seraient pas aussi rigousement exactes, si l'on acceptait la première date. Le nom primitif de sa famille n'était pas Lull, mais Amat; le nom de Lulle est un sobriquet qui apparaît pour la première fois dans l'acte de mariage de Pierre Amat, nov. 1131, et s'est conservé dans la branche de famille d'où est né l'illustre majorquain. J. Miret y Sans, *Boletin de la real Academia de buenas letras de Barcelona*, 1916, t. XVI, p. 305-307. Son père, Ramon Lulle, appartenait à la noblesse catalane, ainsi que sa mère, Isabelle d'Erill, et avait à Barcelone dans la paroisse de Santa Maria del Mar des propriétés considérables. J. Miret y Sans, *Ibid.*, t. V, p. 525-535. Il avait suivi le roi d'Aragon et du Languedoc, Jaime Ier le Conquérant, dans son expédition à Majorque; après que la ville, appelée plus tard Palma, eut été enlevée d'assaut, le 31 déc. 1229, il avait reçu en partage de nombreux domaines aux environs de Palma, de Pollensa et de Manacor. C'est là que Raymond Lulle naquit.

Ainsi qu'il résulte des premiers chapitres du *Blanquerna* et du *Doctrina pueril*, son père, « beau et noble de cœur, si entendu dans les lettres et les sciences qu'il comprenait suffisamment la sainte Écriture », sa mère, « la sainte, patiente et humble dame d'Aloma », lui donnèrent une éducation morale et physique très soignée. Lulle toutefois ne répondit pas entièrement à ces soins, s'il faut accepter l'humble aveu qu'il en fait dans son *Liber Contemplationis*, appelé justement par Pasqual, son livre des confessions : *Obres*, t. IV. p. 41. Vers l'âge de 14 ans, après avoir étudié les arts libéraux, il entra comme page à la cour du roi Jaime Ier et suivit le monarque dans ses voyages en Aragon et en Catalogne. Les lettres et la poésie des troubadours étaient en honneur au palais, mais le souverain lui-même donnait l'exemple d'une vie désordonnée. R. Lulle fut bientôt séduit par les plaisirs où se laissait entraîner la jeunesse noble. Comme il le déclare dans son poème le *Descornort*, R. d'Alòs, *Ramon Llull, Poesies*, Barcelone, 1925, p. 74, « il oublia Dieu et suivit les voies de la chair ». En 1256, il devint sénéchal de l'infant Jaime Ier que son père, Jaime Ier le Conquérant, avait proclamé roi de Majorque, *Vida*, éd. du *B. A. L.*, p. 349. La même année, le 16 juin, Lulle est sûrement à Barcelone. Son père étant mort, il cède à son frère, Arnaud Lulle, des biens et des droits qu'il avait dans la paroisse de Santa Maria del Mar. L'acte officiel, portant le sigle autographe de Raymond Lulle, a été retrouvé et publié par Miret y Sans, *Noves biografiques d'en R. Lull*, *Boletin de la Real Academia de Barcelona*, t. XV, p. 103. A a même date, il épousa Dona Blanca Picany, qui, le 23 sept. 1257, le constituait procu-

rateur de ses biens à Barcelone. G. Rosselló, *Obras rimadas de R. Lull*, Palma 1859, p. 33. Il en eut deux enfants, Dominique et Madeleine qui épousa Pierre de Sentmenat. Malgré cette union et ses hautes fonctions à la cour, R. Lulle négligeant son devoir, *Lib. cont.*, c. cxiv, *Obres*, t. iv, p. 75, se laissait toujours aller aux entraînements d'une vie mondaine. « Rien, dit-il lui-même, *Liber Cont.*, l. II, c. xxxvii, *Opera*, éd. Mayence, t. ix, p. 79; *Obres*, t. ii, p. 185, ne put m'induire à être un homme de bien, ni les secours des anges, ni les Écritures des prophètes, ni les exhortations des religieux; au contraire, malgré l'aide des anges et les prédications des religieux, je fus le pire des hommes et le plus grand pécheur de toute la ville et des environs. » Comme les troubadours d'alors, il courtisait les dames et leur dédiait des poésies d'amour. *Liber Cont.*, l. III, c. civ, *Opera*, t. ix, p. 231. Les biographes postérieurs, Charles de Bouvelles, *op. cit.*, p. 669, Nicolas de Pax, *op. cit.*, p. 675, racontent même qu'il aurait poursuivi une génoise, Léonora (selon d'autres, Ambrosia) de Castello jusque dans l'église cathédrale de Sainte-Eulalie, y pénétrant même à cheval, et que la dame n'aurait pu l'éloigner qu'en lui découvrant son sein dévoré par un cancer. Ce récit est encore aujourd'hui accepté par plusieurs historiens, Menéndez y Pelayo, *Historia*, t. i, p. 514, M. André, *Le B. Raymond Lulle*, Paris, 1900, p. 19-23. Mais la critique moderne le rejette à juste titre comme une légende dont le point de départ est une anecdote analogue racontée par Raymond Lulle dans son ouvrage, *Felix de les maravalles del mon*, éd. Rosselló, Palma, 1903, t. ii, p. 120-121. M. Obrador, préface du *Felix, éd. cit.*, p. xl; Probst, *op. cit*, p. 4, 21; A. Salcedo Ruiz, *La literatura española*, Madrid, 1915, t. i, p. 301; M. Bihl, *art. cit.*, p. 329; R. d'Alòs, *Poesies*, p. 158.

Malgré ces écarts, la grâce attendait Raymond Lulle. Un soir, étant au lit, mais tout occupé à composer une chanson d'amour, le Christ en croix lui apparut soudain. *Vida*, p. 349. Lulle toutefois, bien que terrifié, ne tint pas compte de l'apparition qui se répéta quatre fois encore dans les mêmes circonstances. *Vida* p. 350. La cinquième fois, il comprit que le Crucifié l'invitait « à se donner totalement à sa servitude ». L'épisode du crucifix de Saint-Damien, appelant François d'Assise, se renouvelait dans l'histoire spirituelle du xiiie siècle. R. Lulle garda en traits de feu le souvenir de ces hautes manifestations. « Il plut à Jésus-Christ, chante-t-il dans le *Descornort*, R. d'Alòs, *Poesies*, p. 74, dans sa très grande pitié de se présenter à moi cinq fois crucifié. » Cf. *Liber Cont.*, l. II, c. lv, *Opera*, t. ix, p. 122. Le fait dut avoir lieu aux environs de juillet 1265.

Ainsi décidé à suivre le Christ, R. Lulle se mit à élaborer les projets à la réalisation desquels il devait consacrer sa vie. « Déjà tout brûlant d'une grande ardeur d'amour pour la croix, il crut qu'il ne pouvait faire acte plus agréable que d'amener les infidèles et les incrédules à la vérité de la sainte foi catholique et, pour ce motif, d'exposer sa personne au péril de la mort ». Pour atteindre cet idéal, il se proposa trois choses : rechercher le martyre pour l'amour du Christ, rédiger des écrits où la foi serait exposée aux infidèles, particulièrement aux Arabes, faire construire des collèges où les missionnaires apprendraient les langues des infidèles, surtout l'arabe et le tartare, et s'entraîneraient aux souffrances de la vie apostolique et du martyre. *Vida*, p. 350. Ces résolutions s'harmonisaient bien avec les préoccupations d'alors. A cette époque, en effet, Jaime Ier le Conquérant faisait de grands efforts pour convertir les Juifs de Valence et assistait lui-même à Barcelone, en 1263 et 1265, à des controverses publiques entre Fra Pau Cristia, O. P. et les rabbins Moseh ben Najman et Rabi ben Astruch. Trois mois durant, R. Lulle médita ces projets, tout en retenant ses fonctions de sénéchal; ainsi qu'il est possible de le saisir par les confidences à peine voilées du *Liber Cont.*, l. V, c. ccclviii, *Opera*, t. ix, p. 550-554, il s'appliquait à discipliner les puissances de son être et à les enflammer dans des dialogues prolongés avec Dieu. Sur ce, écrit la *Vida* p. 350, « vint la fête de ce glorieux séraphin messire saint François et le dit Révérend Maître ayant entendu le sermon d'un évêque qui racontait comment le glorieux monseigneur saint François, après avoir laissé toutes les choses de ce monde, s'était donné entièrement au service de la croix, fut touché jusqu'aux entrailles et décida de vendre ses propriétés et de suivre son exemple ». R. Lulle exécuta aussitôt, en partie du moins, ce pieux dessein; le jour même, il reçut des mains de l'évêque l'habit d'ermite, *existente domina pro qua cantilenam facere volebat*, ajoutent les annotations du ms. de Karlsruhe. J. Rubió, *El breviculum*, p. 84. Une fois de plus s'affirmait la parenté spirituelle de François d'Assise et de R. Lulle. M. André, *op. cit.*, p. 32, 35; P. André de Palma, O. M. C., *El beat R. Lull, martre del Terc Ordre Francisca*, dans *Estudios Franciscanos*, Barcelone, 1922, t. xxviii, p. 114-119.

Cet acte généreux accompli, Lulle partit ensuite en pèlerin pour Notre-Dame de Montserrat (d'aucuns, avec M. Riber, disent Notre-Dame de Rocamadour), Saint-Jacques de Compostelle et les autres terres sanctifiées de l'Espagne. Après ce pèlerinage (d'après les annotations de la *Vie* illustrée du ms. de Karlsruhe, il aurait eu lieu avant la fête de saint François et la conversion totale de Lulle, cf. J. Rubió, *El breviculum*, p. 83), l'ermite résolut de se rendre à Paris pour étudier la grammaire et les sciences, mais ses amis et surtout saint Raymond de Peñafort, O. P., l'en dissuadèrent, *Vida*, p. 350. Suivant ce conseil, il commença chez lui l'étude du latin dont il possédait déjà les éléments, *Vida*, p. 350, et plus encore de l'arabe. En effet, bien que la langue maure fût parlée par la plus grande partie de la population majorquaine, R. Lulle l'ignorait complètement. Au jugement d'Asin y Palacios, de Ribera et de Probst, *op. cit.*, p. 23, le fait est inadmissible, mais à notre avis les invraisemblances et les considérations générales qu'ils invoquent, ne prouvent rien à l'encontre des documents. La *Vida*, p. 350, la *Vie* illustrée du ms. de Karlsruhe, J. Rubió, *El breviculum*, p. 83, les prières de R. Lulle qui dans son premier écrit demande à Dieu l'intelligence de l'arabe, *Liber Cont.*, l. III, c. ccv, *Op.*, t. ix, p. 268, tout nous assure qu'à l'époque de sa conversion « il ne savait pas la langue maure ». Pour l'acquérir, il se mit à l'école d'un esclave sarrasin qui faillit l'assassiner, *Vida*, p. 351. Quelles furent alors ses études philosophiques et théologiques, rien ne nous l'apprend et ce silence de la *Vie* est énigmatique. J. Rubió, *R. Lull*, p. 552. Ce qu'il est possible d'assurer, c'est qu'il lut alors un ouvrage, jusqu'ici non identifié, le *Liber petitionum et quæstionum*, mais qui paraît être, d'après les indications de Lulle et l'examen du contenu, le *Lib. quæst. veteris et novi Testamenti*, *P. L.*, t. xxxv, col. 2214, attribué alors à Saint Augustin; il reconnaît y avoir puisé les « vraies preuves, les significations profondes et les raisons manifestes » qu'il devait développer plus tard dans ses livres apologétiques. *Liber Cont.*, l. II, c. lxxvii, n. 3, *Op.*, t. ix, p. 168, *Obres*, t. iii, p. 28. Il a aussi pris contact avec saint Anselme et Richard de Saint-Victor dont il se réclame dans un de ses premiers ouvrages,

le *Liber mirandarum demonstrationum*, l. I, c. XIV, *Op.*, t. II, p. 7, et avec Aristote dont il cite et résume les principaux écrits, *Doctrina pueril*, c. LXXV, p. 197-199. Des analogies frappantes permettent encore de croire qu'il a étudié le *De divisione philosophiæ* de Gundisalvi. La dialectique du *Liber de Gentili et tribus sapientibus*, *Op.*, t. II, ses exposés célèbres de la théologie musulmane, Golubovich, *op. cit.*, p. 376, supposent aussi une longue et pénétrante initiation aux grands courants de la pensée islamique.

Ces divers travaux de préparation scientifique durèrent neuf ans. Après cette période, Lulle se retira au mont Randa, situé près de sa demeure, pour se livrer plus complètement à la contemplation. *Vida*, p. 351. « Le huitième jour de sa retraite (1274), il lui vint une certaine illumination divine qui lui montra, en un seul moment, la méthode qu'il devait adopter dans ses livres contre les infidèles. » Sur la nature de « cette grande illustration », *Vida*, p. 351, dont R. Lulle parle maintes fois, Pasqual, *op. cit.*, t. I, p. 68, et qui lui a valu le titre de *Doctor illuminatus*, les documents contemporains ne donnent pas d'explications, mais il est probable, comme l'entend Pasqual, *op. cit.*, t. I, p. 61-72, t. IV, p. 286-306, que cette lumière, achevant le long travail de préparation de R. Lulle, lui découvrit avec ampleur ce qui devait être le principe de son système, à savoir l'idée de la primauté absolue des attributs divins ou dignités et de leurs relations entre eux et le monde dont ils sont l'exemplaire infini : *Videtur ipsi datum lumen ut divinas perfectiones agnosceret quoad aliquas proprietates et habitudines quas habent ad invicem secundum omnes modos quibus ad invicem possint comparari... Eodem lumine, cognovit totum esse creaturæ nihil aliud esse quam imitationem Dei.* — Après cette faveur, Lulle descendit du mont Randa et se rendit au couvent cistercien de Santa Maria de la Reyal; il y composa sur le champ son *Ars magna*, puis, l'œuvre achevée, il retourna à Randa et sur l'endroit où il avait reçu « la grande illumination » fit construire un ermitage où il demeura quatre mois, *Vida*, p. 351., se livrant à la contemplation. Pasqual, *op. cit.*, t. I, p. 95-113. Se remettant ensuite au travail, R. Lulle rédigea, entre 1274 et 1276, plusieurs ouvrages considérables. Il était tellement absorbé qu'il devint nécessaire de donner à son épouse, Dona Blanca Picany, un curateur, Pierre Galceran, pour administrer les biens qui lui restaient. L'acte fut fait le 13 mars 1275. A. Rubió y Lluch, *Documents per l'historia de la cultura catalana mig-eval*, Barcelone, 1908, t. I, p. 3-4. Il est sûr que Lulle, attaché alors à son épouse et à son fils, *Liber Cont.*, l. II, c. XCI, et l. III, c. CXXXVIII, *Op.*, t. IX, p. 200, 317, ne demeura pas insensible dans la situation pénible où l'appel divin le mettait.

L'activité scientifique du converti fut bientôt connue du roi de Majorque, Jaime Ier, qui tenait souvent sa cour à Montpellier. Le souverain manda R. Lulle et fit examiner ses ouvrages, particulièrement son *Liber contemplationis*, par un frère mineur, maître en théologie, *Vida*, p. 351, peut-être Bertrand Béranger, lecteur au studium de cette ville. Wadding, *Annales Ord. Min.*, an. 1287, n. 14; Pasqual, *op. cit.*, t. I, p. 113; Lorenc Riber, *Ramon Lull en Montpeller y en la Sorbona* dans *La Revista Quincenal*, Barcelone, 1917, t. I, p. 310-339. L'examen fut favorable. Durant ce séjour à Montpellier, Lulle composa l'*Ars demonstrativa* et le lut publiquement. Ce fait suggère l'idée qu'il reçut à la suite de cet examen, le grade de maître que tous les documents lui donnent. S. Bové, *R. Llull y la llengua llatina*, dans *Boletin de la Real Academia de Barcelona*, t. XV, p. 70-72. A cette occasion, il obtint du roi la fondation d'un collège de langues à Miramar où, sous sa direction, treize frères mineurs se préparaient, surtout par l'étude de l'arabe, à l'évangélisation des infidèles. *Vida*, p. 352; André de Palma, *El B. Ramon Lull*, p. 120-129. Le collège de la Sainte-Trinité de Miramar, dont Lulle se proclama toujours le fondateur, *Blanquerna*, c. LXVI, *Obres*, t. IX, p. 230, surtout dans le *Cant de Ramon*, R. d'Alòs, *Poesies*, p. 30, fut approuvé par une bulle de Jean XXI, donnée à Viterbe, le 17 octobre 1276. A. Rubió, *Documents*, t. I, p. 4-5; Mgr Maura, évêque d'Orihuela, *Lo Beat R. Lull, fundador del primer colegi de llenguas orientales*, dans *Rivista Lulliana*, Barcelone 1902, t. II, p. 260-266.

Après ce premier voyage en France, Lulle retourna à Majorque. Ce qu'il fit ensuite n'est pas facile à déterminer, car pour toute la période 1276-1286, la *Vie* ne fournit aucun renseignement. A la suite de Pasqual, *op. cit.*, t. I, p. 128-142, la plupart des historiens modernes, M. André, *op. cit.*, p. 86-102, J. Avinyo, *El terciari Francesca, B. Ramon Lull*, éd. du *B. A. L.*, Palma, 1906-1907, t. XI, 371-383, J. Borras, *Espiritu del B. Ramon Lull*, dans *B. A. L.*, Palma, 1909, t. XII, p. 339-341, S. Galmès, dans la préface du *Blanquerna*, *Obres*, t. IX, p. XVI, appuyés sur divers passages du *Blanquerna* et du *Felix de les maravelles*, croient que vers cette époque, de 1277 à 1282, R. Lulle a fait le tour du monde alors connu, visitant successivement Rome, l'Allemagne, où il aurait été accueilli avec bienveillance par Rodolphe Ier de Habsbourg, l'Europe septentrionale, l'Orient jusqu'aux Indes, l'Égypte, le Magreb, d'où selon quelques auteurs, Avinyo, *op. cit.*, p. 382, il se serait embarqué pour l'Angleterre. D'autres écrivains, au contraire, passent sous silence cette grande odyssée, Sollier, *Acta Sanct.*, p. 645, Bihl, *art. cit.*, p. 331; ils sont d'avis que, durant cette période, R. Lulle demeura généralement à Miramar à la direction de son collège de langues orientales. Keicher, *op. cit.*, p. 24, A. Rubió, *Lliçons*, p. 7, J. Rubió, *Ramon Lull*, p. 553. Il est difficile de résoudre le problème, car le *Blanquerna*, auquel l'opinion affirmative fait appel, est un roman où à côté de données sûrement biographiques se mêlent les plans et les rêves de R. Lulle, l'exposé de ses idées sociales, la description du monde connu d'après les renseignements mis en circulation par les voyageurs et les croisés, et cela avec le poudroiement d'une imagination orientale. Néanmoins deux faits semblent bien s'imposer. D'abord la présence de Lulle à Rome en 1278, à l'époque où Nicolas III dépêchait au grand khan des Tartares une ambassade de cinq frères mineurs sous la conduite de Gérard de Prato, *Blanquerna*, c. LXXX, *Obres*, t. IX, p. 302. En effet les longs récits du *Blanquerna* où Raymond le troubadour, *op. cit.*, c. LXXIX, p. 290-292, interroge la cour romaine sur les dix problèmes apologétiques et sociaux que le Majorquain ne cessa d'agiter et sur lesquels il demanda plus tard l'avis de l'Université de Paris, Avinyo, *op. cit.*, p. 372-374, les passages où le héros du roman défend devant les cardinaux le système d'argumentations du *Liber mirandarum demonstrationum*, *Blanquerna*, c. LXXVIII, p. 284, ne s'entendent guère si l'on n'y voit point l'exposé dramatisé des tractations du « procureur des infidèles », *op. cit.*, c. XC, p. 352, pour obtenir du Saint-Siège un mandat. En second lieu, il paraît suffisamment établi que vers cette époque Lulle se rendit en Terre sainte et visita une partie du monde musulman, l'Égypte entre autres. Le *Liber de fine* écrit à Montpellier en 1305, cf. A. Gottron, *Ramon Lulls Kreuzzugsideen*, Berlin,

1912, p. 76-77, atteste en effet clairement que Lulle s'agenouilla au Saint-Sépulcre :

Ego pluries coram altari beati Petri fui Rome, ipsum vidi valde ornatum, illuminatum, dominum papam hic pluries cum cardinalibus celebrantem et cum altis et multis vocibus laudantes, benedicentes nostrum dominum Jhesum Christum. Sed aliud altare est, quod est exemplar et dominus omnium aliorum et quando vidi, in ipso due lampade sole erant, una tamen fracta est. Civitas depopulata est eo quod ibi quasi quinquaginta (?) homines non morantur, sed hic multi serpentes in cavernulis commorantur. Et illa civitas est excellentissima super omnes alias civitates, et hoc intelligo quoad Deum. Sed quoad nos quid est, et dedecus quale est in quo est, a quo venit et quantum est, videatis! Et nonne sumus Christiani?

Or, le récit du voyage soudainement interrompu de R. Lulle à Chypre en 1301, exclut positivement le fait d'un pèlerinage à Jérusalem à cette époque, ce que les historiens admettent communément. Comme il n'est pas possible de lui assigner une autre date entre les années 1282 et 1305 où l'itinéraire de Lulle est suffisamment connu, il reste que ce voyage appartient à la première période des pérégrinations lullistes.

Cette conclusion est confirmée par le texte d'un ouvrage écrit à Paris en 1287, le *Felix de les maravelles*, t. II, p. 126, où Lulle se reconnaît sous les traits de ce pèlerin qui prie au Saint-Sépulcre, dispute avec les sarrasins dans les mosquées, et à son retour d'Orient « va chez les prélats et les princes de la chrétienté » pour les exciter à la grande œuvre de l'évangélisation des infidèles, — ce que le Majorquain tentait précisément alors d'obtenir de Philippe le Bel et de l'Université de Paris. — De plus, Lulle, dès sa conversion, brûlait de se rendre en Terre sainte, *Lib. Cont.*, l. III, c. CXXXI, *Op.*, t. IX, p. 301.

Sicut homo famelicus festinat quando comedit et facit magnas bucellas ratione magnæ famis quam sentit, ita servus tuus adeo magnum sentit desiderium moriendi ad dandum laudem de te, quod nocte et die festinet et conetur, quantum potest, dare perfectionem huic libro Contemplationis, ut postquam ipsum perfecerit, eat ad effundendum suum sanguinem et suas lacrymas pro amore tui in Sancta Terra in qua tu effudisti tuum pretiosum sanguinem, etc.

L'on ne conçoit pas qu'avec de tels sentiments Lulle ait attendu près de vingt-cinq ans avant de réaliser son projet, alors que dans ce laps de temps il faisait deux ou trois fois le tour de l'Europe Occidentale pour la soulever en faveur des Lieux Saints et se rendait même à Tunis. L'historicité de ce voyage est donc acquise. Il est probable qu'il visita alors Rhodes qu'il assure avoir vu, *Lib. de fine*, éd. cit, p. 68, Damiette, et aussi le Magreb, *Blanquerna*, c. LXXXVIII, *Obres*, t. IX, p. 343 et 345.

Après ce voyage et jusque vers le milieu de 1287, R. Lulle parcourt l'Europe. En 1282, il est à Perpignan où il compose un poème, *Lo peccat de n'Adam*. De là, il passe à Montpellier où il assiste en 1283 au chapitre général des frères prêcheurs et entreprend la rédaction de son roman, le *Blanquerna*, c. XC, *Obres*, t. IX, p. 352. En 1285, il se trouve à Bologne et l'année suivante à Paris, semble-t-il, lors de la célébration des chapitres généraux dominicains. Dans son poème, le *Descornort*, Lulle assure en effet « qu'il a été avec les prêcheurs à trois chapitres généraux et avec les mineurs à trois autres chapitres ». R. d'Alòs, *Poesies*, p. 81, 160. En 1287, il est à Miramar, mais ce ne fut pas pour longtemps. La même année, R. Lulle partit pour Rome où il arriva peu après la mort d'Honorius IV (3 avril 1287), et non pas de Martin IV, comme l'assurent Pasqual, Rossello et Avinyo. Keicher, *op. cit.*, p. 24. Son intention était d'exciter le pape à fonder des séminaires de langues étrangères à l'instar de Miramar. Honorius IV aurait peut-être exaucé sa demande, puisque, le 23 janvier 1286, il avait enjoint au chancelier de l'Université de Paris de pourvoir au soutien de ceux qui y étudiaient l'arabe et les autres langues orientales. C. Jourdain, *Un collège oriental à Paris au XIIIe siècle*, dans *Excursions historiques et philosophiques à travers le Moyen Age*, Paris, 1888, p. 219-229, Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, Paris, 1889, t. I, p. 638. Ce décret motiva peut être le voyage de Lulle. Arrivé malheureusement à Rome après la mort du pape, le Majorquain ne put rien obtenir et prit la route de Paris. La *Vida*, p. 352, nous apprend que pendant son séjour dans la capitale, il lut son grand *Art* de par la permission de Bertaut de Saint-Denys, chancelier de l'Université; or ce dernier n'exerça point cette fonction avant le mois de décembre 1288, comme Denifle l'a établi d'après le bullaire de Nicolas IV. *Chart.*, t. II, p. 23. Lulle ne séjourna pas longtemps à Paris; son enseignement trouva peu d'échos et il repartit pour Montpellier, *Vida*, p. 352. Avant son départ et non pas entre 1298 et 1300, comme le croient Martène, Denifle, Golubovich, R. Lulle adressa au roi de France Philippe le Bel et à l'Université de Paris deux lettres demandant l'érection à Paris d'un collège de langues grecque, arabe et tartare. Martène, *Thes. nov. anecdot.*, Paris, 1717, t. I, p. 1315-1317. Dans une autre lettre, il priait un ami qu'il ne nomme pas, mais qui paraît bien être un ministre général d'Ordre, d'intervenir auprès du roi dans le même sens. Martène, *op. cit.*, p. 1317. Ce qui date sûrement ces documents, comme l'a observé M. Riber, c'est que le *Felix de les Maravelles*, t. II, p. 210, écrit à cette époque, raconte en termes non voilés la démarche de Lulle : « Mon fils, dit l'ermite, un homme, qui avait travaillé longtemps pour le bien de l'Église romaine, vint à Paris et demanda au roi de France et à l'Université de Paris de fonder des monastères où s'enseigneraient les langues des infidèles et d'y faire traduire en ces idiomes l'*Art démonstratif*... Toutes cas choses et plusieurs autres le dit homme les demande au roi et à l'Université de Paris; il voulut aussi que tout fût soumis à l'approbation et à la confirmation du pape et qu'ainsi l'œuvre fût stable et permanente. » Ces pétitions n'eurent aucun résultat.

De retour à Montpellier, Lulle composa l'*Art de trouver la vérité*, où il simplifiait son système et réduisait à 4 les 16 figures de son grand *Art*, *Vida*, p. 352; son demi-échec à Paris lui inspirait cette condescendance « à la fragilité humaine ». A la même époque, il rédigea son délicieux *Libre de Santa Maria* et plusieurs autres écrits. Après ces travaux, Lulle partit pour l'Italie. Le 26 oct. 1290, Raymond Gaufredi, ministre général de l'Ordre franciscain lui donnait une lettre de recommandation, enjoignant aux supérieurs des provinces de Rome et d'Apulie de le recevoir avec bonté. A Rubió, *Documents*, t. I, p. 9. Il ordonnait même de mettre un couvent à la disposition de Lulle si des religieux voulaient étudier son *Art*. Au cours de son voyage, Lulle s'arrêta à Gênes où il traduisit en arabe l'*Art de trouver la vérité* qu'il avait composé à Montpellier, puis il se rendit à la cour de Nicolas IV. Selon la tradition, Golubovich, *op. cit.*, p. 367, il présenta au pape le *Livre du passage* que l'on connaît par le *Descornort*, R. d'Alòs, *Poesies*, p. 86, 161, et où il exposait ses plans de croisade. De nouveau, il sollicita l'érection de collèges orientaux, mais il n'obtint rien et retourna alors à Gênes (1292). *Vida*, p. 352.

R. Lulle était fatigué de parcourir l'Europe sans résultat pratique. Il résolut alors d'aller lui-même en Barbarie afin de disputer avec les Sarrasins sur les articles de la foi, conformément aux principes de son *Art*. Ce fut en ce moment que survint une grande crise morale et physique. La *Vida*, p. 352-3, la raconte longuement dans des termes excessifs. D'après elle, R. Lulle, effrayé devant le péril de mort qu'il allait affronter, mais bientôt confus de sa faute et du retard qu'il avait mis à s'embarquer, serait tombé dans le désespoir complet et ensuite dans une mystérieuse maladie. Se refusant d'entrer dans l'ordre de saint Dominique qu'une étoile lui indiquait, s'il voulait faire son salut, mais où son *Art* et le fruit qu'il en espérait étaient infailliblement perdus, il aurait poussé l'attachement à ses écrits au point de recevoir le viatique dans ces sentiments de désespoir et de résistance à Dieu, *ab aquesta ficta devocio*. Ce récit, souvent rappelé, M. André, *op. cit.*, p. 130-133, a paru suspect à Pasqual, *op. cit.*, t. I, p. 189-197 et à plusieurs lullistes, Avinyo, *op. cit.*, p. 409-412. En fait, il est préférable de s'en remettre aux paroles de R. Lulle lui-même qui, dans son *Arbor scientiæ*, Lyon 1636, p. 403, après avoir rappelé sa conversion, dit simplement :

Accidit quod ille homo diu et de gravi infirmitate infirmus fuit et, ut ipsum Deus in hac vita puniret, permisit quod dæmon ipsum poneret in desperantia misericordiæ Dei recolendo sua magna peccata et justitiam Dei plus quam suam misericordiam. Idcirco magnum amorem perdebat quem habere solebat; et quia quotidie mori credebat propter magnam infirmitatem quam habebat, pœnas inferni in imaginatione tenebat in quibus stare æviternaliter credebat et suam damnationem certius affirmabat quam homo qui panem tenet in manu credentiam habet quod illum panem comedere debeat. Verumtamen aliqualem spem in Domina nostra habebat propter unum librum quem propter ejus amorem prius faciebat (le *Libre de Santa Maria*), in quo quidem libro ipsam valde commendabat et laudabat, etc.

Les forces revenues et la crise morale vaincue, R. Lulle partit pour l'Afrique. Arrivé à Tunis, Lulle se mit à discuter avec les Maures les plus savants de la ville. Mais l'un de ses auditeurs le dénonça bientôt au calife qui était alors Abou-Hafs. Le grand conseil fut convoqué et Lulle condamné à mort. L'intervention d'un chef maure influent lui sauva néanmoins la vie et Abou-Hafs se contenta de bannir « le procureur des infidèles » du royaume de Tunis. Tiré de sa prison et roué de coups, Lulle fut conduit à bord d'un navire génois. Au risque de sa vie il s'en échappa, guettant l'occasion de rentrer secrètement à Tunis, mais les circonstances ne le lui permirent pas, et il fut forcé de se rembarquer. Peu après, il débarquait à Naples où, le 13 janvier 1293, il achevait sa *Tabula generalis*.

Le séjour de R. Lulle à Naples se prolongea et fut un des plus féconds. Il y enseigna publiquement jusqu'à l'élection de Célestin V. *Vida*, p. 354. Peu avant son abdication, le pape s'étant rendu à Naples (13 nov.-10 déc. 1294), Lulle lui présenta sa célèbre pétition *Pro conversione infidelium* dont le texte a été réédité par Golubovich, *op. cit.*, p. 373-375, Gottron, *op. cit.*, p. 15-19, et où l'apôtre errant préconisait outre l'érection de séminaires de langues orientales, l'alliance des chrétiens et des Tartares contre les musulmans. Après l'élection de Boniface VIII, il partit pour Rome où le souverain pontife était couronné le 25 janvier 1295; il souffrit beaucoup en suivant la cour pontificale, mais avec joie. *Vida*, p. 354. Toujours infatigable, il adressa au Saint-Siège une nouvelle pétition, Golubovich, *op.*, *cit.* p. 374, pressant Boniface VIII de fonder des collèges orientaux en Europe et en Tartarie, de reprendre les croisades et la question de la réunion de l'Église grecque. Cette fois, il put prendre la parole devant le Sacré-Collège, Gottron, *op. cit.*, p. 19. Entre temps, du 29 sept. 1295 au 1er avril 1296, il écrivit entre autres sa vaste encyclopédie, l'*Arbre de Sciencia*, puis son ouvrage *De articulis fidei* qu'il présenta au pape le 23 juin 1296, à Anagni sans doute, où Boniface VIII se trouvait depuis le 2 juin. Mais ces travaux pour la « sainte entreprise » n'intéressèrent point le pape; c'est alors que l'insuccès et le découragement lui inspirèrent son plus beau poème, le *Descornort*. On ne sait rien de plus sur ce séjour à Rome, si ce n'est que Lulle y rencontra Bernard Délicieux. M. de Dmitrewski, *Fr. Bernard Délicieux*, dans l'*Archivum franciscanum historicum*, Quaracchi, 1925, t. XVIII, p. 7.

S'éloignant une fois de plus de la cour papale. Lulle se rendit à Gênes. D'après la *Vida*, p. 354, il y séjourna assez longtemps (1296-1297) pour composer plusieurs ouvrages, puis après avoir rendu visite au roi de Majorque, à Montpellier semble-t-il, Golubovich, *op. cit.*, p. 398, il partit pour Paris. Cette fois, il allait se trouver aux prises avec le grand adversaire de la pensée catholique au XIIIe siècle, l'averroïsme arabe (décembre 1297-juillet 1299). Les véhémentes dénonciations de saint Bonaventure dans ses *Collationes in Hexaëmeron*, *Opera omnia*, Quaracchi, 1891, t. V, p. 329-454, les condamnations de 1277 portées par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, n'avaient pas arrêté la crue montante. Tout en lisant le grand *Art* et en poursuivant ses plans de croisade, R. Lulle se jeta dans la mêlée, Keicher, *op. cit.*, Menéndez y Pelayo, *Historia*, t. I, p. 502-508. L'ouvrage capital de cette campagne fut la *Declaratio Raymundi per modum dialogi* (1298), qui est un commentaire développé des propositions censurées par Étienne Tempier. Keicher, *op. cit.*, p. 95-221. Comme la science n'est pas le seul moyen de gagner des victoires intellectuelles, R. Lulle voulut aussi tenter la voie d'amour, *per manera d'amor*, et composa l'*Arbre de filosofia d'amor* (oct. 1298). M. André, *op. cit.*, p. 159-168. De Paris, il envoya en déc. 1298 une lettre de consolation à Venise, vaincue par les Génois sous la conduite de Lamba Doria à Curzola en Dalmatie, et s'entremettant entre les deux républiques, il priait un de ses amis influents de Gênes, Perceval Spinola, d'intervenir pour négocier bientôt la paix. Golubovich, *op. cit.*, 390-391; Paris, Bibl. nat., *lat. 15 145*, f° 206. Problablement aussi à cette époque, il offrit à Pierre Gradenigo, doge de Venise (1289-1311), une copie de plusieurs de ses ouvrages, précédée d'une lettre autographe encore conservée. M. Obrador, *R. Lull en Venecia*, dans *B. A. L.*, 1900, p. 301; Valentinelli, *Bibliotheca mss. S. Marci*, Venise, 1871, t. IV, p. 137-140. Naturellement, R. Lulle reprit encore ses négociations avec Philippe le Bel au sujet des croisades et de l'évangélisation du monde oriental, *Vida*, p. 354, mais sans résultat apparent. De là le fameux *Cant de Ramon*, R. d'Alòs, *Poesies*, p. 30-31, où une fois encore l'héroïque majorquain chantait ses douleurs avec un lyrisme éblouissant.

Ces tristesses de Rome et de Paris n'étaient pas des signes de découragement. Précisément à cette date, et bien que Lulle eût déjà 60 ans, commence la période la plus tourmentée de sa carrière. Opuscules, poésies, voyages d'Europe, d'Asie, d'Afrique, tout se succède avec une frénésie incroyable. Laissant Paris et les disciples qu'il s'était attachés, entre autres Thomas Le Myésier, chanoine d'Arras, J. Rubió, *R. Lull*, p. 553, Lulle partit pour l'Espagne, en passant par Rome, le 17 octobre, comme l'at-

teste l'*explicit* des mss. du *Liber Proverbiorum*. R. d'Alòs, *Los catalogos Lulianos*, Barcelone, 1918, p. 70.

A son arrivée, il obtint du roi, le 30 oct. 1299, la permission de prêcher dans les synagogues et les mosquées du royaume, *electis per eum quinque vel sex probis hominibus et sibi adhibitis*. A. Rubió, *Documents*, t. I, p. 13. Ce fut sans doute pour remercier le roi Jaime II qu'il écrivit pour lui le *Dictat de Ramon* (Barcelone, déc. 1299) et pour la reine, Dona Blanca, le joyau ascétique qu'est le *Libre de Oracions*. Muni de ces pouvoirs, Lulle se livra totalement à ce ministère. *Vida*, p. 354. De juillet à décembre 1300, il est sûrement à Majorque où sa plume multiplie les tracts apologétiques. Il entreprend même la rédaction d'une somme philosophique en catalan dite *Començaments de Philosophia*. Sur ce la nouvelle parvint de la victoire remportée sur les musulmans par le khan des Tartares, Casan, à la bataille de Nedjamâa el Moroudy (23 déc. 1299). Ces succès avaient soulevé en Occident un tel enthousiasme que, le 7 avril 1300, Boniface VIII annonçait à la chrétienté la délivrance prochaine du Saint-Sépulcre et que Jaime II lui-même, le 18 mai 1300, écrivait au chef des Tartares pour solliciter son alliance et lui députait à cette fin P. Solivera de Barcelone. Gottron, *op. cit.*, p. 21, note 4. R. Lulle n'y tint plus et, dans les premiers mois de 1301, partit pour Chypre où les Catalans avaient de riches comptoirs. Arrivé en Orient, il trouva que les nouvelles étaient inexactes : la contre-offensive musulmane, en effet, avait déjà refoulé les Tartares. Sans perdre de temps à d'inutiles regrets, il se mit à disputer sur la foi avec les sarrasins, les jacobites, les nestoriens et les grecs. Il aurait voulu qu'Henri II, roi de Chypre, les convoquât d'autorité à des controverses publiques, offrant de se présenter ensuite devant les sultans d'Égypte et de Babylone pour leur prêcher la foi. Le roi se désintéressa de ces demandes, *Vida*, p. 354 ; Lulle n'en continua pas moins son action apologétique. En sept. 1301, il achève au couvent de Saint-Jean Chrysostome, près de Buffavento, sa *Rhetorica nova;* en décembre, il est à Famagouste; de là, en janvier 1302, il se rend à Ajas, port de l'Arménie inférieure. Dans ce voyage il contracta une sérieuse maladie, *Vida*, p. 355, à laquelle il fait allusion dans son *Liber de fine*, éd. Gottron, p. 80. Pour comble d'infortune, ses deux serviteurs, sous prétexte de le droguer, tentèrent de l'empoisonner afin d'enlever son bagage, mais Lulle s'en aperçut à temps et se retira à Famagouste, chez les templiers, où il fut bien reçu, grâce aux ordres de Jacques de Molay. Une fois remis, il partit pour Gênes, rédigeant en haute mer son livre, *Les mille proverbes*.

Depuis cette date jusqu'en 1306, l'itinéraire du bienheureux est difficile à fixer. Il n'est pas sûr, en effet, qu'il se soit rendu à Majorque immédiatement, car le *Liber de Trinitate et Incarnatione*, qui aurait été écrit en cette ville en septembre 1302, d'après plusieurs auteurs, Golubovich, *op. cit.*, p. 380, est daté plus probablement de 1312. Ce qui est certain, c'est qu'en mai 1303, Lulle est à Gênes, où il traduit en catalan sa *Nova Logica*. Contrairement à son compatriote, Arnaud de Villeneuve, il reste indifférent aux démêlés de Boniface VIII et de Philippe le Bel et poursuit nerveusement ses projets. Gottron, *op. cit.*, p. 22. Après ce séjour à Gênes, Lulle se serait rendu à Paris et, d'après la *Vida*, p. 355, y aurait lu son *Art* et compilé divers ouvrages; il y serait même demeuré jusqu'au moment de sa rencontre avec Clément V (sept. 1305). Le fait a paru douteux à Sollier, vu qu'à cette date il n'y a aucune trace d'action lullienne à Paris. *Acta Sanct.*, p. 647. En réalité, il y a erreur manifeste. Les *explicit* de plusieurs ouvrages, en effet, attestent tous que Lulle séjourna alors dans le midi de la France. Dès le mois d'octobre 1303, il se trouve à Montpellier, comme le prouve l'*explicit* du *Liber de disputatione fidei et intellectus*. Il y demeure habituellement, sauf en février 1304, où l'*explicit* de deux écrits signale sa présence à Gênes. C'est là qu'en avril 1305 il achève son célèbre *Liber de fine* ou *De expugnatione Terræ Sanctæ*, le plus important des traités analogues écrits à cette époque par Jacques de Molay, Foulques de Villaret, Pierre Dubois et Mario Sanudo. Gottron, *op. cit.*, p. 24-37. Le 24 juin 1305, le roi Jaime II lui concède une pension par un acte donné à Barcelone. A. Rubió, *Documents*, t. I, p. 39. Comme des mss. du *De erroribus Judæorum* sont datés de Barcelone 1305 et que d'autre part l'acte royal porte une clause spéciale, ordonnant de doubler les subsides, *quamdiu vos sequti fueritis curiam nostram*, il paraît certain que Lulle se rendit alors à Barcelone et accompagna ensuite le roi en France lors du couronnement de Clément V, bien que la *Vida*, p. 355 le dise alors à Paris. Le 17 oct. 1305, il assiste à Montpellier à l'entrevue du pape et de Jaime II, comme il le dit dans son ouvrage, *Disputatio Raymundi et Hamar sarraceni*, *Op.*, éd. Mayence, t. IV, p. 47. Plus tard, en nov. 1305, Lulle est à Lyon où eut lieu le couronnement de Clément V; il y commence son *Ars generalis et ultima*. De nouveau, il tente d'intéresser la cour pontificale à ses projets, mais « le saint-père et les cardinaux n'y prêtèrent guère attention ». *Vida*, p. 355.

Déçu une fois de plus, R. Lulle partit d'un trait pour Majorque, et de là passa en Afrique, à Bougie, où régnait alors Abou Zakaria. A peine débarqué, au printemps de 1306, il se mit à crier sur les places publiques que la loi de Mahomet était fausse : il voulait le martyre, « les vêtements vermeils de l'Ami ». Saisi et traîné devant le conseil de la ville, Lulle annonça avec héroïsme la foi chrétienne. Des discussions apologétiques s'engagèrent; entre temps, on le jeta en prison, la chaîne au cou. Il y souffrit beaucoup au début, mais l'intervention des Génois et des Catalans de résidence à Bougie améliora son sort. *Vida*, p. 356. Il commença même à écrire en arabe sa *Disputatio Raymundi et Hamar sarraceni*, qui contient l'écho de ses controverses religieuses. Après six mois de prison, Abou Zakaria, alors à Constantine, donna ordre de l'expulser de l'Afrique. De force, Lulle dut s'embarquer sur un navire qui faisait voile pour Gênes. Comme finale de l'odyssée, le vaisseau fit naufrage près de Pise (nov. 1306). Lulle put se sauver, mais sa bibliothèque, le livre qu'il venait de rédiger en arabe, tout son avoir fut perdu sans retour.

Arrivé à Pise, Lulle reprit la plume et recomposa en latin son ouvrage perdu. Son séjour dans cette ville se prolongea, car ce fut au couvent des dominicains de l'endroit qu'il acheva au mois d'avril 1308 son *Ars generalis et ultima*. Keicher, *op. cit.*, p. 44. Tout en multipliant ses tracts de propagande, il sut intéresser la commune de Pise à ses projets et le conseil écrivit en faveur de la croisade à Clément V. Porteur de ces lettres, le Majorquain partit pour Gênes, où il obtint des lettres analogues et des promesses de subside. *Vida*, p. 356. Plusieurs auteurs, Keicher, *op. cit.*, p. 29, Gottron, *op. cit.*, p. 39, croient qu'il s'agit bien de lui dans la lettre que Perceval Spinola envoya vers la même époque à Jaime II sur les affaires de la croisade. Finke, *Acta aragonensia*, Berlin, 1908, t. II, p. 878. D'après

ce document, Lulle se serait rendu à Marseille pour rencontrer Arnaud de Villeneuve et se concerter avec lui avant de se présenter à Clément V. Mais comme le texte de la lettre porte, *per dominum fratrem Ramondum Lugin* et que, — outre le fait que Lulle ne fut jamais religieux — les noms diffèrent, cette identification me paraît tout à fait improbable. En octobre 1308, Lulle est de nouveau à Montpellier, ainsi qu'on peut le déduire du *Liber de novis fallaciis*. Au début de 1309, il écrit à Jaime II d'Aragon et lui envoie le *Nou libre de Proverbis* en lui recommandant de le faire lire aux infants. Il lui expose en même temps sa pénurie extrême. A. Rubió, *Documents*, t. I, p. 41. La lettre autographe — M. Ramon d'Alòs en doute cependant — est encore conservée. M. Obrador, *Un altra lletra autografa de R. Lull* dans *B. A. L.*, 1905, p. 98, 99. En réponse, le 22 mai 1309, le roi priait Pierre, évêque de Tortosa, de lui donner les revenus d'un canonicat. Finke, *op. cit.*, t. I, p. 880. De Montpellier Lulle se rendit à Avignon afin de promouvoir l'affaire de la croisade. L'entrevue avec Clément V n'eut pas lieu avant le 21 mars 1309, date où le pape errant dans le midi de la France se trouvait dans cette ville. Il est sûr que le procureur des infidèles offrit à Clément V le *Liber de acquisitione Terræ Sanctæ* qu'il venait d'achever (mars 1309), et où pour la première fois il proposait la conquête de Constantinople et l'extinction du schisme grec « par la force de l'épée du vénérable seigneur Charles », sans doute Charles de Valois. Paris, Bibl. nat., *lat. 15 450*, f° 545 r. Tout fut inutile et R. Lulle partit pour Paris. *Vida*, p. 356.

Malgré son âge avancé et ses échecs, son activité restait inépuisable. Il reprit sa campagne contre l'averroïsme et, de novembre 1309 à septembre 1311, multiplia les écrits de combat, Keicher, *op. cit.*, p. 29-34, 52-61. Auprès de Philippe le Bel, il continua ses plaidoyers en faveur de la Terre sainte : cette insistance lui inspira le plus bel écrit tombé de sa plume en cette matière, le *Liber de natali parvuli pueri Jesu* que, peu après Noël 1310, il présenta au roi de France. Gottron, *op. cit.*, p. 41-43. En même temps il dirigeait l'école qui s'était groupée autour de lui. A cette date, en effet, son disciple, Thomas Le Myésier, résume la doctrine de 155 ouvrages lullistes dans ses trois opuscules : le *Breviculum* conservé dans le ms. *Saint Pierre, parg. 82* de Karlsruhe, le *Primum electorium* qui se trouve à Paris, Bibl. nat., *lat. 15 450* et l'*Electorium medium*, non encore retrouvé. J. Rubió, *El Breviculum;* R. d'Alòs, *Addicio a la nota sobre el Breviculum de Karlsruhe*, dans *Bullet. de la biblioteca de Catalunya*, Barcelone, 1916, t. III, p. 89. C'est finalement au terme de ce séjour que Lulle obtint, d'après la tradition, trois documents au sujet desquels on s'est longuement disputé : une déclaration de l'officialité de Paris du 10 février 1310, attestant que quarante maîtres et bacheliers, après avoir entendu les leçons de Lulle sur l'*Art bref*, déposent sous serment que cette méthode logique ne contient rien d'opposé à la foi. Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, t. II, p. 140, une lettre de recommandation de Philippe le Bel, donnée à Vernon le 2 août 1310, Denifle-Chatelain, *ibid.*, p. 144, une lettre du chancelier de l'Université, François Caroccioli, du 9 septembre 1311, qui, sur la prière du roi, atteste que certains écrits de Lulle sont orthodoxes. Denifle-Chatelain, *ibid.*, p. 148. L'authenticité de ces documents a été généralement acceptée, Sollier, *Acta Sanct.*, p. 655; récemment toutefois, L. Delisle et G. Paris ont émis des doutes à leur sujet; de même aussi Denifle. A mon avis, S. Bové a donné en faveur de l'authenticité plusieurs raisons excellentes, *R. Lull y la llengua latina*, p. 72-82, surtout si on les complète par les remarques du P. Keicher, *op. cit.*, p. 29-31. La *Vida*, p. 356, en effet, fait allusion au premier document : « Non seulement des étudiants, raconte-t-elle, vinrent entendre le maître, mais encore une grande multitude de docteurs qui affirmèrent que la dite science et doctrine était corroborée par des raisons philosophiques et aussi par des règles et des principes empruntés à la théologie. » De plus, Pierre IV le Cérémonieux, roi d'Aragon, mentionne explicitement, *ut per legitima documenta novimus*, le premier et le troisième document dans deux actes du 10 oct. 1369, par lesquels il donne à Béranger de Fluvia la permission de lire l'*Art* dans son royaume. A. Rubió, *Documents*, t. I, p. 232-234. La portée doctrinale plutôt restreinte de ces trois pièces témoigne aussi dans le même sens. Philippe le Bel se borne à recommander la personne de R. Lulle; l'approbation des maîtres a pour objet unique l'*Art bref*, l'un des plus minces opuscules de l'œuvre lullienne; la déclaration du chancelier ne s'étend guère au delà, *inspectis quibusdam operibus;* Caroccioli loue avant tout le zèle et les bonnes intentions de celui que le roi lui présente, *scribentis zelum fervidum et intentionis rectitudinem pro fidei christianæ promotione notantes*. Avec S. Bové, il est légitime de croire que si ces pièces étaient de date postérieure, peu éloignée des premiers éclats de la campagne d'Eymeric, voir col. 1135, les disciples de R. Lulle auraient mis à couvert des écrits plus importants de leur maître, ceux entre autres que l'inquisiteur dominicain dénonçait, et auraient mis en circulation des déclarations officielles plus saillantes. Pour ces raisons ces premiers témoignages en faveur du « procureur des infidèles » gardent toute leur valeur historique.

Le séjour de Lulle à Paris n'avait donc pas été infructueux, quoique ses nombreux écrits anti-averroïstes, dédiés à Philippe le Bel et à l'Université de Paris, n'eussent pu obtenir la proscription officielle des erreurs arabisantes. L'annonce du concile de Vienne (oct. 1311-mai 1312) raviva encore plus ses espérances. Une dernière fois, il quitta Paris. Chemin faisant, « lui qui avait déjà composé plus de 123 ouvrages en l'honneur de la Sainte Trinité », *Vida*, p. 357, écrivit son poème *Lo Consili* et ensuite sa *Disputatio clerici et Raymundi phantastici*. Dans ce dernier écrit, il résumait sa vie en termes énergiques.

Homo fui in matrimonio copulatus, prolem habui, competenter dives, lascivus et mundanus. Omnia, ut Dei honorem et bonum publicum possem procurare et sanctam fidem exaltare, libenter dimisi. Arabicum didici, pluries ad prædicandum Sarracenis exivi; propter fidem captus fui, incarceratus, verberatus; quadraginta quinque annis, ut Ecclesiæ rectores ad bonum publicum et christianos principes movere possem, laboravi. Nunc senex sum, nunc pauper sum; in eodem proposito sum, in eodem usque ad mortem mansurus, si Dominus ipse dabit. Golubovich, *op. cit.*, p. 388.

Arrivé à Vienne, il présenta sa *Petitio Raymundi in concilio generali*. Il y demandait, entre autres, la défense d'enseigner l'averroïsme dans les universités, la reprise de la croisade, la fusion de tous les ordres militaires et l'érection de collèges de langues orientales. Cette fois ses démarches ne furent pas tout à fait vaines, car partiellement au moins sous son inspiration, Golubovich, *op. cit.*, 371, R. d'Alòs, *Poesies*, p. 167, le concile décréta l'érection de plusieurs chaires de langues arabe, grecque, hébraïque et chaldéenne à Paris, Oxford, Bologne et Salamanque. Denifle-Chatelain, *Chart.*

Univ. Paris., t. II, p. 154. Après le concile, Lulle se rendit à Montpellier où il composa son opuscule *De locutione angelorum* (mai 1312), et de là partit pour Majorque.

Le « procureur des infidèles » n'était pas retourné dans sa patrie pour y prendre un légitime repos. Loin de là. De juillet 1312 à avril 1313, il trouva en effet le moyen de rédiger divers opuscules, un manuel de prédication, une compilation de 150 sermons et trois écrits apologétiques. Le plus important de ces ouvrages a pour titre, *De participatione christianorum et Sarracenorum*. Cette fois, R. Lulle se tournait vers le roi de Sicile, Frédéric II, avec qui d'ailleurs il était en relation depuis 1296, puisqu'à cette date d'après le ms. *Hisp. 52* de Munich il lui faisait parvenir par l'entremise de Perceval Spinola trois de ses ouvrages. R. d'Alós, *Los catalogos*, p. 68. Il le priait de s'entendre avec le roi de Tunis pour convoquer une grande conférence religieuse entre Arabes et chrétiens. Respectueusement il lui dédiait son livre et le suppliait, ainsi que Sanche Ier, roi de Majorque, et l'évêque de Mallorca, G. de Villanova, de l'appuyer efficacement. Après tant de pérégrinations, R. Lulle sentait ses forces le trahir. Cf. *Lib. de participatione*, Paris, Bibl. Nat., *lat. 15 450*, f° 543 v. De fait, quelque temps après, le 26 avril 1313, il dictait son testament. Soucieux de son héritage littéraire, il ordonnait à ses héritiers de faire transcrire les livres latins et catalans qu'il avait composés depuis le concile de Vienne et d'en faire parvenir une copie à la chartreuse de Vauvert, près de Paris, et à Perceval Spinola à Gênes; il léguait en outre un coffret de livres, alors chez son gendre, Pierre de Sentmanat, au couvent cistercien de Santa Maria de la Reyal. De Bofarull y Sans, *El testamento de Ramon Lull y la Escuela luliana en Barcelona*, dans *Memorias de la Real Academia de Barcelona*, 1896, t. v, p. 437-478; M. André, *op. cit.*, p. 206-208, Keicher, *op. cit.*, p. 43-44.

Ces dispositions achevées, Lulle presque octogénaire reprit encore la mer et se rendit à Messine près du roi de Sicile, Frédéric II. Il y séjourna un an, mai 1313-mai 1314, et tout en se concertant avec le roi sur les moyens de convoquer la conférence projetée avec les musulmans de Tunis, J. Rubió, *R. Lull*, p. 554, sut trouver le temps de composer 35 opuscules ou tracts théologiques. R. d'Alòs, *El manoscritto ottoboniano lat. 405. Contribucion à la bibliografia luliana*, dans *Escuela espanola de arqueologia é historia en Roma*, Madrid, 1914, t. II, p. 97-127. Après ce séjour il semble bien qu'il revint à Majorque. D'après un document extrait des archives royales et inséré dans le procès de canonisation de 1615, c'est bien de cette ville que R. Lulle partit le 14 août 1314 pour la Barbarie. Sollier, *Acta Sanct.*, p. 649,673. Il fut accompagné au port par les jurés de la ville, la foule de ses amis et deux franciscains, fra Amador et fra Antoni Ferrer. Un mois après il notifiait son arrivée à Jaime II. Le 4 novembre 1314, ce dernier le recommandait au roi de Tunis, A Rubió, *Documents*, t. I, p. 63, et priait son interprète, Jean Gil, d'intervenir en sa faveur. A. Rubió *Documents*, t. I, p. 62. Le 5 novembre, il écrivait à R. Lulle lui-même pour lui faire part de ces démarches officielles. Ainsi appuyé, l'héroïque missionnaire se rendit à Tunis, où il achevait en juillet 1315 son *Ars consilii*. De là, il écrivit encore à Jaime II. Sur ses instances, le roi demanda au gardien des franciscains de Lleyda (5 août 1315) d'envoyer à Tunis sans retard fra Simon de Puig Cerda, ancien élève de Lulle, afin de traduire en latin le texte catalan de l'*Ars consilii*. A. Rubió, *Documents*, t. I, p. 65. Le 29 oct. 1315, Jaime II insistait encore auprès du provincial d'Aragon, fra Romeu Ortic, pour obtenir les lettres obédientielles à cet effet, A. Rubió, *Documents*, t I, p. 66-67, ayant appris que depuis son arrivée à Tunis Lulle avait rédigé quinze opuscules de controverse. On ignore le résultat de ces démarches. Ce qui est sûr c'est qu'en décembre 1315, Lulle achève à Tunis les deux derniers traités qui nous soient parvenus de lui. R. d'Alòs, *El manoscritto*, p. 112. De là, il dut se rendre à Bougie. Ce fut là que selon les traditions de l'Église de Majorque, consignées au procès de canonisation, il trouva une fin glorieuse, ce que les historiens admettent communément, sauf Gaston Paris et J. Rubió, *R. Lull*, p. 554, qui ont émis des doutes à ce sujet et Probst, *op. cit.*, p. 7, qui préfère attendre de nouveaux documents. D'après ces souvenirs liturgiques et l'iconographie ancienne, Pasqual, *op. cit.*, t. I, p. 323-338, Avinyo, *op. cit.*, p. 490-492, Lulle fut saisi par la populace et blessé grièvement à coups de pierre, ce que l'examen médical des restes, fait le 5 déc. 1611, en vue du procès de canonisation, a permis de constater. A. Buades, *Reconeixement de les despulles des B. Ramon Lull, 1611*, dans *B. A. L.*, Palma 1919, p. 295-7. Laissé dans cet état sur la place publique, il fut recueilli par des Génois qui faisaient voile pour l'Europe, mais il mourut en vue des côtes de Majorque. Son corps, accueilli avec respect, fut déposé dans l'église des franciscains. La tradition a fixé la date de sa mort au 29 juin 1315, mais d'après les lettres de Jaime II et l'explicit des ouvrages lullistes écrits à Tunis en décembre 1315, il est évident, malgré les suppositions d'Avinyo, *Una fecha luliana*, dans *B. A. L.*, Palma, 1910, p. 19-21, que cette donnée est inexacte, J. Rubió, *R. Lull*, p. 554. R. d'Alòs, dans le *Criterion*, Barcelone 1925, t. I, p. 252. Le fait dut avoir lieu l'année suivante. Ainsi s'achevait la carrière de cet apôtre de l'Afrique, si tourmentée et si pathétique que « peu de romans peuvent offrir à l'esprit plus d'épisodes et plus de péripéties ». Menéndez y Pelayo, *Historia*, t. I, p. 513.

II. ÉCRITS. — Le B. Lulle est avec le franciscain Gilles de Zamorra le grand polygraphe espagnol du Moyen Age. « La multitude de ses écrits, dit M. Menéndez y Pelayo, *La ciencia española*, Madrid, 1889, t. III, p. 20, ne prouve par elle-même ni mérite ni démérite, toutefois elle est un des traits les plus caractéristiques de la physionomie de Lulle, si espagnole en tout, et si ressemblante à celle des fils privilégiés de sa race, Tostat, Suarez, Lope de Vega. En Espagne la force s'est toujours manifestée par l'abondance: au lieu de se concentrer dans une œuvre maîtresse, elle se répand à l'infini... R. Lulle improvisait ses systèmes comme Lope de Vega ses drames. »

Cette fécondité, plus encore le fait de nombreuses traductions considérées souvent comme des œuvres différentes, les confusions innombrables occasionnées soit par des titres légèrement divergents qui recouvrent des œuvres identiques, Keicher, *op. cit.*, p. 37, R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 47, soit par des fautes de lecture, soit par la non-identification de nombreux extraits ou fragments, l'attribution à R. Lulle d'écrits rédigés par ses disciples ou fabriqués par des alchimistes du milieu du XIVe siècle, la connaissance encore imparfaite des manuscrits lulliens conservés en grand nombre dans les bibliothèques d'Europe, excluent pour de nombreuses années encore la possibilité de dresser un catalogue complet des écrits du publiciste majorquain. Certes les efforts tentés en ces dernières années par Littré, le P. Keicher, M. M. Obrador y Bennassar, A. Rubió y Lluch, J. Rubió y Balaguer, Ramon d'Alòs, permettent de résoudre sûrement

plusieurs problèmes de bibliographie lulliste, néanmoins il faut attendre les résultats de la vaste enquête entreprise, surtout depuis 1914, par l'*Institut d'Estudis Catalans*, J. Rubió et R. d'Alòs, *Memoria sobre la celebracio del VIe Centenari de la mort de R. Lull*, dans *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans MCMXIII-XIV*, Barcelone, t. v, p. xxx-xxxv, et les travaux de la *Comisio Editora* de Palma dirigés actuellement par MM. Alcover et Galmès, avant de tenter avec succès un tableau définitif de l'activité littéraire de Raymond Lulle.

Malgré ces incertitudes, le chiffre des écrits lullistes que la légende a élevé parfois jusqu'à trois mille, R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 9, peut être fixé approximativement, grâce à des documents du début du XIVe siècle. La *Vida*, p. 356, assure en effet que, dès avant le concile de Vienne, Lulle avait déjà composé 123 ouvrages au moins. Deux catalogues contemporains, le premier, écrit en août 1311, le second probablement en 1314, l'un et l'autre provenant sûrement de Thomas le Myésier, précisent davantage. Paris, Bibl. nat., *lat. 15 450*, f°. 88; Littré, *op. cit.*, p. 71-74; d'Alòs, *Los catalogos*, p. 14-17. Dans le premier, 124 écrits sont énumérés, dans le second, 30 autres. C'est d'après eux que Thomas le Myésier rédigea son *Breviculum*. J. Rubió, *El Breviculum*, p. 75-77. Ces données précieuses sont néanmoins incomplètes; des écrits catalans sont omis: de même les opuscules de la dernière période de la vie de Lulle à Messine et à Tunis.

La liste complète des ouvrages lullistes n'est donc pas encore fixée, pas plus que la chronologie définitive. Les catalogues de 1311 et de 1314 ont, en effet, négligé de la déterminer et, qui plus est, ne contiennent à ce sujet aucune indication. De plus, les essais tentés depuis le XVe siècle ont peu de valeur: seules les listes diverses dressées par Pasqual, *Vindiciæ*, t. I, p. 369-383, *Vida del B. R. Lulio*, éd. du *B. A. L.*, Palma, 1890-1981, t. II, p. 331, s'appuient sur un effort critique et une documentation manuscrite considérable. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 43-45. Ce qui rend difficile une fixation définitive, c'est le fait que de nombreux écrits de Lulle de 1274 à 1285 ne portent aucune indication chronologique ni topographique. Après cette date, R. d'Alòs, *Poesies*, p. 149, il n'en est plus ainsi généralement, mais en maintes occasions les données ne s'harmonisent point.

Vu le caractère provisoire de la chronologie lulliste, il est donc préférable de grouper les écrits du bienheureux d'après leur contenu, tout en ayant soin de les sérier dans la mesure du possible. Telle est la méthode suivie par l'érudit catalan, A. Rubió y Lluch. *En Ramon Lull. Sumari d'unes lliçons en els Estudis Universitaris Catalans*, Barcelone, 1911. Quelques brèves annotations en indiqueront la matière, s'il y a lieu de le faire.

Des analyses plus détaillées se trouvent dans les ouvrages suivants : A. Rubió, *Lliçons* (quand on citera seulement A. Rubió, on renvoie à cet ouvrage); Golubovich, *op. cit.*, p. 373-392; Keicher, *op. cit.*, p. 36-61, et surtout Littré, *op. cit.*, p. 74-386. De même des indications plus complètes sur les mss. se rencontrent dans des publications récentes de grande valeur : M. Obrador, *R. Lull en Venecia. Reseña de los codices e impresos lullianos existentes en la bibl. Veneciana de San Marcos*, dans *B. A. L.*, 1900, p. 300; *Viatge d'investigacio a les biblioteques de Munich y Milá*, dans *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 1908, p. 588-613; J. Masso Torrents, *Bibliografia dels antics poetes catalans*, dans *Anuari* 1913-1914, t. I, p. 49-55, 208-225, t. II, p. 738-740; J. Rubió, *Los codices lullianos de la bibl. de Innichen* dans *Rivista de filologia española*, Madrid, 1917, t. IV, p. 303-340; R. d'Alòs, *El manoscritto Ottoboniano lat. 405*, p. 101-112 et *Poesies* p. 15-18; J. Batista y Roca, *Catalech de les obres lullianes d'Oxford* dans *Boletin de la Real Academia de buenas letras de Barcelone*, Barcelone, 1915, t. XV, p. 204-228, t. XVI, p. 308-330; J. Marx, *Verzeichniss der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel*, Trèves, 1905. Quant aux éditions lullistes des renseignements abondants sont fournis par A. Rubió, *Lliçons*, p. 10-12, Probst, *op. cit.*, p. 8-11, et surtout par M. M. Rogent-Duran, *Les edicions lulianes de la bibl. Universitaria di Barcelona*, Barcelone, 1913.

I. ENCYCLOPÉDIES. — 1° Le *Liber contemplationis* (Majorque, avant 1277), *Opera*, éd. Mayence, t. IX et X, est « l'œuvre capitale de la mystique lullienne et par son extension l'un des ouvrages en prose les plus considérables que possède la littérature romane au XIIIe siècle ». J. Rubió, dans *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 1913-1914, t. II, p. 768.

R. Lulle le rédigea à l'âge de près de quarante ans, *Lib. cont.*, l. III, c. CXXIX, t. IX, p. 296, avant d'avoir quitté sa famille, c. CXXXVIII, p. 317. Ce ne fut pas sans grande souffrance qu'il put mener son œuvre à bout, l. V, c. CCCLXVI, t. X, p. 597. Écrite d'abord en arabe, l'œuvre fut traduite par Lulle en catalan. Le texte original arabe est perdu; la version catalane a été éditée avec soin, sinon définitivement, par MM. Obrador, Ferra, Galmès, *Obres originals del illuminat Doctor Mestre Ramon Lull : Libre de contemplacio en Deu*, 7 vol., Palma, 1906-1914. Son texte le plus pur est conservé dans les mss. *A. 286 Inf.* et *D. 549 Inf.* (autrefois réunis) de l'Ambrosienne de Milan, transcrits directement de l'original en 1280 par Guillaume Pagès, prêtre de Majorque, et en partie dans le ms. *lat. 3348 a* de la Bibl. nat. de Paris, donné par R. Lulle en 1298 aux chartreux de Vauvert. Obrador, *Viatge*, p. 605, Delisle, *Cabinet des mss. de la Bibl. Nat. de Paris*, t. II, p. 252. — L'ouvrage est divisé en 5 livres et 40 distinctions. Au total il comprend 366 chapitres dont un complémentaire pour les années bissextiles et offre ainsi un thème de méditation pour tous les jours de l'année. Son contenu est si varié qu'il résiste presque à l'analyse, Littré, *op. cit.*, p. 220-235. Avec raison, l'évêque de Vich, Mgr Torras y Bagès, *Tradicio catalana*, Barcelone, 1902, p. 226, a appelé le *Liber Cont.*, « une admirable synthèse littéraire embrassant toutes les connaissances de l'époque et la philosophie de l'immense cercle des êtres qui dépendent de l'Être premier, source de vie et de toute existence, un tableau grandiose où se peint avec éclat la merveilleuse harmonie des relations qui relient l'Être incréé et la créature, la nature infinie et le fini, les attributs divins et les facultés de l'homme, les hiérarchies célestes et les états de la vie terrestre, la société civile et la société religieuse, la matière et l'esprit ». Des pages théologiques fortement pensées abondent dans cet ouvrage; signalons particulièrement les traités sur Dieu, *Lib. Cont.*, l. I et II, c. I-CII, t. IX, p. 3-224. L'œuvre entière est soulevée par des effusions d'amour et d'adoration, des appels au martyre, des sanglots de douleur au souvenir des infidèles qui se perdent, au point que, après les *Confessions* de S. Augustin, il n'y a pas dans la littérature chrétienne d'ouvrage aussi pathétique et aussi débordant de lyrisme. Cf. A. Rubió, p. 25; Avinyo, *op. cit.*, p. 365-367; J. Rubió, *Anuari*, p. 768-769.

2° L'*Arbor Scientiæ* (Rome, 1295), éd. Lyon, 1636, est un précieux résumé de la pensée lulliste. Le symbolisme de l'arbre permet de la grouper et d'organiser ainsi une hiérarchie et une classification de tout le savoir. L'écrit est divisé en 16 parties : l'arbre élémentaire, qui est un abrégé de physique; l'arbre végétal, traité de botanique; l'arbre sensuel, qui traite des sens et de leur objet; l'arbre imaginaire, qui étudie les images et les impressions sensibles; l'arbre humain; l'arbre moral; l'arbre impérial, qui est un traité intéressant de politique; l'arbre apostolique, qui traite de la hiérarchie ecclésiastique et de la primauté pontificale; l'arbre céleste, qui est une introduction à l'as-

tronomie; l'arbre angélique; l'arbre « éviternel », qui traite du ciel et de l'enfer; l'arbre maternel, traité succinct de mariologie; l'arbre divin et humain, qui a pour objet Jésus-Christ, et l'arbre divin. Suit l'arbre exemplaire, où Lulle entasse les proverbes et les anecdotes sur chacun de ces sujets en vue de la prédication. « C'est, dit M. S. Galmès, la fleur de l'arbre général, une floraison toute franciscaine, ingénue, chaude, de colorations superbes. » L'arbre-questionnaire (4000 questions) vient en dernier lieu et n'est qu'une sorte de méthodologie relative à l'ouvrage. Le texte catalan de l'écrit n'est pas encore édité complètement; des 3 volumes de l'édition de Palma, un seul est paru avec préface érudite de M. S. Galmès, *Obres*, t. xi, Palma, 1917. Cf. Littré. n. 72; A. Rubió, p. 22; Probst, *op. cit.*, p. 47-49; Menéndez y Pelayo, *Historia*, t. i, p. 518, M. André, *op. cit.*, p. 65-67.

3° *Commençaments de philosophia* (Majorque, 1300). Cet ouvrage est conservé dans une recension latine, sous le titre de *Principia philosophiæ complexa*, à Paris, Bibl. nat., *lat. 15 450*, f° 304, et à Munich, *lat. 10 562*, *10 575*, *10 586*, *10 587* et *10 652*. Le texte catalan est à Munich, ms. *Hisp 64*, f° 67 et à l'Ambrosienne, cod. *Y*, *117*, *Sup.*, f° 1-125 r. Ximenès en possédait aussi une version castillane. Cet écrit devait avoir six parties ou « cercles », mais Lulle n'en fit que trois, « étant empêché par l'étude de l'arabe », probablement ses controverses avec les Maures de Majorque, d'achever son ouvrage. Le dessein de l'auteur est de ramasser dans une synthèse les premiers principes philosophiques et les conclusions qui en découlent nécessairement, puis de signaler les questions que l'on peut poser à leur sujet. « Je veux procéder, dit Lulle, selon les cercles de géométrie. » Cette méthode, il l'avait déjà adoptée, déclare-t-il, dans ses *Commençaments de teulogia*, écrit inconnu jusqu'ici. Les cent premiers principes ont pour objet l'être en tant qu'être, ceux du second cercle, plus nombreux, ont trait aux êtres particuliers. Ce recueil considérable d'axiomes métaphysiques et de déductions incisives est une ébauche d'encyclopédie fort curieuse. Littré, n. 130; A Rubió, p. 22.

II. ŒUVRES LITTÉRAIRES. — 1° Le *Blanquerna* (Montpellier 1283-1285) est un des premiers écrits du Moyen Age « qui réalisent, quoique d'une manière primitive, les conditions du roman philosophique ». Menéndez y Pelayo, *Origenes de la novela*, Madrid, 1905, t. i, p. lxxii-lxxxviii. Le but de l'auteur est d'exposer un plan d'organisation parfaitement chrétien de tous les États de la société, de manière qu'il n'y ait plus dans le monde « qu'une langue, une croyance et une foi ». *Obres*, Palma, 1914, t. ix, p. 364. Le héros du roman, Blanquerna, d'abord jeune homme que l'on veut fiancer, puis religieux, évêque, pape, et après son abdication, ermite, est amené logiquement par ce procédé littéraire à suggérer une réforme presque entière de la vie séculière et religieuse, du pouvoir civil et de la hiérarchie ecclésiastique. M. André, *op. cit.*, p. 102-116, Probst, *op. cit.*, p. 27-33. L'ouvrage a une grande valeur biographique; il donne aussi de nombreux renseignements sur les institutions religieuses et sociales de l'époque. La date de sa composition est généralement placée vers 1283-1285. Néanmoins, comme il paraît difficile de concevoir que R. Lulle ait pu introduire l'épisode de l'abdication avant l'exemple donné par Célestin V, M. Gottron a récemment proposé de placer la rédaction du cinquième livre vers 1295-1296. *Neue Literatur zu R. Lull* dans *Franziskanische Studien*, Munster, 1924, t. xi, p. 220. L'écrit a joui d'une grande fortune. Dans le catalogue d'Arias de Loyola figure même une version hébraïque. Littré, n. 76; A. Rubió, p. 19; S. Galmès et M. Ferra, dans l'*Introduction* au t. ix des *Obres*; R. d'Alòs, dans *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, Barcelone, 1913-1914, t. ii, p. 769, 770.

2° *Le Felix de les maravelles del mon* (Paris, 1288-1289), *Obras de R. Lull*, éd. Rosselló, Palma, 1903, 2 vol., appartient comme l'ouvrage précédent au roman philosophique. Menéndez y Pelayo, *Origenes*, t. i, p. lxxxiv. « Le personnage principal y cherche son perfectionnement intérieur dans la contemplation des merveilles du monde, » devant lesquelles il s'arrête successivement. J. Rubió, *R. Lull*, p. 555. En raison de cet objet, l'ouvrage a le caractère d'une encyclopédie populaire; théologie, physique, météorologie, morale, tout se mêle. La VIIIe partie, De l'homme, *Obras*, t. ii, p. 1-335, est un traité intéressant de psychologie. Le tout est exposé sous forme de dialogue et entremêlé d'innombrables anecdotes et fables. La septième partie, originalement distincte, est connue sous le titre de *Llibre de les Besties*. Au jugement de Menéndez y Pelayo, et de la plupart des critiques espagnols, A. Rubió, p. 20, le romancier majorquain puise ici dans un livre arabe, le *Calila y Dimna*, tout en modifiant notablement le cadre et le contenu de ses apologues. Probst, *op. cit.*, p. 253-255, au contraire, ne croit pas que cette dépendance soit solidement prouvée; à son avis, il est probable que R. Lulle a écrit plutôt sous l'influence du cycle satirique du *Roman de Renard*. Littré, n. 257; M. André, *op. cit.*, p. 121-127; M. Obrador, *R. Lulle, Llibre de les Besties*, Barcelone, 1905. (Bibl. populaire de l'*Avenc*.)

III. ÉCRITS PHILOSOPHIQUES. — 1° *Ars Magna* ou *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (Majorque, avant 1277), éd. Mayence, t. i. Cet écrit, dont le texte catalan est à Munich, A. Rubió, p. 20, est un des premiers ouvrages de R. Lulle. Il offre un exposé complet de sa méthode, toute ordonnée à réduire les connaissances humaines à un petit nombre de principes et à traduire tous les rapports d'idées par des combinaisons figurées. Ainsi que le déclare le bienheureux dans son *Lib. de fine*, éd. Gottron, p. 91, 92, vingt autres de ses « arts » n'ont pas d'autre but que d'en déclarer les principes et de les appliquer à des matières diverses « pour l'exaltation de l'intelligence ». Parce qu'elles éclairent bien l'unité de la pensée lullienne, citons ses paroles.

Distinctio ista in duas partes sit divisa. Prima est de arte generali aut compendiosa, sive inventiva vel demonstrativa, quæ in idem sonant, quia per eadem principia sunt deductæ. Secunda est de viginti artibus specialibus descendentibus ab arte generali, quæ sunt hæc : videlicet arbor scientiæ, arbor philosophiæ, arbor philosophiæ amoris, liber gentilis, liber astronomiæ, liber de intellectu, liber de voluntate, liber de memoria, liber de lumine, liber de significatione, liber de investigatione divinarum dignitatum, liber de prædestinatione, liber de nova logica, liber de nova rhetorica, liber de consilio, liber de jure, liber de medicina, liber de descensu et ascensu ipsius intellectus, liber de arte prædicandi, liber etiam de demonstratione facta per æquiparentiam. Littré, n. 1, Avinyo, *op. cit.*, p. 360-367.

2° *Lib. principiorum philosophiæ* (Majorque, avant 1277), éd. Mayence, t. i. Littré, n. 4.

3° *Lib. principiorum juris* (Majorque, avant 1277), éd. Mayence, t. i. Littré, n. 5; Avinyo, *op. cit.*, p. 507.

4° *Ars Universalis seu lectura artis compendiosæ* (Montpellier, 1277?), éd. Mayence, t. i. Résumé de l'*Ars Magna*. Littré' n. 2.

5° L'*Ars demonstrativa*, éd. Mayence, t. i, est daté ordinairement de Montpellier 1282. A. Rubió, p. 21. Toutefois la *Vida*, p. 351, paraît en fixer la date en 1277. L'unique texte catalan est conservé dans le ms. *A. I. E.* du séminaire épiscopal de Mayence. A. Gottron, *L'edicio Maguntina di R. Lull*, Barcelone, 1915, p. 82. Ms. à Venise, Saint-Marc, *185. a. 250. I. 182*, f° 1-68, offert par Lulle au doge Gradenigo. Littré, n. 13.

6° *Lib. chaos* (Montpellier, 1277), éd. Mayence, t. I. Littré, n. 15.

7° *Introductorium artis demonstrativæ*, éd. Mayence, t. III. Cet écrit et les cinq suivants peuvent avoir été rédigés à Miramar après 1277 ou à Montpellier en 1277 et en 1283. Littré, n. 12.

8° *Lectura super figuras artis demonstrativæ*, éd. Mayence, t. I. Ms. à Venise, Saint-Marc, *194. a. 240. I. 168*, f° 206. Littré n. 14.

9° *Commentum seu compendium artis demonstrativæ*, éd. Mayence, t. III. R. Lulle y décrit surtout la méthode analytique et déductive en usage chez les scolastiques et l'appelle assez heureusement l'ascension et la descente de l'intelligence. L'ouvrage est probablement le *Coment major* des anciens catalogues et par suite a dû être écrit originairement en catalan. A. Rubió, p. 21. Mss. à la collégiale d'Innichen, *VIII B. 10*, f° 1-92, *VIII, C. 3*, f°. 23 et à Venise, Saint-Marc, *195. a. 189. I. 138*. Littré. n. 16.

10° *Ars inveniendi particularia in universalibus*, éd. Mayence, t. III. Ms. à Cortone, Bibl. Com. *215*. Littré, n. 17.

11° *Lib. propositionum secundum artem demonstrativam*, éd. Mayence, t. III. Mss. à Innichen, *VIII. C. 8*, f° 187, Munich, *lat. 10525*, Venise, Saint-Marc, *189. a. 250. I. 182*, f° 161. Littré, n. 18.

12° *Lib. exponens figuram elementalem artis demonstrativæ* ou *Lib. de gradatione elementorum*, éd. Mayence, t. IV. Ms. à Rome, *Ottob. lat. 1405*. Littré, n. 19.

13° *Ars inventiva veritatis* (Montpellier, 1289), éd. Mayence, t. V. Ms. à Bruxelles, Bibl. royale, *lat. 2956*. C'est dans cet écrit que Lulle expose le plus complètement sa philosophie des « passages transcendants ». L'ouvrage fut traduit en arabe à Gênes en 1290. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 71; Littré, n. 34.

14° *Quæstiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles* (Montpellier 1289?), éd. Mayence, t. IV. Mss. *Ottob. lat. 1095*, f° 7; *Urbin. lat., 1394*, f° 10; Bologne, Bibl. univ., *20*; Innichen, *VIII. B. 10*, f° 97 et *VIII C. 3*, f° 99. Dans cet écrit, Lulle condamne l'alchimie. Littré, n. 21.

15° *Tabula generalis* (Tunis-Naples, 1292), éd. Mayence, t. V. Cet écrit dont le texte catalan est à Palma, A. Rubió, p. 21, complète l'*Ars inventiva* et l'*Ars amativa*. Littré, n. 35.

16° *Lectura compendiosa tabulæ generalis* (Naples 1292?), éd. Mayence, t. V. Littré, n. 37.

17° *Lib. de affatu, hoc est de sexto sensu* (Naples, Pâques 1294), éd. Mayence, t. V, L'ouvrage porte à tort la date de 1304 dans le ms. *1/17* du collège Saint-Isidore à Rome. Le texte catalan à Munich, ms. *Hisp. 60*, f°. 93. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 72; Littré, n. 148.

18° *Lectura super artem inventivam et tabulam generalem*, éd. Mayence, t. V. L'ouvrage fut rédigé sous le pontificat de Boniface VIII (1294-1303), probablement vers 1293-1295, selon Avinyo; il est un nouvel essai pour rendre plus facile l'*Ars inventiva*, surtout dans ses applications à la théodicée. L'original catalan à Munich, ms. *Hisp. 54*. A. Rubió, p. 24; Littré, n. 38.

19° Le *Lib. de anima rationali* (Rome, juin 1296?), éd. Mayence t. VI, est un intéressant traité de psychologie. Le texte catalan, — extraits chez Probst, *op. cit.*, p. 332, 334, — Munich, ms. *Hisp. 52*, f° 1-96, porte la date de 1296. Il existe deux rédactions latines du traité, l'une conservée à Innichen, *VIII. B. 8*, f° 1-34 et datée de 1293, tout comme le ms. *89*, f° 180 de Merton College d'Oxford, l'autre représentée par plusieurs mss. : Munich. *lat. 10 513, 10 563, 10 573, 10 586;* Innichen, *VIII. D. I*, f° 75 et *VIII. D. 4;* Rome, Bibl. Angelica, cod. *744 (Q. 5. 20)*, portant la date de 1294. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 68; J. Rubió, *Los codices*, p. 314; A. Rubió, p. 22; Littré, n. 44.

20° Le *Lib. de quadratura et triangulatura circuli* (Paris, 1299), est un livre de métaphysique. Texte catalan à Munich, ms. *Hisp. 58*; recension latine au même endroit, *lat. 10 510, 10 543*. A. Rubió, p. 25; Littré, n. 160.

21° *Brevis practica tabulæ generalis* (Paris, janvier 1299). L'opuscule, inséré en grande partie dans l'*Ars generalis ultima*, est conservé à Paris, *lat. 6433* et à Oxford, Bodl., *Arch. Seld. B. 25*. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 62; Littré, n. 134.

22° *Quæstiones atrebatenses* (Paris, juillet 1299), éd. Palma, 1746. Recueil de 50 questions diverses résolues par Lulle à la prière de Thomas le Myésier, chanoine d'Arras. Le ms. *lat. 15 450* de la Bibl. nat. de Paris, où l'opuscule est conservé, était en possession de ce dernier. Autres mss. à Innichen, *VIII. D. 4*, f° 101 et à Cortone, Bibl. Com., *213*, f° 105. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 70; Littré. n. 71.

23° *Lib. de homine* (Majorque, nov. 1300), éd. Mayence, t. VI, L'opuscule étudie l'homme, sa vie et sa mort corporelle et spirituelle; il s'achève par une longue série d'oraisons. Le texte latin se trouve à Innichen, *VIII. B. 8*, f° 46 et *VIII. C. 3*, f° 159; l'original catalan à Munich, ms. *Hisp. 55*, f°, 40, et au British Museum, ms. *add. 16 431*, f° 1-99. A. Rubió, p. 22; Littré, n. 45.

24° *Rhetorica nova.*, (achevé à Gênes, mai 1303), éd. Strasbourg, 1598 et Paris, 1638. L'opuscule se trouve aussi souvent en ms.: Paris, *lat. 6443 c*; *Vat. lat. 6295;* Munich, *lat. 10529* et *10544*. Littré, n. 74.

25° *Logica nova* (Gênes, mai 1303), éd. Valence 1512. Écrit d'abord en catalan puis traduit en latin à Montpellier en juillet 1304, selon un ms. de Halle, S. Bové, *R. Lull y la llengua llatina*, p. 87, l'opuscule eut une grande vogue. Ms. catalan à Munich, ms. *Hisp. 56*, f° 78; texte latin à Innichen *VIII. C. 13*, f° 1-37. A. Rubió, p. 23; Littré, n. 56.

26° Le *Lib. de modo applicandi novam logicam ad scientiam juris et medicinæ* est le complément de l'ouvrage précédent. Mss. à Munich, *lat. 10 538, 10 594*, et à Venise, Saint-Marc, *191. a. 230. I. 160*, f° 30. Littré, n. 167.

27° *Lib. de intellectu* (Montpellier, janvier 1304). Ms. à Paris, *lat. 16 116, 16 615*, f° 7, et Cortone, Bibl. com., *213*, f° 45. Littré, n. 140.

28° *Lib. de voluntate* (Montpellier, janvier 1304). Mss. à Paris, *lat. 16 116*, f° 10 et à Innichen, *VIII. B. 14*, f° 102. Littré, n. 141.

29° *Lib. de memoria* (Montpellier, début de février 1304?). Mss. à Paris, *lat. 16 116*, f° 18 et à Innichen, *VIII. B. 14*, f° 90. Littré, n. 142.

30° *Lectura artis quæ brevis practica tabulæ generalis intitulata est* (Gênes, février, 1304), éd. Mayence, t. V. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 62, 71. Littré, n. 36.

31° *Lib. de significatione* (Montpellier, avril 1304?). Cet ouvrage, cité dans le *Lib. de investigatione vestigiorum productionis divinæ*, écrit, à cette date, dans la capitale du Languedoc, se trouve à Cortone, Bibl. Com. *212*, f°. 1-100. Littré, n. 228.

32° *Ars juris naturalis* (Montpellier, 1304). Mss. à Munich, *lat. 10 514* et dans les cod. *83* et *86* de la bibl. du cardinal de Cuse. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 10, 65-66.

33° *Le Lib. de ascensu et descensu intellectus* (Montpellier, mars 1305), éd. Valence, 1512, Palma, 1744, est un des écrits les plus importants de R. Lulle. Mss. à Innichen, *VIII. B. 10*, f° 205, *VIII. B. 12*, f° 41, *VIII. D. 4*, f° 49, et à Venise, Saint-Marc, *193. a. 252. I. 177*. J. Rubió, *Los codices*, p. 318; Littré, n. 62.

34° *Ars brevis quæ est de inventione mediorum juris* ou *Ars brevis juris civilis* (Montpellier, janvier 1308); L'opuscule, présenté à Clement V, R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 72, est à Paris, *lat. 14 713*, *lat. 17 826*, et à

Munich, *lat. 10 535, 10 536, 10 576, 10 583, 10 654* et *10 658*. Littré, n. 168.

35° *Lib. de venatione substantiæ, accidentis et compositi* (Montpellier, février 1308). Ouvrage en 10 chapitres sur les prédicaments et la conversion des propositions. Mss. à Paris, *lat. 14 713*, Munich, *lat. 10 562* et Innichen, *VIII. D. I, VIII. C. 8*. Littré, n. 139.

36° *Lib. ad memoriam confirmandam* (Pise, 1308). Opuscule conservé à Paris, *lat. 17 839*, f° 437 et à Munich, *lat. 10593*. Littré, n. 143.

37° *Ars generalis ultima*, éd. Venise, 1480. L'écrit, commencé à Lyon en 1305, fut achevé à Pise en 1308; il est la synthèse finale de la logique et de la méthode lullienne. Probst, *op. cit.*, p. 56-58. D'excellents mss. se trouvent à Innichen, *VIII. C. 11*. f° 1-107 et *VIII. C. 13*, f° 175. Traduction française par De Vassy, *Le grand et dernier art de M. R. Lulle, maistre ès arts libéraux*, Paris, 1634. Littré, n. 51.

38° L'*Ars brevis quæ est imago artis generalis* (Pise, janvier 1308), éd. Palma, 1744, eut une grande diffusion. Le texte roman est conservé à l'Ambrosienne, cod. *O. 87. Sup.* et la traduction latine à Innichen, *VIII. C. 11*, f° 112, Bologne, Bibl. univ., *522*, f° 83, Rome, *Urbin. lat. 1442*, f° 102. A. Rubió, p. 23. Littré, n. 50.

39° *Lib. de novis fallaciis* (Montpellier, oct. 1308). Essai sur les sophismes inconnus à Aristote. Mss. à Paris, *lat. 15 096, 15 450, 16 116, 17 827*, Munich, *lat. 10563*, Venise, Saint-Marc, *191. a. 230. I. 160*, f° 1-26, et Innichen, *VIII. C. 8*, f° 59. Littré, n. 150.

40° *Tractatus de experientia realitatis artis generalis* (Montpellier, novembre 1308). Ce traité se trouve à Paris, *lat. 15 095*, f° 32, *15 450*, f° 236, *16 116* et *17 827*. Il s'achève par une lettre où Lulle énumère plusieurs de ses écrits apologétiques et qui se trouve à part à Paris, *lat. 15 450*, f° 495. D'après Avinyo, *op. cit.*, p. 519, il y est aussi question de saint Thomas d'Aquin et de Richard de Médiavilla. Littré, n. 135.

41° *Lib. de perversione entis removenda* (Paris, décembre 1309). Mss. à Paris, *lat. 14 713, 16 111, 17 824*, à Munich, *lat. 10 567, 10 584* et à Innichen, *VIII. B. 11*, f° 145, *VIII, C. 3*, f° 93. Littré, n. 158.

42° *Metaphysica nova* (Paris, janvier 1310), éd. Paris, 1516. Ms. à Innichen, *VIII. C. 13*, f° 71. Littré, n. 61.

43° *Lib. de ente reali et rationis* (Vienne, décembre 1311), éd. Palma, 1745. Ms. à Venise, Saint-Marc, *192. a. 240. I. 173*, f° 1-36. Littré, n. 69.

44° *Lib. de quinque principiis quæ sunt in omni quod est* (Majorque, août 1312). Ms. à Munich, *lat. 10 495*. Guillaume Pagès, prêtre et maître régent de l'école de grammaire de Mallorca, en fit une traduction en 1316. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 80; Littré, n. 161.

45° *Lib. de medio naturali* (Messine, octobre 1313). L'opuscule est conservé dans l'*Ottob. lat. 405*, f° 32 et l'*Ottob. lat. 1405*, le cod. *VIII. B. 13*, f° 96 d'Innichen et le ms. *lat. 10517* de Munich.

46° Le *Lib. de creatione* (Messine, décembre 1313) se trouve dans *Ottob. lat. 1405*, f° 106, à Munich, *lat. 10517* et à Montpellier, cod. *165* de l'École de médecine. Littré. n. 222.

47° *Lib. de quinque prædicabilibus et decem prædicamentis* (Messine, décembre 1313), éd. Palma, 1740. Mss dans *Ottob. lat. 1405* et *1624* et à Paris, *lat. 15 450*, f° 549. Littré. n. 59.

48° *Lib. de affirmatione et negatione* (Messine, février 1314). Mss. dans *Ottob. lat. 405*, f° 145 et à Munich, *lat. 10 517*. Littré. n. 153.

49° *Lib. de quæstionibus per quemmodus artis demonstrativæ patefit*. Cet écrit, rédigé à une date inconnue, ainsi que les trois suivants, est attribué à Lulle dans le ms. *lat. 16 114* de la Bibl. nat. de Paris. Littré, n. 138, toutefois hésite à accepter la légitimité de cette attribution.

50° *Ars juris*, éd. Palma, 1745. Mss. à Innichen, *VIII. C. 8*, f° 177 et à Saint-Isidore à Rome, cod. *1/108*, f° 48. Littré, n. 73.

51° *Lib. de convenientia subjecti et prædicati per medium*, éd. Strasbourg, 1617. Littré, n. 64.

52° *Logica brevis et nova*, éd. Strasbourg, 1598. Littré, n. 57.

53° *Logica parva*, éd. Alcala, 1518. Littré, n. 58.

IV. ŒUVRES THÉOLOGIQUES ET APOLOGÉTIQUES. — 1° *Lib. principiorum theologiæ* (Majorque, avant 1277?), éd. Mayence, t. I. Dans cet écrit, R. Lulle prouve les principes premiers qui sont à la base de son apologétique et lui permettront d'établir ensuite l'ensemble des vérités révélées. Pasqual, *Vindiciæ, Diss. de methodo*, t. I, p. 26; Littré. n. 3.

2° *Lib. mirandarum demonstrationum* (Majorque, avant 1277), éd. Mayence, t. II, Littré, n. 10. Cet écrit, le premier des ouvrages apologétiques de R. Lulle, est divisé en quatre livres, comprenant chacun cinquante chapitres. Dans le premier, Lulle établit que la raison humaine n'a pas seulement la faculté d'accepter passivement les dogmes mais aussi d'en avoir l'intelligence dans une certaine mesure, *attingens non comprehendens*. Les autres livres ont pour objet l'existence de Dieu, le mystère de l'incarnation et le dogme de la Trinité. L'ouvrage, rédigé d'abord en catalan, A. Rubió, p. 23, est d'une réelle beauté. Pour la première fois, Lulle se donne le titre de « procureur des infidèles » dans un passage qu'il faut citer :

> Domine, ego qui noviter sum factus procurator appetitus Infidelium, quibus gloriosa Incarnatio nostri Domini Jesu Christi ita naturaliter est appetibilis per recreationem, sicut supremum bonum est appetibile inferiori per creationem et conservationem, ego confidens in adjutorio et in benedictione Filii Dei vivi, conabor, quantum potero, ut per rationes necessarias possim demonstrare sanctum, mirabilem adventum Filii Dei, etc. Lib. IV, t. II, p. 165.

3° *Lib. de Sancto Spiritu* (Majorque, avant 1277), éd. Mayence, t. II. Ouvrage consacré à établir la pro cession du Saint-Esprit *ab utroque* contre les Grecs Golubovich, *op. cit.*, p. 378. Littré, n. 8.

4° *Lib de gentili et tribus sapientibus* (Majorque, avant 1277), éd. Mayence, t. II. L'ouvrage, écrit d'abord en arabe, fut traduit ensuite en catalan; éd. Rosselo, *Obras*, Palma, 1901, p. 3-305. Il en existe encore des recensions romane, latine et française. Par contre, la traduction hébraïque est perdue; de même aussi le texte original arabe, qui se trouvait encore à l'École des Lulle de Barcelone en 1446. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 54. Dans le cadre d'un roman, trois sages, un juif, un chrétien et un sarrasin exposent amicalement leurs credo religieux en présence d'un païen. L'on assiste ainsi au conflit des grandes religions qui se partageaient alors le monde. Le livre a une haute valeur historique, car de l'avis de savants distingués, Golubovich, *op. cit.*, p. 376, l'exposé de la théologie musulmane que contiennent ces pages est d'une plume qui connaît à fuod les conrants théologiques arabes. Son mérite littéraire n'est pas moins considérable. Menéndez y Pelayo, *Origenes;* t. I, p. LXXIII, place en effet le *Lib. de gentili* aux origines du roman espagnol. D'après ce savant critique, Lulle se serait inspiré d'un traité de Judas-Levi, le *Curzari*; malgré les réserves de Probst, *op. cit.*, p. 228, ce sentiment paraît solidement fondé, puisque Lulle lui-même reconnaît cette dépendance, en ce qui concerne la méthode, *sequens modum libri arabici de gentili*. Des réminiscences du *Liber de gentili* se trouvent fréquemment dans la littérature espagnole, notamment dans le *Livre des États* de Don Juan Manuel, le *Sommi* de Bernat Metge et le *De veritate fidei* de Louis Vivès. A. Rubió, p. 19; M. André, *op. cit.*, p. 73-85; Golubovich, p. 375-378; Littré, n. 7.

5° *Liber de angelis* (Majorque, avant 1277). Le

texte catalan est à Munich, ms. *Hisp. 55*. Probst, *op. cit.*, p. 329-332, en a publié un fragment. La traduction latine (1307), se conserve dans le ms. *lat. 10503* de la même ville. A. Rubió, p. 23; Littré, n. 240.

6° Le *Libre de definicions* (Majorque, avant 1277?) n'était connu que par une citation du *Doctrina pueril.* M. Obrador en a découvert un ms. à l'Ambrosienne, cod. *O. 87, Sup.*, f° 81-96. A. Rubió, p. 21.

7° *Lib. de XIV articulis sacrosanctæ romanæ Ecclesiæ* (après 1277), éd. Mayence, t. II. Mss. à Innichen, *VIII. B. 11*, f° 1-108 et à Venise, Saint-Marc, *189. a. 250. I. 182*, f° 68. Littré, n. 11.

8° *Lib. super psalmum « Quicumque vult »* (Rome 1285, d'après Avinyo, *op. cit.*, p. 512), éd. Mayence, t. IV. Opuscule remarquable où R. Lulle réfute le naturalisme fataliste et astrologique des Tartares et leur expose le symbole pseudo-athanasien. Mss. à Munich, *lat. 10 525* et à Venise, Saint-Marc, *115. a. 273. I. 190* et *189. a. 250. I. 182*, f° 179. Golubovich, p. 378-380; Littré, n. 23.

9° *Disputatio fidelis et infidelis* (Paris, 1288-1289?), éd. Mayence, t. IV. Lulle, en sa qualité de procureur des infidèles, s'adresse ici aux maîtres de l'Université parisienne, leur expose sa manière de présenter la foi aux incroyants et les prie de l'approuver « afin que la lumière de la suprême science et de la vie honnête, jaillissant de Paris, illumine le monde entier et le conduise à la connaissance et à l'amour de Dieu ». Golubovich, p. 380; Littré, n. 24.

10° *Lib. contra Antichristum* (Montpellier, 1289-1290, d'après Pasqual). Le texte catalan de cet ouvrage est à Munich, *lat. 10 593*, f° 15, la traduction latine à Paris, *lat. 15 450*, f° 354, à Munich, *lat. 10497, 10565, 10578* et à l'Ambrosienne, *N. 250, sup.*, f° 47. A. Rubió, p. 24; Littré, n. 239.

11° *Quæstiones quas fecit quidam frater minor* (Montpellier, 1289-1290?). Ce recueil de 32 questions se trouve à Paris, *lat. 15 450*, f° 410 et à Munich, *lat. 10 563, 10 582* et *10 652*. Golubovich, p. 366; Littré, n. 223.

12° Le *Fons divinalis paradisi* (en route pour Gênes, 1290, d'après Avinyo, *op. cit.*, p. 513) est un essai sur la pluralité des sens de l'Écriture. Mss. à Paris, *lat. 3446 a*, f°. 146, *15 097*, f° 144, *17 827*, f° 361 et à Munich, *lat. 10 552*. Un léger doute plane sur son authenticité. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 73; Littré, n. 237.

13° *Le Lib. de quinque sapientibus* (Naples, 1295), éd. Mayence, t. II, est la synthèse la plus compréhensive de l'apologétique lullienne. L'auteur discute successivement avec des sages grec, nestorien, jacobite et mahométan; il établit le dogme de la procession du Saint-Esprit, de la divinité du Christ et de sa dualité de nature; à l'encontre du Coran, il prouve l'incarnation et la Trinité. Toute l'argumentation procède *secundum dignitates Dei*. C'est dans cet écrit que R. Lulle émet la prévision que les Arabes convertiront les Tartares au mahométisme et soumettront l'empire grec de Constantinople. Golubovich, p. 373. Le texte catalan de ce grand ouvrage, longtemps inconnu, a été retrouvé par Obrador à Munich, ms. *Hisp. 60*, f° 35. A. Rubió, p. 20. Littré, n. 9.

14° *Lib. de articulis fidei sacrosanctæ et salutiferæ legis christianæ sive liber Apostrophe* (Anagni, juin 1296), éd. Mayence, t. IV. La recension catalane de cet ouvrage est à Munich, ms. *Hisp. 52*, f° 99; le texte latin original diffère de celui de l'édition de Salzinger et se trouve à Innichen, *VIII. B. 9*, f° 118, Fribourg, Bibl. des Conv., cod. *28. f. 60*, f° 73, Venise, Saint-Marc, *115. a. 273. I. 190*, f° 73 et *190. a. 290. I, 212*, f° 76 et à Rome, *Vat. lat. 1054* et *Urbin. lat. 1506*. L'écrit est précédé d'une dédicace en vers latins à Boniface VIII. Il exerça une influence notable sur la *Théologie naturelle* de Raymond de Sabunde. A. Rubió, p. 24; J. Rubió, *Los codices*, p. 316, 317; Littré, n. 27.

15° Le *De gradibus conscientiæ* (Paris, décembre 1297 selon Avinyo) est sous le nom de Lulle à Paris, Bibl. nat., *lat. 15 097* et Bibl. Mazarine, *1390* et *2155*, à Innichen, *VIII. B. 13*, f° 13. Littré, n. 162, doute cependant de son authenticité.

16° *Disputatio Eremitæ et Raymundi super aliquibus dubiis quæstionibus sententiarum magistri Petri Lombardi* (Paris, août 1298), éd. Mayence. t. IV. Dans ces questions sur *Le livre des sentences* se trouve affirmée, sinon expliquée d'une façon parfaite, l'Immaculée Conception, probablement pour la première fois à Paris. Mss. à Rome, *Vat. lat. 1442* et *Urbin. lat. 1394*, f° 91 et *1442* et à Oxford, Merton College, cod. *89*. Littré, n. 22.

17° Le tract *Utrum illud quod est congruum in divinis ad necessariam probationem possit reduci, salvo mysterio fidei* (Paris, 1299 selon Avinyo) est à Munich, *lat. 10497*, f° 66. Littré, n. 227.

18° *Lib. de est Dei* (Majorque, septembre 1300), éd. Rossello, *Obras*, Palma, 1901, p. 439-480. Opuscule sur Dieu et son attribut premier, l'aséité. La traduction latine, encore inédite, est à Paris, Bibl. nat., *lat. 15 615*, f° 54, *17 829* et à Munich, *lat. 10 589*. On ne sait pas si R. Lulle a réalisé son projet de le traduire en arabe. A. Rubió, p. 24. Littré, n. 174.

19° Le *Lib. de cognitione Dei* (Majorque, octobre 1300), éd. Rossello, *Obras*, p. 375-435, est un nouvel essai de R. Lulle pour rendre acceptable aux Juifs et aux Sarrasins les mystères de la Trinité et de l'Incarnation. La version latine se trouve à Paris, *lat. 16 615*, f° 44 et à Rome, *Urbin. lat 1506*, f°. 64. A. Rubió, p. 25; Littré, n. 175.

20° *Lib. de Deo et Jesu Christo* (Majorque, décembre 1300), éd. Mayence, t. VIII. Le texte catalan a été édité par Rosselló, *Obras*, p. 271-371. Ce traité est un résumé clair et méthodique de tout ce que la foi enseigne sur la Trinité et Jésus-Christ; il s'achève par des oraisons aux cinq plaies qui sont un pur joyau de la littérature mystique du XIII[e] siècle. A. Rubió, p. 25; Littré, n. 47 et 176.

21° L'opuscule *Libre que deu hom creure de Deu* (Arménie, 1301) est une explication catéchistique des principaux articles de foi. Texte catalan à Munich, *lat. 10 516*, f° 91. La recension latine semble perdue. A. Rubió, p. 25; Littré, n. 177.

22° *Disputatio fidei et intellectus* (Montpellier, octobre 1303), éd. Mayence, t. IV. L'ouvrage que R. Lulle se propose de faire examiner par les Universités de Paris, Toulouse, Naples, Montpellier, expose sa conception des rapports de la raison et de la foi. Rappelant les Russes et les Valaques, il se plaint une fois de plus que l'on n'ait pas institué des séminaires de langues orientales. Golubovich, *op. cit.*, p. 381. Excellents mss. à Innichen, *VIII. B. 8*, f° 34, *VIII. B. 11*, f° 158, *VIII. C. 3*, f° 185, et à Rome, *Vat. lat.*, *9349*, f° 121. Littré, n. 26.

23° *Lib. ad probandum aliquos articulos fidei per syllogisticas rationes* (Gênes, février 1304). Mss. à Paris, *lat. 6443 c*, f°. 48, *15 385*, f° 72, à Munich, *lat. 10 497, 10 594*, Rome, *Vat. lat. 9344*, f° 138 et à Innichen, *VIII. C. 8*, f° 87. L'écrit est probablement le même que le *Lib. de sex syllogismis*, mentionné dans le testament de Lulle. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 52; Littré, n. 218.

24° *Lib. de investigatione vestigiorum productionis personarum divinarum* (Montpellier, avril 1304). Mss. à Rome *Ottob. lat. 1095* et à Munich, *lat. 10 510* et *10595*. Littré, n. 206.

25° *Ars magna prædicationis* (Montpellier, décembre 1304). Mss. à Paris, *lat. 15 385*, à Munich, *lat. 10 521* et à Innichen, *VIII. B. 16*, f° 61-231. La compilation a 100 sermons, J. Rubió, *Los codices*, p. 329, et non pas 58, comme le dit Littré, n. 246.

26° *Lib. de Trinitate et unitate permansive in essentia Dei* (Montpellier, avril 1305?). Littré, n. 208, date cet ouvrage d'avril 1310; le ms. *1/110*, f° 39 du collège Saint-Isidore à Rome, si sa lecture difficile ne m'induit pas en erreur, indique bien l'année 1305. Ms. à Paris, *lat. 3446 a*, f° 122, Maz. *2155* et à Munich, *lat. 10 597*. Littré, n. 208.

27° *Lib. de demonstratione per æquiparantiam* (Montpellier, mars 1305), éd. Mayence, t. IV. Exposé de la démonstration lullienne par l'égalité et la compénétration des attributs divins. Parmi les nombreux mss. où cette œuvre est conservée, signalons seulement l'*Ottob. Lat. 1095*, f° 131, le ms. *1/110*, f° 17 du collège Saint-Isidore, le cod. *VIII. B. 14* d'Innichen. Le ms. *lat. 10507* de Munich porte cette note intéressante : *Iste liber mittitur Januam domino Perseval Spinola ex parte mag. R. Lulli*. R. D'Alòs, *Los catalogos*, p. 68; Littré, n. 30.

28° *Lib. de prædestinatione et libero arbitrio* (Montpellier, avril 1305). Mss. à Paris, *lat. 15450*, f° 442, Venise, Saint-Marc, *194. a. 240. I. 268*, f° 276 et Innichen, *VIII. C. 3*, f° 17 et *VIII. C. 11*, f° 144, Rome Bibl. Casanat., cod. *144*. Littré, n. 224.

29° *Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni* (Pise, 1308), éd. Mayence, t. IV. Cet ouvrage, rédigé d'abord en arabe à Bougie, puis en latin après le naufrage de Pise, 1306, contient le récit des controverses de Lulle avec un docteur sarrasin et, par suite, n'est pas sans intérêt pour l'histoire comparée des religions à cette époque. La discussion porte surtout sur la Trinité et l'incarnation. Golubovich, p. 383-385. Lulle présenta ce travail à Boniface VIII, mais sans résultat apparent. Littré, n. 25.

30° Le *Lib. clericorum* (Pise, mai 1308), est un catéchisme élémentaire à l'usage des clercs peu instruits. L'édition critique de Palma, *Obres*, t. I, p. 295, en donne le texte latin ainsi qu'une adaptation française. Littré, n. 78.

31° Le *Lib. de centum signis Dei* (Pise, mai 1308), divisé en 20 parties, énumère une suite de cent symboles qui nous révèlent l'être intime de Dieu. Mss. à Paris, Bibl. nat., *lat. 14 713, 15 096*, f° 130, Bibl. Mazarine, *2155* et à Munich, *lat. 10 567* et *10 584*. Littré, n. 180.

32° L'*Ars Dei* ou *Ars divina* (Montpellier, fin mai 1308) est un ouvrage très considérable en trente distinctions. Mss. à Paris, Bibl. nat., *lat. 14 713, 15 095*, f°. 154, Bibl. Maz., *2158*, Arsenal, *725*; et à Munich, *lat. 10515, 10567*. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 72. Littré, n. 181.

33° L'opuscule *De æqualitate actuum potentiarum animæ in beatitudine* (Montpellier, 1308 d'après Avinyo), cité dans l'*Ars mistiva* (1309) est conservé dans l'*Ottob. lat. 1095*, f° 123.

34° Le *Lib. de majori agentia Dei* (Montpellier, mars 1309), inconnu à Pasqual, Salzinger et Littré, est dans l'*Ottob. lat. 892*. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 73.

35° Le *Lib. de convenientia fidei et intellectus* (Montpellier, mars 1309), éd. Mayence, t. IV, expose les vues de R. Lulle sur les rapports de la raison et sur l'impossibilité du système averroïste des deux vérités. Cet ouvrage est daté de 1304 dans le ms. *lat. 10 517* de Munich, et de 1308, ancien style, dans les autres mss. Munich, *lat. 10 497, 10 594, 10 538*, Rome, *Vat. lat. 9344*, f° 118, Innichen, *VIII. B. 13*, f° 24. J. Rubió, *Los codices*, p. 323. D'autres copies se trouvent dans l'*Ottob. lat. 1095*, f° 127 et à Saint-Isidore, ms. *1/110*, f° 24. Littré, n. 29.

36. Le *Lib. de propriis et communibus actibus divinarum rationum* (Montpellier, avril 1309) traite particulièrement de la Trinité et de la procession des Personnes divines. Mss. à Paris, *lat. 16 116*, f° 100, *15450*, f° 550 et à Munich, *lat. 10 565, 10 583*. Littré, n. 207.

37° La *Supplicatio sacræ theologiæ professoribus ac baccalariis studii Parisiensis* (Paris, 1310), éd. Mayence, t. IV, expose quarante arguments en faveur de la Trinité et de l'Incarnation et prie les maîtres parisiens de les approuver. Golubovich, p. 386; Littré, n. 28.

38° *Lib. de ente infinito* (Paris, février 1310). Mss. à Munich, *lat. 10567* et à Paris, *lat. 14 713, 16 111*, f° 196. Littré n. 199.

39°. *Lib. de prædestinatione et præscientia* (Paris, avril 1310). Mss. à Paris, Bibl. nat., *lat. 15 450*, f° 425, *14 713, 15 097, 16 111, 2446 a, 16 615* et Bibl. Maz., *1390* et *2155*. Littré, n. 225.

40° *Lib. correlativorum innatorum* (Paris, février 1311), éd. Palma, 1744. Cet essai sur les attributs divins et leur rapport mutuel est aussi à Innichen, *VIII. B. 9*, f° 137. Littré, n. 63.

41° *Le Lib. de divina unitate et pluralitate* (Paris, mars 1311), dédié à Philippe le Bel, se trouve à Munich, *lat. 10 554, 10 588* et à Innichen, *VIII. B. 11*, f° 109 et *VIII. C. 3*, f° 73. Littré. n. 183.

42° *Lib. facilis scientiæ* (Paris, juin 1311), éd. Mayence, t. IV. Ms. à Innichen, *VIII. C. 8*, f°. 164. Littré, n. 31.

43° *Quæst. super librum facilis scientiæ* (Paris, juin 1311), éd. Mayence, t. IV, Littré. n. 32.

44° Le tract *De ostensione per quam fides catholica est probabilis atque demonstrabilis*, conservé à Munich, *lat. 10 517*, fut vraisemblablement rédigé à Paris entre 1309-1311. Littré, n. 216.

45° *De ente simpliciter absoluto* (Vienne, mars 1312). Mss. à Innichen, *VIII. B. 11*, f° 154 et *VIII. C. 3*, f° 192, à Munich, *lat. 10 592* et au Collège Saint-Isidore, cod. *1/119*, f° 1-18. Littré, n. 201.

46° *De locutione angelorum* (Montpellier, mai 1312). Ms. à Munich, *lat. 10 495*, f° 223. Littré, n. 241.

47°. *Lib. differentiæ correlativorum divinarum dignitatum* (Majorque, juillet 1312). Cet ouvrage de controverse, dédié à Frédéric II, roi de Sicile, est à Paris, *lat. 17 829*, f°. 268, à Munich, *lat. 10 425*, f° 210, *10 594* et à Rome, *Vat. lat. 9344*, f° 116, *Ottob. lat. 1095*, f°. 129. Littré, n. 209.

48° Le *De secretis sacratissimæ Trinitatis et Incarnationis* (Majorque, septembre 1312), écrit d'abord en arabe, fut traduit ensuite en catalan par R. Lulle. D'après Littré, n. 205, et Bofarull, il aurait été rédigé en 1302, mais l'*Ottob. lat. 409* le date de 1310 et le ms. *lat. 10 596* de Munich de 1312. Au sentiment de L. Delisle et de R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 50, cette dernière date est très probablement la véritable.

49° Le *Lib. de novo modo demonstrandi*, éd. Mayence, t. IV, fut offert à Frédéric II, roi de Sicile. Plus probablement il fut composé à Majorque, en septembre 1312, bien que d'autres indications le placent à Montpellier, octobre, 1312. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 80. Ms. à Rome, *Ottob. lat. 409*. Littré, n. 33.

50° *L'Art de confessio*. Sous ce titre divers écrits de valeur inégale sont attribués à Lulle et une grande confusion règne dans les anciens catalogues. Il paraît maintenant acquis que Raymond écrivit à Majorque, en 1312, un traité sur ce sujet, dit le *Liber qui continet confessionem*, conservé actuellement dans les mss. *1/144* et *1/108*, f°. 45 du collège Saint-Isidore. Littré, n. 245, doute à tort de son authenticité. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 79. Par contre, le *Liber de confessione* signalé par Littré, n. 244, est douteux et même sûrement apocryphe selon M. d'Alòs et M. Obrador qui a donné l'édition de sa version catalane dans les *Obres*, t. I, p. XXV, 389-410.

51° L'*Ars major prædicationis* (Majorque, janvier 1313) est une compilation de 182 sermons. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 52, 79, 80, a réussi à en reconstituer toutes les parties. Elle comprend : 1. le *Lib. de vitiis et virtutibus* dont le texte latin est à Munich, *lat. 10 495*,

10 587 et le texte catalan à la même ville, *lat. 10 497;* 2. le *De septem sacramentis Ecclesiæ* dont des copies existent à Paris, *lat. 15 450*, f° 495 et à Munich, *lat. 10 495, 10 564, 10 576.* Littré, n. 231; 3. puis les recueils suivants : *Sermones de decem præceptis, De septem donis Spiritus Sancti, Expositio super Pater noster, Expositio super Ave Maria, De operibus misericordiæ sermones*, tous contenus dans le ms. *lat. 10495* de Munich.

52° Le *Lib. per quem poterit cognosci quæ lex sit magis bona* (Majorque, février 1313) est un manuel d'apologétique populaire, fait pour les marchands et les navigateurs qui se rendent chez les Sarrasins d'Afrique. Mss. à Paris, *lat. 15 450, 16 116*, à Munich, *lat. 10 495, 10 579, 10 594, 10 655* et à Rome, *Vat. lat. 9344*, f° 108, et à Saint-Isidore, cod. *1/108*, f° 78. Littré, n. 219.

53° *Ars brevis prædicationis* (Majorque, février 1313). Le texte catalan de l'opuscule est à Munich, *lat. 10497*, f° 140. Il en existe deux traductions latines différentes, l'une à Munich, *lat. 10 495* et *10 591* sous le titre d'*Ars prædicabilis*, l'autre à Innichen *VIII. C. 13*, f° 52 et *VIII. D. 4*, f° 150. J. Rubió, *Los codices*, p. 335, 338. Autre ms. à Cortone, Bibl. communale, *214*, f° 77.

54° *Lib. de virtute veniali atque vitali et de peccatis venialibus et mortalibus* (Majorque, avril 1313). Mss. à Munich, *lat. 10 495* et *10 589*. M. Bofarull voit à tort deux opuscules dans cet ouvrage. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 51. Littré, n. 250.

55° *Lib. de compendiosa contemplatione* (en mer vers Messine, mai 1313). Mss. dans l'*Ottob. lat. 405*, f° 1-5 — précieux codex en partie autographe découvert par R. d'Alòs, — l'*Ottob. lat. 1405* et à Innichen *VIII. B. 13.* R. d'Alòs, *El manoscritto ottoboniano lat. 405*, p. 103.

56° *Lib. de consolatione eremitani.* Le texte catalan de l'opuscule daté d'août 1313, se trouve dans le cod. *H. 8. Inf.* de l'Ambrosienne et les mss. *add. 16 432*, f°. 18 et *16 431*, f° 121, du British Museum. P. Barnils y Giol en a fait une édition peu critique d'après un ms. tardif dans le *Boletin de la Real Academia de Barcelone*, 1914, t. VI, p. 184-195. L'*Ottob. lat. 405*, f° 80, porte en marge : *Iste liber est translatus in arabo.* La version latine, datée de mai 1314, a été éditée par R. d'Alòs, *El manoscritto*, p. 114-127. A. Rubió, p. 30. Littré, n. 260.

57° *De definitionibus Dei* (Messine, septembre 1313). Copies dans l'*Ottob. lat. 405*, f° 7, l'*Ottob. lat. 1405* et à Innichen, *VIII. B. 13*, f°. 121.

58° *Lib. de accidente et substantia per modum novum* (Messine, octobre 1313), éd. Valence 1510. Mss. à Rome, *Ottob. lat. 405*, f° 11, et à Saint-Isidore, cod. *1/110*, f° 34, et *1/71*, f° 46, à Innichen, *VIII. C. 11*, f° 152, Paris, *lat. 15 450*, f° 503. D'après l'*Ottob. lat. 405*, il a été écrit d'abord en arabe. R. d'Alòs, *El manoscritto*, p. 103. Littré, n. 66.

59° Divers tracts écrits à Messine, 1313-1314. — 1. *De ente absoluto* (octobre 1313). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 15, *1278* et *1405*, à Paris, Bibl. nat., *lat. 3446 a*, f° 174, Bibl. Mazar, *2155*, à Innichen, *VIII. B. 13*, f° 108. Littré, n. 202. — 2. *De actu majori* (octobre 1313). Mss. : *Ottob. lat., 405*, f° 18 et *1405*, Paris, Bibl. nat., *lat. 15 450*, f° 33, Bibl. Mazar., *2155*; Munich, *lat., 10 564, 10 579.* Littré, n. 238. — 3. *De divinis dignitatibus infinitis et benedictis* (octobre 1313). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 22 et *1405*. — 4. *Lib. propter bene intelligere, diligere et possificare* (octobre 1313). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 26, et *1405*; Innichen, *VIII. B. 13*, f° 1-4 (recension différente) et f° 102-108. J. Rubió, *Los codices*, p. 321, 325. — 5. *De scientia perfecta* (novembre 1313). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 39 et *1405*; Munich, *lat. 10517*. Littré, n. 159. — 6. *De infinita et ordinata potestate* (novembre 1313). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 43, *704, 1405*; Innichen, *VIII, B. 13*, f° 112. Littré, n. 188. — 7. *Lib. de minori loco ad majorem* (même mois). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 57, *1405*; Paris, *lat. 15 450*, f°. 350; Munich, *lat. 10 517, 10 564, 10 582.* Littré, n. 156. — 8. *De infinito esse* (nov. 1313). Mss. : *Ottob. lat., 405*, f° 61 et Munich, *lat. 10 517.* Littré, n. 204. — 9. *De trinitate trinitissima* (novembre 1313). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 65 et Munich, *lat. 10 517.* Littré, n. 210. — 10. *De sanctitate Dei* (novembre 1313). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 69-72 et *1405*; Munich, *lat. 10 517*, f° 41. Littré, n. 187. — 11. *De divina unitate* (novembre 1313). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 73 et *1405*; inconnu jusqu'à R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 84. — 12. *De inventione Dei.* Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 77 et *Ottob. lat. 1405.* Littré, n. 186. — 13. *De divina natura* (décembre 1313). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 95 et Munich, *lat. 10 517.* Littré, n. 190. — 14. *De essentia et esse Dei.* Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 99-105, *654, 1405*; Munich, *lat. 10 517.* Littré, n. 189. — 15. *De concordantia et contrarietate.* Essai pour établir l'accord du dogme de la Trinité et de l'incarnation. Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 110 et *1405*; Paris, *lat. 15 450*; Munich, *lat. 10 517, 10 564, 10 576.* Littré, n. 221. — 16. *De Deo majore et minore* (janvier 1314). Ms. à Munich, *lat. 10 517*, f° 651. Littré, n. 192. — 17. *De potestate pura.* Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 114-127 et *1405*, Munich, *lat. 10 517.* Littré, n. 198. — 18. *De intelligere Dei.* Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 128-132, Munich, *lat. 10 517.* Littré, n. 191. — 19. *De voluntate Dei infinita et ordinata* (janvier 1314, et non pas 1312). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 133; Paris, *lat. 15 450*, f° 552; Munich, *lat., 10 565, 10 580, 10 584* et *10 715.* Littré, n. 193. — 20. *De justitia Dei.* Mss. *Ottob. lat. 405*, f° 155. Littré, n. 194. — 21. *De fine et majoritate* (février 1314). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 161; Paris, *lat. 15 450*, f° 517; Munich, *lat. 10 564, 10 517.* Littré, n. 243. — 22. *De vita divina.* Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 165 ; Munich, *lat. 10 517*, f° 21. Littré, n. 178. — 23. *Lib. de perfecto esse* (mars 1314). *Ottob. lat. 405*, f° 168 et Munich, *lat. 10 517*, Littré, n. 203. — 24. *De objecto finito et infinito.* Fragment dans l'*Ottob. lat. 405*, f° 175-181; texte complet dans le *lat. 10 517*, f° 30, de Munich. Littré, n. 154. — 25. *De divina memoria.* Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 182 et Munich, *lat. 10 517*, f° 22. Littré, n. 195. — 26. *Lib. de multiplicatione quæ fit in essentia Dei per divinam Trinitatem* (avril 1314). Mss. : *Ottob. lat. 405*, f° 186 et Munich, *lat. 10 517.* — 27. *De perseitate Dei. Ottob. lat., 405*, f° 190-193. — 28. *De civitate mundi* (mai 1314). *Ottob. lat. 405*, f° 194-211 et ms. *1/71* de Saint-Isidore. Grâce à ces mss. on peut établir que le *Lib. de consilio divinarum dignitatum*, dont la perte était regrettée par Wadding et Pasqual, n'est qu'une partie de cet ouvrage. L'écrit, le dernier rédigé par Lulle en Europe s'achève par ces mélancolique paroles :

Voluit Justitia quod Raymundus iret ad curiam et etiam ad principes christianos et quod præsentaret librum istum et de consilio prælibato haberent notitiam et de justitia Dei timorem. Sed Raymundus excusavit se et dixit quod pluries fuit ad curiam et ad plures principes fuit locutus quod fides esset exaltata per universum mundum, et fecit libros in quibus ostenditur modus per quem totus mundus posset esse in bono statu; sed nihil potuit impetrare cum ipsis; et pluries fuit derisus et percussus et phantasticus vocatus, et sic Raymundus excusavit se et dixit quod iret apud Sarracenos et videret si posset ipsos Sarracenos ad fidem sanctam catholicam reducere.

60° *Lib. de Deo et mundo* (Tunis, décembre 1315). Unique copie à Munich, *lat. 10 517*, f° 74.

61° Le *Liber de majori fine intellectus, amoris et honoris* (Tunis décembre 1315), dédié à l'alcade de Tunis, n'est connu aussi que par le même ms., f° 72-74.

A cette liste il faut joindre les opuscules suivants, mentionnés par le P. Golubovich, *op. cit.*, p. 398, mais

qui n'ont pas encore été étudiés : 1. *De fide catholica contra Sarracenos*, Munich, *lat. 10497*, f° 53; 2. *Quæstio quæ claruit palam Sarracenis in Bugia*, Munich, *lat. 10575*, f° 43; 3. *De lege Sarracenorum et Mahometi*, Munich, *lat. 10564*, f° 79. Peut-être cependant s'agit-il de simples extraits. R. d'Alós, *Los catalogos*, p. 65, signale aussi un *Lib. de Deo et suis qualitatibus infinitis*, conservé dans l'*Ottob. lat. 816*.

V. ÉCRITS MYSTIQUES. — 1° *Llibre de oracions y de contemplacions de l'enteniment en Deu.* (Majorque, avant 1277, d'après Avinyo). Opuscule conservé à Munich, ms. *Hisp. 136* et à l'Ambrosienne, ms. *H. 8. Inf.*, f° 79-123. Littré. n. 147.

2° *L'ami et l'aimé.* Ce traité inclus dans le *Blanquerna*, *Obres*, t. IX, p. 379-433, est un bréviaire mystique. Il se compose de 365 métaphores morales où interviennent tout à tour l'homme et Dieu. R. Lulle déclare que ce livre a été « trouvé en Barbarie », *Obres*, t. IX, p. 378, c'est-à-dire qu'il l'a composé à la manière des cantiques d'amour rédigés par de dévots musulmans. Probst, *op. cit.*, p. 247-250. La date de sa composition est incertaine. L'opinion la plus commune la reporte aux années 1283-1285. S. Galmès, *Obres*, t. IX, p. XV-XVI, croit cependant l'opuscule rédigé à Majorque entre 1276-1278. Malgré les hésitations de G. Etchegoyen, *Versets choisis du Livre de l'ami et de l'aimé*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*, Paris, 1920, t. XXXVIII, p. 197, ce sentiment me paraît plus probable. L'opuscule a eu un grand nombre d'éditions et de traductions. Signalons seulement M. André, *L'Ami et l'Aimé*, Paris, 1921. Il a été aussi commenté par une mystique célèbre, la Vén. Anne du S.-Sacrement. P. André de Palma dans *Estudios Franciscanos*, Barcelone, 1920, t. XXIV, p. 215, 216; A. Rubió, p. 19; Etchegoyen, *Versets*, p. 197-211.

3° *Lib. de prima et secunda intentione* (Montpellier, 1283?), éd. Mayence, t. IV; éd. catalane par Rosselló, *Obras*, Palma, 1901, p. 309-388. Ouvrage fondamental de l'éthique et de l'ascèse lullienne. Avec S. Galmès, *Obres*, t. X, p. IX, on peut voir dans ce beau traité « un effort pour relever la moralité des foules et promouvoir la dévotion dans toutes les classes de la société ». Nombreux mss. catalans à Palma, Munich, Halle et Rome. A. Rubió, p. 21. Deux recensions latines différentes existent, l'une à Innichen, *VIII. B. 8*, f°. 76 et *VIII. C. 3*, f° 179, l'autre à Munich, *lat. 10 519*, *10 655*. J. Rubió, *Los codices*, p. 315; Littré, n. 46.

4° L'*Art de contemplacio* (Montpellier, 1283), inclus et édité dans le *Blanquerna*, *Obres*, t. IX, p. 433-490, a été réédité par Probst, *La mystique de Ramon Lull et l'Art de contemplacio*, dans *Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters*, t. XIII, fasc. 2-3, Munster 1914. L'ouvrage, divisé en douze chapitres, est un traité didactique sur l'art et la méthode de contempler. De ce chef il occupe une place très honorable dans l'histoire de la spiritualité chrétienne. J. de Guibert, S. J., dans *Revue d'ascétique et de mystique*, Toulouse, 1921, p. 310.

5° *Ars amativa boni* (Montpellier, 1290), éd. Mayence, t. VI. L'original catalan de cet ouvrage se trouve à Paris, Bibl. nat. ms. *Hisp. 84* et à Munich, ms. *Hisp. 65* et *lat. 10 538*, f° 188. Il contient une philosophie mystique de l'amour du bien et de Dieu, élaborée selon les règles du grand *Art* et une méthode totalement syllogistique. Le bienheureux se proposait de traduire cet écrit en arabe. A. Rubió, p. 26; Littré, n. 39 et 249.

6° *Arbor philosophiæ desideratæ* (Montpellier, 1290), éd. Mayence, t. VI. Ce livre entend donner une méthode rapide de se souvenir constamment de Dieu et de l'aimer. Lulle le dédie à son fils. Le texte catalan est à Paris, Bibl. nat., ms. *Hisp. 84* et à Munich, ms. *Hisp. 60*, f° 1-34. Le texte latin de l'éd. de Mayence, fait à une date très récente, diffère de la traduction ancienne conservée à Paris, *lat. 16 116*, f° 84, à Innichen, *VIII. B. 12*, f° 1-33 et à Cortone, B. Com., *214*, f° 1-77. A. Rubió, p. 27. Littré, n. 42.

7° *Libre de Sancta Maria* (Montpellier, 1290), éd. Paris 1499, texte catalan, dans *Obres*, t. X, p. 3-228. L'ouvrage est divisé en 30 chapitres. Trois personnages, *Lausor*, *Oracio*, *Intencio*, louent dans leurs dialogues entrecoupés d'oraisons les vertus de la Vierge et surtout son pouvoir d'intercession. On croit entendre parler saint Bernard dans la langue fleurie des troubadours méridionaux. S. Galmès, *Préface* dans *Obres*, t. X, p. IX; A. Rubió, p. 27; Littré, n. 81.

8° *Flores intelligentiæ et amoris* (Naples, 1294), éd. Mayence, t. VI. Ce traité mystique, par son mélange de syllogismes, de métaphores et d'allégories est un des plus caractéristiques de la manière de Lulle. Il fut offert à Célestin V. On y signale l'influence du *Roman de la Rose*. Le texte catalan inédit est à Munich, ms. *Hisp 60*, f° 79-92. A. Rubió, p. 26; Littré, n. 41.

9° *Lib. de decem modis contemplandi Deum* ou *Contemplatio Raymundi* (Paris, 1297?). Écrit à la fois apologétique et mystique soumis par R. Lulle à l'examen des docteurs de Paris. Mss. à Innichen, *VIII B. 13*, f° 16, à Munich, *lat. 10 565* et *10 590* et à Paris, *lat. 15 450*. Littré. n. 213.

10° *Lib. quomodo contemplatio transeat in raptum* (Paris, 1297?). L'opuscule est d'après Pasqual, t. I, p. 233, le complément du précédent; le seul ms. connu est à Innichen *VIII. B. 13*, f° 23. J. Rubio, *Los codices*, p. 322.

11° *Arbor philosophiæ amoris* (Paris, octobre 1298), éd. Mayence, t. VI. Texte catalan éd. par Rosselló, *Obras*, Palma, 1901, p. 3-179. Cet écrit développe l'*Ars amativa*. R. Lulle le dédia à Philippe le Bel et à la reine Jeanne de Navarre « afin qu'ils le multiplient en France en l'honneur de Notre-Dame la Vierge qui est la souveraine Dame d'amour ». L'auteur, dit M. André, *op. cit.*, p. 166, « tel qu'il apparaît en ce livre et dans les cantiques de l'*Ami et de l'Aimé*, est la fleur suprême de la littérature catalane-provençale. » A. Rubió, p. 26; Littré, n. 40.

12° *Lib. de tredecim orationibus* (Barcelone 1300), éd. Rosselló, *Obras*, t. I, p. 183-267, avec préface de M. Costa y Llobera, p. XIII-XVIII. Recueil de prières dédiées à la reine Dona Blanca, A. Rubió, p. 27.

VI. POÉSIES. — « R. Lulle, dit R. d'Alós, est le patriarche de la poésie catalane. Il l'est non seulement par le sentiment qui l'inspire, par ses effusions lyriques, son originalité, mais aussi en raison de la langue dans laquelle il écrit. » La forme et les mètres de ses poésies, inspirés par la versification des troubadours, sont des plus variés. R. Otto, *Bermerkungen über R. Lull* dans *Zeitschrift für romanische Philologie*, t. XII, p. 511-523. Ces poèmes ont été édités par Rosselló, *Obras rimadas de R. Lull*, Palma, 1859, mais avec une critique insuffisante. Des pages choisies ont été récemment publiées avec soin par R. d'Alós, *R. Lull, Poesies*, Barcelone, 1925.

1° *Logica en rims.* La *Logique* d'Algazel étant très populaire dans les écoles du Moyen Age, R. Lull en fit un résumé d'abord en arabe, puis en latin et enfin en vers catalans. Ce poème de 1612 vers a été probablement fait à Montpellier en 1276. Le texte latin est à Munich, *lat. 10 538*, f° 103. Quant à la versification catalane elle a été éditée critiquement par J. Rubió, *La logica del Gazzali posada en rims per en R. Lull*, dans *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, Barcelone, 1913-1914, t. V, p. 310-354.

2° *Plant de Nostra Dona, Santa Maria.* R. d'Alós, *Poesies*, p. 53-75, 153-155, Rosselló, *Obras rimadas*, p. 134. Poésie de 32 strophes monorimes dans le genre du mètre épique français. La tradition en place

la rédaction à Majorque vers 1275; néanmoins il vaut mieux la reporter, — ainsi que les *Hores*, — aux environs de 1283-1285, car Lulle se désigne comme l'auteur de cette poésie, alors que dans ses premiers écrits et jusque vers 1285, il se refuse absolument à inscrire son nom dans ses œuvres. A. Rubió, p. 16; Littré, n. 92.

3° *Hores de Nostra Dona Santa Maria*, éd. Rosselló, *Obras rimadas*, p. 150-172. Poème divisé en sept parties d'après les heures canoniales et destiné à être chanté sur l'air des hymnes d'église. R. d'Alòs, *Poesies*, p. 10. A. Rubió, p. 16; Littré, n. 94.

4° *Lo peccat de N'Adam* (Perpignan, 1282), éd. Rosselló, *Obras rimadas*, p. 179-184. Poésie théologique de 200 vers; Lulle y explique à la demande du roi Jaime Ier de Majorque comment Dieu ne peut être tenu responsable de la chute d'Adam et de ses suites. Mss. catalans au British Museum, *add. 16 432*, f° 16 et à l'Ambrosienne, *H. 8*, *Inf.*, f° 73. A. Rubió, p. 16; Littré, n. 95.

5° *Regulæ introductoriæ in practicam artis demonstrativæ* (Montpellier, 1283?), éd. Mayence, t. IV, p. 1-6. Ms. catalan à la Bibl. du séminaire de Mayence, A. Gottron, *L'édicio Maguntina*, p. 81. Poésie de cinq strophes monorimes de vingt alexandrins destinée à populariser l'*Ars demonstrativa*. A. Rubió, p. 16; Littré, n. 20.

6° *A vos Dona Verge* (Montpellier, 1283). Hymne inséré dans le *Blanquerna*. R. d'Alòs, *Poesies*, p. 25-26.

7° *Sényer, ver Deus, rei glorios*. Autre hymne inséré dans le *Blanquerna* et composé après la fondation du collège de Miramar. R. d'Alòs, *Poesies*, p. 27-29.

8° *Els cent noms de Deu* (Rome, 1285), éd. Rosselló, *Obras rimadas*, p. 265, extraits dans R. d'Alòs, *Poesies*, p. 31-45. Poésie en tercets monorimes, divisée en cent chapitres et comprenant 3 000 vers. R. Lull désire que les chrétiens la chantent à l'instar des psaumes, « comme les Sarrasins chantent l'Alcoran dans leurs mosquées ». De fait, dans le ms. *21. 4. 27* de la Bibl. Univ. de Barcelone, le poème est distribué comme un livre d'heures canoniales. A. Rubió, p. 17; R. d'Alòs *Poesies*, p. 147-150; Littré, n. 96.

9° Le *Descorno t* (Rome, 1295), éd. R. d'Alòs, *Poesies*, p. 73-112. Poème élégiaque de 69 strophes monorimes de 12 alexandrins; c'est l'œuvre maîtresse de la poésie catalane. A. Rubió, p. 17; Littré, n. 97.

10° *Lo cant de Ramon* (Paris, 1299), éd. R. d'Alòs, *Poesies*, p. 30-33. Poème de 14 strophes monorimes de six octosyllabes. « C'est la poésie la plus sentimentale et la plus émouvante du Docteur Illuminé. » A. Rubió, p. 17; Littré, n. 98; éd. Rosselló, *Obras rimadas*, p. 361-382.

11° *Lo dictat de Ramon* (Barcelone, décembre 1299), Poésie d'allure théologique, divisée en six parties. R. Lulle y expose les principaux articles de la foi. Il prie aussi le roi Jaime II de convoquer les Juifs et les Sarrasins à des conférences publiques à Barcelone. La traduction latine de ce poème, connue sous le titre de *Compendiosus tractatus Raymundi de articulis fidei* est à Munich, *lat. 10 504*, f° 14 et au collège Saint-Isidore, cod, *1/119*, f° 32 52. Une « exposition » rarissime de cet ouvrage se trouve dans le ms. *Ripoll. 129* des archives de la couronne d'Aragon et à Saint-Isidore, cod. *1/95*, f° 1-20. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 53; A. Rubió, p. 17; Littré, n. 99.

12° *Medicina de pecat* (Majorque, juillet 1300), éd. Rosselló, *Obras rimadas*, p. 431-594, fragments dans R. d'Alòs, *Poesies*, p. 42-52. Ce poème moral de 6000 vers, destiné à être appris par cœur, traite successivement de la confession, de la contrition, de la satisfaction, de la tentation et de l'oraison. Dans la quatrième partie est comprise une poésie de 360 vers sur la Trinité, parfois copiée à part, Munich, ms. *Hisp. 69*, f° 1-6. De même la Ve partie *De oracio* est souvent cataloguée comme une œuvre distincte. R. d'Alòs, *Poesies*, p. 153; A. Rubió, p. 17.

13° *Aplicatio de l'Art general* (Majorque, 1301), éd. Rosselló, *Obras rimadas*, p. 386-422. Poème de 1200 octosyllabes, essentiellement technique, destiné à populariser le grand *Art*. A. Rubió, p. 17; Littré, n. 100.

14° *Lo concili* (Vienne, 1311), éd. Rosselló, *Obras rimadas*, p. 64. Extraits dans R. d'Alòs, *Poesies*, p. 113-144. Poésie de 1200 vers, écrite peu avant le concile de Vienne. S'adressant au pape, aux rois, à tous les fidèles, R. Lulle les adjure de songer au salut des infidèles et d'organiser la conquête de Jérusalem. A. Rubió, p. 18.

15° Les *Proverbis d'ensenyament* (sans date) sont un recueil de 174 distiques octosyllabiques, de caractère moral. Ils ont été publiés par Morel-Fatio dans *Romania*, Paris, 1882, t. XI, p. 188-202. A. Rubió, p. 16; Littré, n. 93. Il faut joindre à cette pièce d'autres *Proverbis*, également rimés, découverts par M. Obrador, *Viatge*, p. 606, 607, à l'Ambrosienne, ms. *O. 87. Sup.*, f° 83.

VII. ÉCRITS ANTIAVERROISTES. — 1° *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* ou *Lib. contra errores Boetii et Sigerii* (Paris, 22 février 1298), éd. Keicher, p. 94-221. Commentaire sur les 219 propositions condamnées en 1277 par É. Tempier. Littré, n. 235.

2. L'*Ars mistiva theologiæ et philosophiæ* (Paris, novembre 1309) défend contre l'averroïsme la Trinité; la terminologie en est difficile. Mss. à Paris, *lat. 16 110*, f° 140; Munich *lat. 10 512*, f° 80, *10 530;* Innichen *VIII. B. 11*, f° 116-144, *VIII. C. 3*, f° 76; Bologne, Bibl. univ., *522*, f° 98. Les mss. d'Innichen datent l'écrit de Montpellier 1308, ceux de Paris et de Munich de 1309, attestation plus probable. J. Rubió, *Los codices*, p. 319, 330; Keicher, *op. cit.*, p. 59; Littré, n. 172.

3° *De naturali modo intelligendi* (Paris, mai 1310). Cet ouvrage intéressant sur le problème de la connaissance s'attaque aux averroïstes et établit l'accord de la philosophie et de la théologie dans la question de la création du monde. Mss. à Paris, *lat. 14 713*, *15 095*, *15 450*, *16 615*, *17 827;* B. Maz., *1517*, à Munich, *lat. 10 655;* Keicher, *op. cit.*, p. 59; Littré, n. 145.

4° Le *Lib. reprobationis aliquorum errorum Averrois* (Paris, juillet 1310) réfute spécialement la thèse de l'unité de l'intellect. Mss. à Paris, *lat. 16 111*, f° 25, *15 450*, f° 416 et à Munich, *lat. 10 497*, *10 563* et *10 582*. Keicher, *op. cit.*, p. 53; Littré, n. 165.

5° *Lib. de possibili et impossibili* (Paris, octobre 1310). Dédié à Philippe le Bel. Mss à Paris, *lat. 16 111*, f° 59, et à Munich, *lat. 10 497*, f° 105. Keicher, *op. cit.*, p. 56; Littré, n. 157.

6° *Lib. de fallaciis quas non credunt facere aliqui qui credunt esse philosophantes contra purissimum actum Dei*. Cet écrit, qui ne fut pas rédigé avant octobre 1308, combat treize séries de sophismes averroïstes. Mss. à Paris, *lat. 17 827*, Munich, *lat. 10 568*, *10 576*, *10 588*. Keicher, *op. cit.*, p. 59-61; Littré, n. 150.

7° La *Disputatio Raymundi et averroistæ* (Paris, début de 1311?) est à Munich, *lat. 10 588*, f° 49. Littré, n. 166.

8° *Lib. lamentationis philosophiæ* (Paris, février 1311), éd. Palma, 1745. Mss. à Bruxelles, Bibl. royale, *lat. 2955*, f° 6 et à Cortone. Bib. comm. *213*, f° 1-44. En présence de Philippe le Bel, la philosophie se lamente de ce que les averroïstes la séparent de la théologie. Keicher, *op. cit.*, p. 60; Littré, n. 55.

9° *Lib. contradictionis* ou *Lib. de centum syllogismis*. (Paris, février 1311). Critique de 44 propositions averroïsantes. Mss. à Munich, *lat. 10 537*, f° 62, *10 588*, f° 134. Keicher, *op. cit.*, p. 57. Littré, n. 70.

10° Le *Liber de syllogismis contradictionis* (Paris,

février 1311) est la suite du précédent. Mss. à Paris, *lat. 7829* et Munich, *lat. 10 588*, f° 149.

11° *Sermones contra averroistas* (Paris, avril 1311). Au début, Lulle supplie l'Université de Paris et le roi de France d'extirper l'erreur. Mss. à Paris, *lat. 17 829*, f° 445 et à Munich, *lat. 10 588*, f° 81. Keicher, *op. cit.*, p. 54; Littré, n. 164.

12° Le *Lib. de efficiente et effectu* (Paris, mai 1310), éd. Palma, 1745, tente d'établir que Dieu n'est pas seulement la cause finale mais aussi la cause efficiente du monde. Ms. au British Museum, *add. 16 431*, f° 132. Littré, n. 67.

13° Le *Lib. de Deo ignoto et mundo ignoto* (Paris, juin 1311) est à Munich, *lat. 10 588*, f° 32. Keicher, *op. cit.*, p. 56; Littré, n. 184.

14° Le *Lib. de forma Dei* (Paris, juillet 1311) se trouve à Munich, *lat. 10 554*, f° 44 et *10 588*, f° 94. Littré, n. 182.

15° Le *Lib. de existentia et agentia Dei* (Paris, août 1311) se trouve seulement à Munich, *lat. 10 537*, f° 11. Keicher, *op. cit.*, p. 56.

16° Le *Lib. de quæstione valde alta et profunda* (Paris, août 1311) enseigne que les fidèles peuvent résoudre toutes les objections faites contre le dogme catholique. Il est d'un grand intérêt pour l'interprétation de l'apologétique lullienne contre le système des deux vérités. Mss. à Paris, *lat. 15 440*, f° 448, *16 116*, f° 79, *17 829*, f° 242, à Munich, *lat. 10 537*, f° 23, *10 564*, *10 588*, et à Innichen, *VIII. B. 13*, f° 43. Keicher, *op. cit.*, p. 54, 55; Littré, n. 217.

17° L'opuscule *Lib. in quo declaratur quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis* (Paris, août 1311), éd. Paris 1578, se trouve à Paris, *lat. 16 111*, f° 60. Littré, n. 79.

18° Le *Lib. de ente quod simpliciter per se est existens et agens* (Paris septembre 1311) se trouve à Munich *lat. 10 537*, f° 36. Keicher, *op. cit.*, p. 55; Littré, n. 200.

VIII. ŒUVRES SCIENTIFIQUES. — 1° *Lib. principiorum medicinæ* (Majorque, avant 1277), éd. Mayence, t. I. Mss. au collège Saint-Isidore, cod. *1/108*, f° 83, Innichen, *VIII, B. 14*, f° 41 et à Oxford, Corpus Christi College, cod. *247*, f° 59. Littré, n. 6.

2° *Ars compendiosa medicinæ* ou *Començaments de medicina* (Montpellier, 1285?), éd. Majorque, 1752. Mss. à Paris, *lat. 15 095*, à la Vaticane, *Urb. lat.*, *1394*, à Saint-Isidore, cod. *1/108*, f° 110 et à Innichen, *VIII. B. 14*, f° 67. Texte catalan à l'Ambrosienne, ms. *Y. 117. Sup.*, f° 127. A. Rubió, p. 28; Littré, n. 84.

3° *Lib. de levitate et ponderositate elementorum* (Naples, 1295), éd. Majorque, 1752. Mss. à Innichen *VIII. B. 14*, f° 75 et Saint-Isidore, cod *1/108*, f° 123. Écrit à la requête des médecins de Naples. Littré, n. 86.

4° *Le Lib. de astronomia* (Paris, décembre 1297) fut composé pour éloigner les rois et les riches des croyances astrologiques. Plusieurs mss. à Paris, Bibl. nat., *lat. 7267 a*, *15 098*, *17 822*, *17827*, Mazarine *1930*, à Munich, ms. *Hisp. 69*, f° 226, *lat. 10 544*, *10 569*, *10 597*, à Cortone, B. Com., cod. *291*, à Saint-Isidore, cod. *1/108*. D'après A. Rubió, p. 27, le texte catalan est au British Museum.

5° *Lib. de nova geometria* (Paris, juillet 1299). Mss. lat. à Munich, *lat. 10 544*, f° 214 et *10 580*; texte catalan à Palma. A. Rubió, p. 27; Littré, n. 170.

6° Le *Lib. de natura* (Famagouste, décembre 1301), éd. Palma 1740, est un aperçu de physique. Mss. à Bruxelles, Bibl. royale, *lat. 2955*, à Paris, *lat. 3446 a* et *17 823* et à Innichen, *VIII, B. 9*, f° 144. Littré. n. 68.

7° Le *Lib. de lumine* (Montpellier, novembre 1303), éd. Majorque, 1754, étudie les propriétés physiques de la lumière et son symbolisme. Mss. à Oxford, Merton College, cod. *89*, f° 159, à Venise, Saint-Marc, *194 a. 240. I. 168*, f° 290 et à Innichen, *VIII. B. 16*, f° 47. Littré, n. 87.

8° *Lib. de regionibus sanitatis et infirmitatis* (Montpellier, décembre 1303), éd. Majorque, 1752. Mss. à Oxford, Corpus Christi College, cod. *247*, f° 96 et à Innichen, *VIII. B. 14*, f° 75. Littré. n. 85.

9°. *Lib. novus physicorum* (Paris, 1310), éd. Palma, 1740. Mss. à Venise, Saint-Marc, *192. a. 240. I. 172*, f°. 37 et à Innichen, *VIII. C. 13*, f° 64 et *VIII. D. 1*, f°. 143. Littré. n. 60.

IX. ÉCRITS PÉDAGOGIQUES. — 1° Le *Libre del ordre de Cavayleria* (Majorque, vers 1276), éd. Palma, *Obres*, t. I, p. 203-247, est le manuel du chevalier chrétien, tel que le conçut le Moyen Age. Il est divisé en sept parties. La première traite des origines de la chevalerie, la deuxième des devoirs du chevalier, la troisième des épreuves et de l'examen que doit subir l'écuyer qui veut entrer dans cet ordre militaire, la quatrième du cérémonial de la réception, la cinquième de la signification des armes du chevalier, la sixième des mœurs et coutumes du chevalier et la dernière de l'honneur qui lui est dû. Cet écrit a exercé une influence profonde en Espagne. A. Rubió, p. 28. Une version française ancienne a été éditée à la suite de l'original catalan dans *Obres*, t. I, p. 249-291. Menéndez y Pelayo *Origines*, t. I, p. LXXXVI, M. André, *op. cit.*, p. 74-76. Littré, n. 258.

2° Le *Doctrina pueril* (Majorque, vers 1275), éd. Palma, *Obres*, t. I, p. 1-199, que Lulle dédie à son fils, trace un plan général d'éducation. Probst, *op. cit.*, p. 174-192. L'instruction religieuse comporte la connaissance des articles du *credo*, des commandements de Dieu, des sacrements, des dons et des fruits du Saint-Esprit, des allégresses de la Vierge; l'éducation morale porte sur les lois, les vices et les vertus. Un cycle de connaissances naturelles doit couronner cette formation religieuse et morale. R. Lulle préconise fortement l'usage de la langue maternelle et la méthode expérimentale. Cet ouvrage, très populaire, place le bienheureux au premier rang des pédagogues chrétiens. A. Rubió, p. 28; Don Rufino Blanco y Sanchez, *Bibliografia pedagogica de obras escritas en castellano o traducidas a este idioma*, Madrid, 1910-1912, t. IV, p. LII, et 688-698. Littré, n. 215.

3° *Liber proverbiorum* (Rome, 1299), éd. Mayence, t. IV. Vaste recueil de 6000 proverbes. Le texte catalan est à Munich, ms. *Hisp. 59*, et le texte latin à Innichen *VIII. B. 16*, f° 1-44, Munich, *lat. 10 546*, et Venise, Saint-Marc *115. a. 273. I. 190*. Dans ces mss. ainsi que dans les cod. *Canonic. 299* et *322* de la Bodléienne d'Oxford et le ms. *190. a. 290. I. 212* de Saint-Marc, l'ouvrage est daté de 1299. D'après le sentiment général des auteurs, J. Rubió, *Los codices*, p. 328, il faudrait lire 1296. Néanmoins, il ne me paraît pas impossible qu'en octobre 1299, R. Lull soit passé rapidement par Rome avant de se rendre à Majorque. A. Rubió, p. 29; R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 70; Littré, n. 43.

4° *Lib. de mils proverbis* (en mer, retour de Chypre, 1302), éd. Rosselló, *Obras*, p. 383-489. A. Rubió, p. 29; Obrador, *Viatge*, p. 608; Littré, n. 259.

5° Le *Lib. de consilio* (Montpellier, mars 1304), préceptes sur l'art de gouverner. Mss. à Paris, *lat. 14 713* et à Munich, *lat. 10568*. Littré, n. 220.

6° L'*Ars consilii* (Tunis, juillet 1315), même sujet que le précédent. Ms. *Ottob. lat. 1250*, f° 62 r-74v. L'explicit porte cette indication : *Istum librum fecit Raymundus primo in arabico et postmodum in romantium translavit et de romantio fecit in latino poni.*

X. ÉCRITS SUR LA CROISADE ET LES MISSIONS. — 1° *Lettres* au roi de France, à l'Université de Paris et à un autre personnage, écrites à Paris en 1289, éditées par Martène, *Thes. nov. anecd.*, Paris, 1717, t. I, p. 1315-1317.

2° *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Cœlestinum V* (Naples, 1294), éd. Mayence, t. II. Golubovich, *op. cit.*, p. 373-385; Littré, n. 9.

3° *Petitio Raymundi pro conversione infidelium et recuperatione Terræ sanctæ ad Bonifacium VIII* (Rome, 1295-6). Texte malheureusement inédit et conservé à Paris, *lat. 15 450*, f° 543, *16 116*, *17 827* et à Munich, *lat. 10 565*, *10 576*. Littré, n. 253.

4° *Lib. de fine* (Montpellier, avril 1305), éd. Palma, 1665, réédition partielle par A. Gottron, *R. Lulls Kreuzzugsideen*, p. 65-93; Littré, n. 242.

5° *Lib. de acquisitione Terræ sanctæ* (Montpellier, mars 1309). Traité conservé à Paris, *lat. 15 450*, f° 544, *17 827*, f° 342 et à Munich, *lat. 10 565*. Golubovich, *op. cit.*, p. 385; Littré, n. 254.

6° *Lib. natalis pueri parvuli Jesus Christi* (Paris, déc. 1310). Le véritable texte de ce délicieux opuscule est à Paris, *lat. 3323*, l'exemplaire même offert par R. Lulle à Philippe le Bel; il diffère fort de l'édition remaniée de Paris, 1499. Dans le cadre d'une vision, Raymond met en scène six dames qui personnifient les vertus les plus élevées : elles chantent à leur tour les mérites de l'Enfant Jésus, puis se présentent devant le roi de France et le supplient de réaliser trois grands projets lulliens : la fondation de collèges orientaux, la fusion de tous les ordres militaires dans une seule milice au service de la croisade et la proscription de l'averroïsme. A. Gottron, *op. cit.*, p. 40-43. Golubovich, *op. cit.*, p. 386-388; Littré, n. 53.

7° *Disputatio Raymundi phantastici et clerici* (en route pour Vienne, 1311), éd. Paris, 1499. Texte catalan à Palma. A. Rubió, p. 29-30. Dialogue sur la fondation des collèges de langues, la réunion de l'Église grecque, la ruine de l'averroïsme entre Lulle et un clerc égoïste qui se moque de tous ces grands projets. R. Lulle y esquisse une fine critique des riches prébendiers qui font bonne chère, alors que les pauvres du Christ meurent de faim et que l'œuvre de la propagation de la foi périclite faute de ressources. M. André, *op. cit.*, p. 199-201; Keicher, *op. cit.*, p. 40-42; Littré, n. 54.

8° *Petitio Raymundi in concilio generali ad acquirendam Terram sanctam* (Vienne, 1311). Liste de 10 réformes présentée au concile œcuménique par le grand agitateur. Mss. à Paris, *lat.*, *15 450*, f° 543 et *17 827*, f° 354 et à Munich, *lat.*, *10 580*. Golubovich, *op. cit.*, p. 388; M. André, *op. cit.*, p. 128, 129; Littré, n. 252.

9° *Lib. de participatione Christianorum et Sarracenorum* (Majorque, juillet 1312). Mss. à Paris, *lat. 17 829*, f° 464, à Rome, *Vat. lat. 9344*, f° 111 et à Munich, *lat. 10 495*, f° 205. Littré, n. 255.

XI. OUVRAGES PERDUS. — 1° Le *Lib. de plasent visio*, cité par R. Lulle dans le *Felix de les maravelles*, *Obras*, t. II, p. 52-54 devait être une encyclopédie illustrée. « Le livre était de plaisir corporel et de plaisir spirituel. De plaisir corporel pour ce qu'il y a de nombreuses et diverses figures qui sont noblement faites et qui sont d'autant de manières qu'on en peut penser des créatures et des œuvres des créatures : à savoir qu'en ce livre est le ciel impérial figuré, ainsi que la disposition de la sacrée et souveraine majesté et des saints. Après, il y a la figure du firmament et du soleil et de la lune. En ce livre sont figurés les philosophes, les œuvres de la nature, telles que hommes, bêtes, oiseaux poissons et plantes. Il y a des figures d'hommes, de prélats, de princes, de clercs, de chevaliers, de marchands et de tous les arts mécaniques. En ce livre, il y a des histoires de batailles, de cités, de nefs et de galères royales et de toutes les autres choses du passé » etc. M. André, *op. cit.*, p. 127-128; A. Rubió, p. 30; Avinyo, *op. cit.*, p. 512, 513.

Parmi les autres écrits perdus signalons seulement le *De vitiis et virtutibus*, cité dans le *Blanquerna*, Avinyo, *op. cit.*, p. 508, le *De doctrina de princeps*, également mentionné dans le *Blanquerna* et qui a probablement influé sur la rédaction des *Leges palatinæ* de la dynastie de Majorque, P. Andreu de Palma dans *Estudis Franciscans*, Barcelone, 1923, t. XXX, p. 137, 138, le *Livre du passage*, ouvrage sur la croisade mentionné dans le *Descornort*, R. d'Alòs, *Poesies*, p. 104, le *Lib. de erroribus Judæorum*, Littré, n. 256, le *Nou libre de Proverbis* (Montpellier, 1309), composé pour l'éducation des enfants de Jaime II, A. Rubió, p. 29; l'*Ars infusa* (Majorque, 1312), Littré, n. 173, les opuscules rédigés à Tunis en 1315 dont parle Jaime II. A. Rubió, *Documents*, t. I, p. 66. Si R. Lulle a écrit le *Libre del orde de clerecia*, ainsi qu'il le promet dans le *Libre del orde de cavayleria*, *Obres*, t. I, p. 247, le texte n'a pas été conservé. D'autres écrits aujourd'hui perdus sont encore signalés par Littré, *op. cit.*, p. 344, et A. Rubió, p. 30.

XII. ÉCRITS DOUTEUX ET APOCRYPHES. — Un grand nombre d'écrits, faussement attribués à R. Lulle, circulent sous son nom. Signalons d'abord rapidement ceux qui n'ont guère de signification doctrinale et historique. 1° *Ars generalis ad omnes scientias*. Littré, n. 49; R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 62. — 2° *Tract. de venatione medii inter subjectum et medium*. Littré, n. 65. — 3° *In rhetoricam isagoge*. Littré, n. 75. — 4° *Tractatus parvus de Deo*, Littré, n. 197. — 5° *Disput. Raymundi cum monacho*, Littré, n. 236. — 6° *Ars memorativa*, Littré, n. 144. — 7° *Introd. ad artem brevem*, Littré, n. 136. — 7° *Acceptatio conclusionum*. Littré, n. 251. — 8°. *Lib. medicinæ magnæ*, Littré, n. 88. — 9° *Ars operativa medica*, Littré, n. 89. — 10° *Lib. de conservatione vitæ*, Littré, n. 91. — 11° Hymne : *A vos, Deu gloriós*, éd. par Rosselló, *Obras rimadas*, p. 174; R. d'Alòs, *Poesies*, p. 13. — 12° La *Conquête de Mallorca*, poème édité par Rosselló, *Obras rimadas*, p. 647, et fabriquée par de Bover et Rosselló lui-même. R. d'Alòs, *Poesies*, p. 13; Littré, n. 261. — 13° *Ars componendi sermones*, à Innichen, *VIII. C, 13*. J. Rubió, *Los codices*, p. 335. — 14° *Lib. de præceptis, articulis et sacramentis Ecclesiæ* (Salamanque, 1314), à Innichen, *VIII, B. 13*. J. Rubió, *Los codices* p. 323; R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 66. — 15° *De peccato originali*, à Innichen *VIII. B. 13*, f° 9. J. Rubió, *Los codices*, p. 321. — 16°. *De la doctrina dels infans*, catéchisme de date postérieure étudié par P. Guarnerio, *Contributo agli studi Lulliani*, dans *Anuari de l'Institut d'Estudis catalans*, 1908, p. 497-519. — 17° *Lib. Alkindi* et *Lib. Teliff*, écrits souvent attribués à Lulle, Avinyo, *op. cit.*, p. 508, mais à tort puisqu'il s'agit ici des ouvrages d'Alkindi (870), l'un des plus âpres critiques du Coran, et d'Ibn Thophail (1185), que les chrétiens peuvent lire pour s'aider dans la réfutation du mahométisme. A. Gottron, *R. Lulls Kreuzzugsideen*, p. 88; Golubovich, *op. cit.*, 365, n. 4.

A l'encontre de ces écrits inauthentiques, d'autres apocryphes ont contribué énormément à former la fausse légende de R. Lulle, les uns en attribuant à l'auteur dans la question de l'Immaculée Conception un rôle doctrinal qu'il n'a pas à ce degré, les autres en le rejetant parmi les alchimistes de bas étage.

Voici les premiers : 18° *Lib. de « Benedicta tu in mulieribus »*. L'ouvrage où l'Immaculée Conception est bien défendue a été signalé la première fois par M. Obrador, *Noticia y mostra del llibre Lulia De « Benedicta tu »* etc., dans *Rivista Luliana*, Barcelone, 1902, t. II, p. 93-102, puis édité récemment, *Obres de R. Lull*, Majorque, 1915, t. X, p. 291-359. L'inauthenticité en a été solidement prouvée par S. Galmés, *Obres*, t. X, p. XV-XVI. Le ms. original porte en effet que le traité a été rédigé à Valence en 1335, près de vingt ans après la mort de R. Lulle. De plus, le style et la terminologie ne sont pas du Docteur illuminé. Ces conclusions sont acceptées par R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 66, 78. — 19° *Lib. de conceptu virginali*, éd.

Séville, 1491; Rupert de Manresa, O. M. C., *Libro de la concepcion virginal*, Barcelone, 1906 (éd. de la version catalane d'Alonso de Cepeda). Malgré les assertions de Pasqual, *op. cit.*, t. I, p. 431-434, de S. Bové et de M. Avinyo, *op. cit.*, p. 446-449, il est acquis que ce traité a été écrit dans la seconde moitié du XIVe siècle, vers l'époque où Jean Ier, roi d'Aragon, lançait (14 mars 1393) une pragmatique célèbre en faveur de la croyance à l'Immaculée Conception. Le P. Rupert, *op. cit.*, p. 35, 39, 110, 165, y voit l'œuvre d'un franciscain aragonais rédigée à Avignon en 1395; d'autres, au contraire, suivant le sentiment de P. Alva y Astorga, O. F. M., l'attribuent à Raymond de Cortillis, chanoine d'Elne et adversaire d'Eymeric. P. Fita y Colomar, *Panegirico sobre la Immacolada*, Madrid, 1909, p. 44; P. Jazulla, *Los reyes de Aragon y la Purisima Conception de Maria santisima*, Barcelone, 1905, p. 13-14 ; J. Borras, *Maria santisima y el Romano Pontifice en las obras del B. R. Lull*, Sóller, 1908, p. 5-9. Cette opinion semble définitivement établie. Pour les critiques plus récents, l'inauthenticité est aussi un fait acquis, R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 87, J. Rubió, *Los codices*, p. 305, n. 1, ce que Littré, n. 80, reconnaissait déjà.

Plus nombreux sont les faux de tout genre sur les arts occultes mis sous le nom de Lulle. Sollier, *Acta sanctorum*, p. 707-709, et surtout Littré, n. 103-129 et n. 261-313 en ont dressé la liste. J.-M. Bastita y Roca, *Catalech de les obres lulianes d'Oxford*, p. 218-228, a complété leurs indications et fourni de précieux renseignements sur l'influence extraordinaire de ces écrits d'alchimie en Angleterre au XVIe et au XVIIe siècle. Un chapitre non moins important pourrait être ajouté à ces recherches par l'examen des nombreux mss. alchimistes de la bibliothèque de l'Université de Bologne. L'authenticité de ces soixante et quelques ouvrages a été généralement admise, en dehors de l'Espagne, à partir de la fin du XVe siècle. Ce fait a valu à R. Lulle une réputation du plus mauvais aloi : Corneille Agrippa, Giordano Bruno, Valère de Valeriis, furent tous enthousiastes admirateurs de l'alchimie dite lulliste. J. Rubió, *Los codices*, p. 305-307. L'éditeur de Mayence, Salzinger, accepta avec enthousiasme ce legs littéraire et aussi Pasqual lui-même, non sans de graves réserves toutefois, *Vindiciæ*, t. I, p. 370, 437-439. Au XIXe siècle Rosselló fut du même avis, R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 9, 45, 46, et édita même une poésie l'*Art de l'alquimia* dans les *Obras rimadas*, p. 305. Parmi les modernes, M. Barber partage encore ce sentiment, *R. Lull, the illuminated doctor. A study in medieval missions*, Londres, 1903, p. 82-87. Il est seul de son avis, car c'est sans doute par inadvertance que P. Duhem s'appuie sur un de ces écrits le plus manifestement apocryphe, le *Testamentum novissimum*, éd. Bâle, 1572, pour exposer la philosophie lullienne de la matière première et marquer son influence sur Nicolas de Cuse. *Études sur Léonard de Vinci*, Paris, 1909, 2e série, p. 148, 426. La critique, en effet, guidée par la doctrine de R. Lulle qui condamne partout l'alchimie, surtout dans le *Felix de les maravelles*, *Obras*, Palma, 1903, t. I, p. 163-166, a fini par mettre à nu toutes les supercheries de cette littérature. Les PP. Custurer et Sollier, S. J., commencèrent le travail. A Gottron, *L'Edicio maguntina*, p. 18-32; R. de Luanco, *R. Lulio considerado como alquimista*, Barcelone, 1870, et après lui Littré, *op. cit.*, p. 271, l'achevèrent. Une partie de ces faux a été restituée à leur auteur, Raymond de Tarrega, juif converti, puis dominicain apostat. Menéndez y Palayo, *Historia*, t. I, p. 496, 497. Aujourd'hui le procès est jugé définitivement, et par suite, sont ruinées d'innombrables calomnies dont Lulle a été victime pendant des siècles. Probst, *op. cit.*, 169-171; Bofarull y Sans, *El testamento de Ramon Lull*, p. 438; M. Obrador, *Préface* du *Felix*, *Obras*, t. I, p. XVI-XVII; R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 9; J. Rubió, *R. Lull*, p. 558, 559.

A cette liste ajoutons en dernier lieu le *De auditu cabbalistico*, éd. Paris, 1578. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Mayence, 1865, t. II, p. 939, y fait appel pour incriminer R. Lull; de même M. Asin y Palaciós, pour soutenir que le bienheureux dépend du soufi murcian Mohy ed Din. Or, il est nettement apocryphe au jugement des meilleurs critiques, Littré, n. 77, Probst, *op. cit.*, 243, Desdevises du Dézert, dans *Revue Hispanique*, Paris, 1915, t. XXXIII, p. 294 et de l'avis de S. Bové, *El sistema cientifico Lulliano*, Barcelone, 1908, p. 385, note A.

XIII. LANGUE DES ÉCRITS. — Le but apologétique poursuivi par R. Lulle le força d'employer de préférence la langue des pays où il voulait exercer son action. D'après A. Rubió, *Lliçons*, p. 11, 12, il est sûr que R. Lulle écrivit en catalan la majeure partie de ses ouvrages. Une part notable fut aussi parallèlement traduite en arabe ou composée dans cette langue avant le texte catalan : Ainsi le *Lib. X. Contemplationis*, le *Lib. de gentili*, l'*Ars amativa*, la *Disputatio Raymundi et Hamar*, un *Lib. de Trinitate et Incarnatione*, la *Logique d'Algazel*, A. Rubió, p. 12, le *Lib. de accidente et substantia per modum novum* et le *Lib. de consolatione eremitani*. R. d'Alòs, *El manoscritto Ottoboniano 405*, p. 402. Il est regrettable que ces textes n'aient pas encore été retrouvés. La production latine de R. Lulle est plus réduite, car il avait à sa solde des traducteurs, ainsi qu'il résulte de son *Testament* et les franciscains lui prêtaient secours. D'aucuns assurent même que Raymond ne savait pas le latin au point de pouvoir écrire personnellement en cette langue. Cette assertion, qui a provoqué d'ardentes polémiques, est certainement exagérée. Sans être grand clerc en littérature latine, *nec bene ordinavi, nec in bono dictamine*, Keicher, *op. cit.*, p. 224, Lulle avait une connaissance suffisante du latin populaire : il ne pouvait lire publiquement aux universités de Paris, de Montpellier et de Naples, dans une autre langue; de plus, le texte latin de sa *Declaratio Raymundi* et de sa *Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni* ne vient pas de ses traducteurs, mais bien de lui. A. Rubió, p. 13; J. Rubió, *La logica del Gazzali*, p. 317, 318; S. Bové, *R. Lull y la llengua llatina*, p. 85-88.

III. DOCTRINES. — « R. Lulle est le scolastique populaire du Moyen Age. » R. d'Alòs, *Poesies*, p. 10. Il n'a recherché le savoir universel et n'a abordé tous les genres littéraires que pour l'action religieuse; dans ce but, il s'est servi, le premier en Europe, des idiomes nationaux, catalan et arabe, pour traduire des idées théologiques et philosophiques. Cette remarque préliminaire est de grande importance. Si, en effet, le publiciste laïque que fut R. Lulle ne tend point à la science pour elle-même, s'il est contraint tantôt à se plier aux méthodes de pensée et aux procédés d'argumentation en usage chez les Arabes, tantôt à couler ses idées religieuses et sociales dans les cadres souples du roman et de la poésie pour atteindre l'âme des foules à travers l'imagination et la sensibilité, il ne saurait être jugé en fonction de la scolastique classique.

Pour n'avoir pas des visées purement spéculatives, les écrits de R. Lulle n'en contiennent pas moins un ensemble remarquable de doctrines où, toutefois, l'unité organique est plus saisissante et plus originale que les idées elles-mêmes. Les éléments principaux méritent d'en être dégagés; ils feront connaître du moins le philosophe, l'apologiste, le théologien et le mystique que fut R. Lulle, M. Probst, *op. cit.*, p. 156-192, ayant déjà étudié ses conceptions scientifiques et pédagogiques. M. Obrador, *Doctrines sociologiques*

lulianes, Palma, 1905, et le P. André de Palma, O. M. C., *Sistema juridic i idees juridiques del R. Llull*, dans *Estudis Franciscans*, Barcelone, 1923, t. xxx, p. 54-65, 125-138, ses idées sociales et politiques.

1° *Philosophie.* — 1. *Augustinisme.* — Dans l'ensemble de sa philosophie, R. Lulle souscrit aux thèses fondamentales de l'augustinisme médiéval et se meut dans le sillage de saint Anselme, des victorins et de saint Bonaventure. Probst, *op. cit.*, p. 258. On peut dire avec E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924, p. 496, que « l'œuvre entière de R. Lulle est complètement inintelligible si l'on fait abstraction du symbolisme de saint Bonaventure et de sa doctrine des illuminations intellectuelles et morales ». Sans doute, il a accepté plusieurs idées aristotéliciennes en métaphysique, en psychologie et en physique, Probst, *op. cit.*, p. 216-220; néanmoins, la direction générale de sa pensée est bien dans le sens indiqué.

C'est ce que nous assurent déjà les miniatures symboliques du ms. de Karlsruhe, J. Rubió, *El breviculum*, p. 85-87. Trois chars d'assaut montent à l'attaque de la tour d'erreur où la Vérité est captive : d'abord celui d'Aristote, puis celui d'Averroès, où figurent même au premier plan l'Église et le pape; celui de R. Lulle vient en dernier lieu; trois hérauts à cheval, symbolisant « les puissances de l'âme qui proclament l'unité de Dieu dans la Trinité », le précèdent. Lulle, entouré de ces guerriers, figurations des attributs ou dignités de Dieu, le conduit; sur sa lance se lisent ces mots : *Intelligentem spiritualia oportet sensus et imaginationem transcendere et multotiens seipsum.* Ce document situe nettement R. Lulle, en dehors de la direction aristotélicienne et averroïste, au cœur même de l'augustinisme. C'est de ce courant, en effet, qu'il reçoit le symbolisme psychologique qui conditionne l'ascension de l'esprit vers Dieu, ainsi que l'art de dépasser l'intelligence et la métaphysique, par le recours à l'illumination de la foi et aux clartés de l'extase. E. Gilson, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 77-95.

Quant à la théorie des dignités divines, fondement de toute l'œuvre lullienne, il est inexact de soutenir que R.Lulle l'a empruntée à l'école de Mohy ed Din, comme l'ont cru Asin y Palacios et Ribeira, ou aux Mutakallinums, ainsi que le suggère J. Tusquets, *Posicio de R. Lull en el problama del'eternitat del mon*, dans *Criterion*, Barcelone, 1925, t. I, p. 105-107. Il est vrai, dans la *Disputatio Raymundi et Hamar Sarraceni*, p. I, n. 2, t. IV, p. 2, le philosophe sarrasin dit lui-même — et contrairement à Probst, *op. cit.*, p. 255, il m'est impossible d'y voir un procédé littéraire — *Nos attribuimus Deo undecim qualitates quæ sunt hæc : videlicet, bonitas, magnitudo, potestas*, etc. Cf. Keicher, *op. cit.*, p. 76. Mais, selon un texte de R. Lulle jusqu'ici inconnu, cette philosophie était si rudimentaire, même en ce qui concernait l'existence des dignités divines, que le devoir de l'apologiste était avant tout d'en instruire les Arabes. *Lib. de acquisitione Terræ sanctæ*, Paris, *lat. 15 450*, f° 346 v° :

Sarraceni sunt aliqui in philosophia bene litterati et sunt homines bene rationabiles, sed de essentia Dei et dignitatibus suis parum sciunt, idcirco catholicus in disputatione disponet ipsos ad intelligendum Deum et actus suarum dignitatum intrinsecos... Et istum modum disputationis tenebam ego cum ipsis dum eram in carcere Bugiæ. Cf. *Declaratio Raymundi*, éd. Keicher, p. 205.

De plus, l'activité immanente des dignités était totalement inconnue aux Sarrasins, *L'Art*, éd. Probst, p. 75, et leur nombre fixé, semble-t-il, à onze, alors que R. Lulle en énumère parfois seize. *L'Art*, p. 59. Lulle s'est donc inspiré ailleurs. Saint Anselme, dont il connaissait la doctrine, lui a donné l'ensemble de sa théorie, *Monologium*, c. XV, *P. L.*, t. CLVIII, col. 165. Cf. Probst, *op. cit.*, p. 274. De saint Augustin, il tient l'idée de mettre l'humilité au rang de ces dignités et d'élaborer une partie de sa synthèse à la lumière de ce concept, *Lib. Cont.*, l. II, c. LXXXVII-XCII, t. IX, p. 189-202, ce qu'une philosophie étrangère au christianisme n'aurait pu lui suggérer. Si l'on ajoute à cela que Richard de Saint-Victor, également cité par Lulle dans son premier écrit apologétique, a mis la Bonté au premier rang des attributs divins, *De Trinitate*, l. II, c. XVI-XX, *P. L.*, t. CXCVI, col. 909-912, et qu'il a inféré avec vigueur la Trinité de « la plénitude de la gloire divine », *ibid.*, l. III, c. IV, V, XIII, col. 918, 925, cf. Th. de Régnon, *Études sur la sainte Trinité*, t. II, p. 315 sq., — deux idées qui pénètrent entièrement le système lulliste, — il est manifeste, même si l'on admet un point de rencontre défini entre la pensée lullienne et la théologie musulmane, que R. Lulle a puisé sa théorie fondamentale dans la direction augustinienne de la scolastique, notamment chez saint Anselme et Richard de Saint-Victor, dont la théodicée dialectique devait l'attirer si vivement.

L'analyse du système lulliste confirme les indications du ms. de Karlsruhe. La méthode de Lulle, en effet, sa conception des rapports de la théologie et de la philosophie sont augustiniennes. Selon lui, « la philosophie considère les causes premières et réelles et par elles descend aux êtres réels particuliers et les étudie à l'aide des causes premières »; la théologie, au contraire, « traite de Dieu, c'est-à-dire de son essence, de ses propriétés et dignités, et des opérations qu'il a en Lui-même et dans les créatures ». *Arbor scientiæ*, arb. hum., p. 118. De ce chef la théologie l'emporte considérablement sur la métaphysique, *Declaratio Raymundi*, p. 193. Elle est d'autant plus élevée que la raison aux prises avec les problèmes ardus de la métaphysique a vite le sentiment de ses limites et doit lui faire appel. Les philosophes anciens ont précisément erré parce qu'ils ignoraient les grands principes théologiques, — la vie divine, l'incarnation, la création et la résurrection générale, — qui, fixant la destinée de l'homme, l'aident à interpréter tout ce qui lui est ordonné, *Declaratio*, p. 96; pour ce motif, Aristote et Platon ne se sont pas formé une juste notion de Dieu, *Doctrina pueril*, 77, *Obres*, t. I, p. 135, *Descornort*, 37, éd. R. d'Alós, *Poesies*, p. 94. Cf. *Declaratio*, p. 99, 193, 194. La vérité du Christ, et non pas la philosophie pure, est donc la voie véritable, le salut, *Lib. cont.*, l. I, c. XXV, t. IX, p. 51-53, *Arbor scientiæ*, p. 193 : *Est credentia lumen intelligendi etc.* L'intelligence l'accepte par la foi et la lumière de Dieu et du coup non seulement dépasse l'ordre de la connaissance sensible, mais aussi s'élève au-dessus d'elle-même, ce qui constitue « le second passage transcendental ». *Declaratio*, p. 100. Le vrai moyen de philosopher avec profondeur, c'est donc l'*ingressus in philosophiam cum habitu fidei. Declaratio*, p. 122, cf. c. XVI, p. 118-120. Il ne faut jamais perdre de vue cette position initiale de Lulle, si l'on ne veut pas se méprendre sur sa pensée. Parce qu'ils n'y ont rien compris, plusieurs auteurs ont accusé le bienheureux de rationalisme pur, ce dont pourtant la méthode augustinienne et lulliste est la négation radicale. De même, l'effort de S. Bové pour ramener le lullisme à un système moyen entre le platonisme et l'aristotélisme et, parfois même, l'identifier avec la philosophie de saint Thomas. *S. Tomas de Aquino y el descenso del entendimiento*, dans *B. A. L.*, 1911, p. 339-342, est en partie sans fondement puisque ne voir dans « le second passage transcendental » que l'art de former des concepts d'une applicabilité plus générale que les universaux, c'est méconnaître le caractère résolument augustinien et bonaventuriste de la méthode de R. Lulle. Cf. E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 89-118.

Tout comme la méthode, les doctrines lulliennes reflètent le même courant. L'élément volontariste et affectif est mis en grande valeur. Probst, *op. cit.*, p. 259-261. Avec les augustiniens, Lulle tient que la matière n'est pas une pure puissance, *Declaratio*, p. 210, que Dieu peut multiplier les êtres dans une espèce sans son appui et, par suite, que les individus ne diffèrent pas *sola positione materiæ*. *Declaratio*, p. 173; Probst, *op. cit.*, p. 76. Avec eux, il admet dans les êtres la gradation des formes inférieures et supérieures et non pas l'unicité de forme, comme l'assurent Gonzalez et Hartmann, *Arbor scientiæ*, p. 67 : *Major* (*bonitas*) *est in fine formarum superiorum quam in fine formarum inferiorum, quæ sunt materiæ ad formas quæ sunt supra, sicut, secundæ intentiones ad primas; formæ tamen inferiores semper remanent secundum eorum specialem bonitatem*, etc. Cf. *Quæst. per artem demonstr. solubiles*, q. CLII, t. IV, p. 150, Probst, *op. cit.*, p. 80.

De même, il soutient la composition hylémorphique des substances spirituelles, théorie qui se rencontre chez Avicebron, mais n'en vient pas nécessairement puisque, avant lui et en dehors de son influence, elle était classique dans la théologie du haut Moyen Age, qui l'avait apprise d'Augustin. A. Spettmann, *Die Psychologie des Johannes Pecham*, dans *Beiträge zur Geschichte der Phil. des M. A.*, t. XX, fasc. 6, Munster, 1919, p. 12. « L'ange, dit R. Lulle, est composé de matière et de forme; sans elle, aucun être angélique ne peut être constitué ni amené à l'existence. » *Libre de angels*, éd. Probst, *op. cit.*, p. 331; *In lib. Sent.*, l. II, c. LXV, t. IV, p. 40; *Lib. Cont.*, l. IV, c. CCXXVIII, n. 19, t. X, p. 7. D'accord avec les maîtres franciscains, il enseigne la théorie des raisons séminales, *Lib. chaos*, t. III, p. 4, cf. Probst, *op. cit.*, 73-74, et expose longuement la métaphysique de la lumière dans son *Lib. de lumine*. Avec eux également, il souscrit au consubstantialisme psychologique et n'admet pas la distinction réelle entre l'âme et ses facultés. *Quæst. per artem demonstr. solubiles*, q. LX, t. IV, p. 80 : *Unde patet quod potentiæ animæ sunt de essentia ipsius animæ ut non sint accidentia... ut ipsæ fruantur Deo.* Dans l'opinion contraire, le reflet de la Trinité dans l'âme serait trop voilée, *Felix de les maravelles*, l. I, c. IV, t. I, p. 28, 29, *L'Art*, p. 77, etc. Cf. Probst, *op. cit.*, p. 262-264, Mgr Maura, *Psicologia lulliana. El entendimiento agente y el entendimiento posibile* dans *Rivista lulliana*, t. IV, p. 162 sq.

Si Lulle insiste beaucoup sur ce point, c'est qu'il reprend avec ses implications logiques et mystiques le symbolisme universel de saint Augustin, des victorins et de saint Bonaventure. Le nom de Dieu est inscrit sur l'être des choses. « O très haute Trinité, dit R. Lulle, *Libre de oracions*, c. III, *Obres*, t. I, p. 186-189, vous avez mis votre ressemblance dans toutes les créatures afin que par cette image elles puissent mieux se souvenir de vous et vous honorer et servir. » « On demanda à l'ami : qu'est-ce que le monde ? Il répondit : Pour ceux qui savent lire, c'est un livre dans lequel on apprend à connaître mon Aimé. » *L'Ami*, trad. André, n. 299, p. 92. Cette empreinte de Dieu brille surtout dans l'âme, *Quæst. per artem demonstr. solubiles*, q. LIII-LVI, t. IV, p. 75-78; l'esprit est constitué par une participation la plus haute possible aux dignités divines. *Ibid.*, q. LVIII, p. 78, 79. Au sommet de tous ces symboles se trouve l'eucharistie. « Le Saint-Sacrement est le plus beau miroir qui puisse être entre Dieu et l'homme. » *Arbor scientiæ*, arb. apost., p. 195. L'homme peut y contempler toutes les dignités divines surtout sa bonté et son humilité. « Entends, dit Blanquerna, *L'Art*, p. 94, quelle œuvre miraculeuse est la Trinité en Dieu et comment l'incarnation du Fils est au-dessus de la nature. Afin de signifier la transcendance de cette œuvre, Dieu veut établir le saint sacrifice pour que, tous les jours, nous soit rappelée l'œuvre merveilleuse que les divines vertus opèrent surnaturellement. De même que, d'une manière sensible et corporelle, nous faisons dans la croix le signe de la figure de Jésus-Christ, de même dans le sacrifice de l'autel est signifiée l'œuvre merveilleuse, tout intellectuelle, qui se fait par les vertus de Dieu. » Cf. *L'Art*, p. 83. Si Dieu a ainsi imprimé le reflet de ses dignités dans les choses, c'est pour ne pas aveugler l'homme de sa splendeur, ainsi que R. Lulle l'expose dans le c. CCCLII du *Lib. contemplationis : Oculi intellectuales melius possunt videre quando vident potestatem, dignitatem, sapientiam, voluntatem Dei in creaturis quam quando illas vident tantum in ipso.* Pour arriver à voir Dieu dans son œuvre, il faut d'abord l'apercevoir au dedans de soi constamment : « Depuis que j'ai vu mon Aimé dans mes pensées, dit l'Ami, il n'a jamais été absent de mes yeux corporels, car toutes les choses visibles me représentent mon Aimé. » *L'Ami*, n. 40, p. 15. Combien tout ce symbolisme inspire R. Lulle, il est facile d'en juger par ces mots : « On demanda à l'Ami : Quel est *ton maître ?* — Les significations que les créatures me donnent de mon Aimé. » *L'Ami*, n. 57, p. 20.

2. *Théorie des dignités.* — Conformément à ce symbolisme universel, Lulle place Dieu et ses dignités au sommet de sa synthèse comme la cause et l'archétype des perfections créées.

Le procédé analogique et l'argument de saint Anselme légitiment cette inférence. Si l'être et ses propriétés sont réalisés selon un ordre progressif dont l'univers matériel constitue le « degré positif », et l'ange et l'âme « le degré comparatif », cf. *De divina existentia et agentia*, Munich, *lat. 10 537*, f° 11, Keicher, *op. cit.*, p. 79, il est nécessaire que l'être suprême ou « le degré superlatif » existe et réunisse en lui, dans une identité parfaite, toutes les perfections possibles. *Ars mistiva*, Munich, *lat. 10 530*, f° 8 r, cf. Keicher, *op. cit.*, p. 76. R. Lulle reprend invariablement la même démonstration, *Compendium artis demonstrativæ*, t. III, p. 80 :

Concludendum est de Deo id per quod creatura est magis ismilis ipsi Deo et per quod similitudines dignitatum sunt in creatura majores. Ratio autem hujus est ista : quia remota inde omni imperfectione et addita omnimoda perfectione est id in Deo quod est in creatura et per quod creatura principaliter est nobilior : aliter non esset in esse id quod recta ratione melius, sed quod pejus posset ab omnibus considerari, quod est impossibile. Cf. *Arbor scientiæ*, p. 204-206.

Ces dignités sont de véritables perfections, *Lib. de XIV articulis fidei catholicæ*, d. I, p. 3, t. II, p. 39-43, mais elles ne sont pas réellement distinctes en Dieu, *Declaratio*, p. 98 :

Item quod quælibet illarum dignitatum sive rationum sit in uno et eodem numero cum alia, sicut bonitas et magnitudo quæ insimul convertuntur, et hoc necessario ut in ipsis non cadat accidens, etc.

Le principe doit être accepté de tous, *cum Deus sit purus actus*. *Declaratio*, p. 168. Lulle insiste beaucoup sur cette identité, qui établit une distinction absolue entre Dieu et le créé, *L'Art*, p. 68-72, *Lib. de XIV articulis*, d. I, p. 3, t. II, p. 43-50, *Arbor Scientiæ*, p. 206-208, etc. Aussi est-il inconcevable que les polémiques d'antan aient ici incriminé sa pensée. Dans toute son œuvre, le bienheureux contemple les perfections de Dieu, comme Platon les idées. *Lib. Cont.*, l. IV, c. CCXXXIV, n. 3, 18-23, t. X, p. 27-29; c. CCXXXV, n. 21-30, p. 32-34; *Lib. de XIV art.*, d. I, t. II, p. 3-50; *Arbor scientiæ*, p. 202-204, 340-342, etc. Elles y figurent comme les « grands témoins » des dogmes dont les dépositions l'emportent sur le témoignage des sens. *Lib. Cont.*, l. IV, c. CCLIII, n. 18, t. X, p. 97.

Sensus intellectuales, Domine, affirmant hostiam esse carnem et vinum esse sanguinem, et suam affirmationem probant per testes intellectuales qui sunt tuæ benedictæ qualitates, quæ sunt testes veriores sensualibus.

Tout comme chez Richard de Saint-Victor, la bonté, l'amour, la gloire et la béatitude sont les témoins du dogme trinitaire, *testes super Trinitatis assertione. De Trin.*, l. III, c. XI-XII, *P. L.*, t. CXCVI, col. 922-924; comparer chez Lulle, *Declaratio*, p. 102, *Arbor scientiæ*, p. 210. Les dignités sont le refuge de l'apologiste contre ceux qui nient les sacrements. *Lib. de acquisitione Terræ sanctæ*, f° 546 v°; de même contre les musulmans, les jacobites, *ibid.*, f° 547 r°, les nestoriens, *Lib. de quinque sapientibus*, t. II, p. 18-24. Ce sont elles que la théologie étudie, *Declaratio*, p. 193, que la mystique contemple, *L'Art*, p. 49; la connaissance elle-même se distingue selon qu'elles interviennent ou non dans le raisonnement : « L'Aimé opère en l'homme de deux manières, l'une naturelle et l'autre artificielle. La naturelle est quand il fait que l'homme voit avec ses yeux, entend avec ses oreilles, comprend avec son entendement et ainsi de suite pour les autres puissances naturelles. L'autre est quand il fait que l'homme voit, entend et comprend grâce au pouvoir divin, à la vertu, à la science, à la volonté et aux autres divines dignités. » *L'Ami*, p. 149. Cf. Probst, *op. cit.*, p. 264, Keicher, *op. cit.*, p. 75.

3. *Grand Art et logique.* — Il y a plus encore. C'est en fonction, en effet, de la théorie des dignités divines et de l'analogie universelle que R. Lulle élabore le système du grand *Art*, et un mode nouveau d'argumentation.

Le grand *Art* est une massive construction qui a pour but d'enseigner la manière de trouver les principes premiers et de ramener ainsi à l'unité tout l'ordre des connaissances. *Introd. artis demonstrativæ*, prol., t. III, p. 1-3. Cf. M. André, *op. cit.*, p. 62-64. Il faut y distinguer le mécanisme extérieur et la méthode elle-même. Le mécanisme est fait de figures et de cercles concentriques destinés à faire saisir par l'image la parfaite correspondance et harmonie des trois ordres qui embrassent l'universalité des êtres : Dieu, l'homme, le monde. Au centre de ces cercles se trouve Dieu, désigné par la première lettre de l'alphabet; autour de cette « idée impériale », rayonnent seize principes — dans les écrits postérieurs à 1289, neuf seulement — représentés aussi par des lettres et signifiant les attributs divins. Ces principes servent à former quatre figures principales et peuvent se combiner de cent vingt manières, selon des procédés compliqués puisque chaque « mixtion » paraît bien impliquer trois syllogismes. Probst, *op. cit.*, p. 40-46. Cette sorte d'algèbre logique remplit de ses diagrammes plusieurs écrits de R. Lulle et en rend la lecture extrêmement pénible. Malgré son développement extraordinaire, cette graphique mathématique n'est pourtant pas l'élément essentiel du grand *Art*, mais seulement sa représentation symbolique et populaire. Probst, *op. cit.*, p. 42. R. Lulle a pris soin de dire lui-même, — ce que l'on a presque toujours oublié, — qu'il n'avait pas d'autre but que de faciliter la mémoire, *Compendium artis demonstrativæ*, prol., t. III, p. 2. Plusieurs savants croient que Lulle emprunta cette vaste imagerie aux Arabes. A l'encontre de cette hypothèse, il faut observer que l'idée de concevoir Dieu comme un centre autour duquel rayonnent les êtres est classique dans la théologie et la mystique du XIII[e] siècle, grâce surtout à l'influence du pseudo-Trismégiste et aux descriptions dionysiennes des chœurs angéliques. De plus, R. Lulle, poète de race, fait usage constant des symboles les plus variés, Probst, *op. cit.*, p. 46-54, si bien que Menéndez y Pelayo l'a appelé « le poète de la métaphysique ».

Dépouillé de ce symbolisme, le grand *Art* est une méthode unitaire et déductive destinée à fonder la science universelle. Probst, *op. cit.*, p. 56-78; Keicher, *op. cit.*, p. 71-79; Pasqual, *Vindiciæ, Dissert. de methodo*, t. I, p. 2-16, etc. Il ne s'identifie absolument ni avec la logique pure, ni avec la métaphysique, surtout parce que la logique considère seulement l'être de raison et la métaphysique l'être réel, alors que l'*Art* « considère l'être indifféremment selon l'un et l'autre mode ». *Introd. artis demonstrativæ*, prol., t. III, p. 1, 2. « L'intelligence, en effet, dit R. Lulle, demande et requiert impérieusement une science générale, applicable à toutes les connaissances, avec des principes très généraux dans lesquels est impliqué le principe des sciences particulières comme le particulier est contenu dans l'universel ». *Ars magna*, prol., t. I, p. 1-3. Les principes de cette méthode se divisent en absolus et relatifs. Les premiers s'identifient avec les seize dignités divines, bonté, grandeur, etc. Les seconds s'appellent : concordance, différence, contrariété, principe, moyen, fin, majorité, égalité et minorité; ils servent à marquer les relations des êtres. Keicher, *op. cit.*, p. 72. Puisque les principes absolus s'identifient avec les dignités divines et que ces dernières ne sont connues que par les vestiges qu'elles ont laissés dans l'être créé, il est clair que le point de départ du grand *Art* est le donné sensible, *Comp. artis dem.*, t. III, p. 74-79 : *Debet artista ascendere de effectu ad summam causam.* L'artiste s'élève progressivement, Keicher, *op. cit.*, p. 72-74, Probst, *op. cit.*, p. 225, 226; au terme de l'ascension il considère Dieu et ses perfections. Cette contemplation n'est pas une vision en Dieu; Lulle rejette, en effet, l'ontologisme, *Declaratio*, p. 137, et maintient que, même dans « le degré le plus élevé de la fruition contemplative », Dieu n'est connu que médiatement, *per similitudinem. Declaratio*. p. 138, cf. Probst, *op. cit.*, p. 284. Ces dignités divines une fois connues, l'intelligence descend vers le contingent. C'est par ces idées impériales que la science s'élabore, *Duodecim principia*, prol., éd. Strasbourg, 1651 : *Intellectus causat scientiam cum duodecim imperatricibus quæ sunt hæc : divina bonitas, magnitudo*, etc. Elles sont, en effet, une irradiation de Dieu dans l'esprit et lui communiquent une force qu'il n'avait pas jusqu'alors. *Comp. artis dem.*, t. III, p. 74 :

Quidquid virtutis habet intellectus ascendendo habet similiter descendendo, sed non e converso : quia descendentia (principia) imprimunt in se in intellectu contemplativo primæ causæ lumen et virtutem de quibus in descensu illuminantur potentiæ animæ de inferioribus judicantes.

Principes de l'être, elles sont aussi la loi de la pensée, puisque dès lors, « l'effet est connu dans la cause ». Keicher, *op. cit.*, p. 75. *Lib. de forma Dei*, Munich, *lat. 10 588*, f° 119 *b* : *Intellectus agens facit veriorem scientiam propter formas divinas quam propter sensum et imaginationem.*

Cette déduction, *descensus intellectus*, ne s'applique pas d'ailleurs à la science de l'individuel mais à la métaphysique générale. *Introd. artis dem.*, c. XXXVIII, t. III, p. 34, Probst, *op. cit.*, p. 60. Elle ne se fait pas non plus au hasard mais selon des « règles pratiques, des jugements et des axiomes » subtils et nombreux, mais qui, en dernière analyse, comme l'a observé partiellement S. Bové, ne sont que les trois principes suivants : *a*) tenir pour vrai tout ce qui affirme le maximum d'harmonie et de symbolisme entre Dieu et l'être créé, *Declaratio*, p. 99; *b*) attribuer à Dieu ce qui est le plus parfait, *Comp. artis dem.*, t. III, p. 80, ce qui est la « grande proposition » célébrée par Richard de Saint-Victor, *De Trin.*, l. I, c. XX, col. 900; *c*) appliquer à l'activité de Dieu *ad extra* l'axiome de saint Augustin, *De libero arbitrio*, l. III, c. V, *P. L.*, t. XXXII, col 1277:

Quidquid tibi vera ratione melius occurrerit, scias fecisse Deum, etc. Par suite, la méthode du grand *Art* n'est pas autre chose essentiellement que la méthode analytico-synthétique des scolastiques, mais, contrairement à l'opinion de S. Bové, dans le style pur et authentique des augustiniens du XIIIe siècle.

Si cette analyse est exacte, il est facile de prévoir que R. Lulle était amené logiquement à proposer un mode nouveau d'argumentation. Certes, il connaît bien la logique aristotélicienne, ainsi qu'il résulte de l'*Ars generalis et ultima*, où il expose l'enseignement de l'école sur les catégories, les sophismes et le syllogisme. Néanmoins, selon lui, entre la démonstration *propter quid* et la démonstration *quia*, il y a lieu d'admettre « la démonstration par l'équiparence ou équivalence des actes des dignités divines ». *Lib. de demonstratione per æquiparantiam*, prol., t. IV, p. 1, 2. Ce dernier procédé a ses préférences; « il est si particulier à R. Lulle qu'il constitue la note caractéristique de sa dialectique et même de tout son système. » Mgr Maura, *El optimismo del B. R. Lulio*, Barcelone, 1904, p. 22. Le principe qui l'inspire est des plus simples. Les dignités divines s'identifient réellement en Dieu; par suite, comme elles sont actives, toutes concourent également à l'activité immanente et à l'action *ad extra* de Dieu. *Declaratio*, p. 218. Dès lors, veut-on prouver la création de l'univers dans le temps, il suffit de considérer que, dans la thèse de l'éternité du monde, la puissance de Dieu s'étendrait plus loin, *plus posset*, que sa bonté et son infinité, l'une et l'autre communicables seulement d'une manière finie, ce qui est impossible vu l'égalité parfaite qui régit l'activité de toutes les dignités. *Declaratio*, p. 164. Cf. Keicher, *op. cit.*, p. 83-85. Lulle et la plupart des historiens ont insisté sur l'originalité de cette démonstration, mais le bienheureux a souvent nuancé et limité ses déclarations; seuls, dit-il, les « philosophes antiques » ne l'ont pas connue. *Declaratio*, p. 218. De fait, si l'on remonte la pensée chrétienne, il est possible de retracer ses origines. Au sujet des attributs divins, Richard de Saint-Victor écrit, en effet, *De Trin.*, l. I, c. XVIII, col. 899 : *Quantum ad perfectionis culmen si aliquid per intelligentiam attingere quod per efficaciam apprehendere non posset, jam se procul dubio magnificentius per sapientiam quam per potentiam extenderet essetque una eademque substantia et seipsa major et seipsa minor*, etc. Le principe fondamental de R. Lulle, ne pouvait être formulé plus explicitement. *Declaratio*, p. 164. Ce qui est non moins frappant, c'est que le célèbre victorin établit d'abord la pluralité en Dieu, *De Trin.*, l. III, c. II-VIII, col. 916-920, puis la Trinité c. XI-XIII, col. 922-924, par le témoignage concordant et mutuel, *mutua attestatione, invicem sibi concurrunt*, des attributs qui jouent dans la synthèse lullienne le grand rôle, la bonté, la béatitude, la gloire. Par suite, il n'y a plus de doute possible : comme R. Lulle connaissait Richard, il ne lui a fallu qu'un peu de réflexion pour faire jaillir du *De Trinitate*, toute sa « nouvelle logique ».

2° *Antiaverroïsme.* — La critique de l'averroïsme latin est un des principaux objectifs de l'activité doctrinale de R. Lulle. S. Bové, *La filosofia nacional de Catalunya*, Barcelone, 1902, p. 94. De bonne heure, il se tourna contre les philosophes qui niaient la résurrection des corps, *Lib. Cont.*, l. I, c. XVII, t. IX, p. 34, mais ce ne fut que plus tard, en 1298, qu'il entreprit de dégager la scolastique parisienne des étreintes du péripatétisme arabe et de justifier les censures portées par Étienne Tempier en 1277. Il critique surtout les erreurs de Siger de Brabant et de Boëce de Dacie, mais, grâce à sa connaissance de l'arabe, il n'ignore pas l'averroïsme musulman proprement dit; dans la question de l'éternité du monde, il semble même avoir traduit directement de l'arabe les arguments d'Algazel et de Maimonide. J. Tusquets, *Posicio*, p. 96-99, *Declaratio*, p. 163. Dans cette lutte, le point d'appui de R. Lulle est sa métaphysique des dignités divines, *Declaratio*, p. 97-98, car, selon lui, les philosophes ont erré parce qu'ils l'ont ignorée et n'ont argumenté que *per sensum et imaginationem*. Keicher, *op. cit.*, p. 80, 82. Sa méthode est aussi celle qu'il suit ailleurs et qui consiste à dépasser la raison par la foi, *Declaratio*, p. 99, 100, 193, 194 et à la corriger par la révélation, *Declaratio*, p. 96.

Cette position initiale laisse entendre que R. Lulle, tout en s'attaquant en bloc à l'averroïsme, Probst, *op. cit.*, p. 132-155, Keicher, *op. cit.*, p. 62-95, devait s'en prendre d'abord à l'erreur averroïste qui, séparant radicalement la philosophie et la théologie, aboutissait à la théorie des deux vérités. Keicher, *op. cit.*, p. 62-71. Rien ne l'étonne davantage que de voir des philosophes chrétiens se faire disciples d'Averroès au point d'accepter comme vraies en philosophie des assertions qui contredisent la foi. *Reprobatio aliquorum errorum Averrois*, Munich, *lat. 10 497*, f° 150 r. Cette fausse position provient d'un concept inexact de Dieu. *De Deo ignoto*, Munich, *lat. 10 588*, f° 32, cf. Keicher, *op. cit.*, p. 56. Contre cette erreur, R. Lulle établit une stricte harmonie entre la théologie et la philosophie. D'après lui, l'objet de la théologie est Dieu, celui de la métaphysique tout autre être intelligible, *Lib. de efficiente et effectu*, Munich, *lat. 10 580*, f° 41; par suite, les deux sciences ne peuvent se contredire, *quia objectum intelligentis est veritas et Deus est veritas*, *Ibid.*, mais ont entre elles un rapport de cause à effet, *secundum illam concordantiam quæ requiritur esse inter causam et suum effectum*. *Declaratio*, p. 95. La métaphysique est subordonnée à la théologie, *quæ domina est philosophiæ et mater*, *Declaratio*, p. 91; cf. Keicher, *op. cit.*, p. 71. D'ailleurs, la foi et la théologie ne dépriment aucunement la raison mais l'exaltent en la fixant sur des objets qu'elle ne peut atteindre, *Ars generalis et ultima*, éd. Zetzner, p. 454. C'est de là que vient la supériorité des philosophes chrétiens sur les penseurs infidèles. *Declaratio*, p. 120, 206.

D'accord avec tous les scolastiques, R. Lulle critique aussi la thèse du monopsychisme averroïste. *Declaratio*, p. 133-135, 181-183; *Quæst. per artem demonstr. solubiles*, q. LXIV, t. IV, p. 82, 83; *Reprobatio aliquorum errorum Averrois*, Munich, *lat. 10 582*, f° 36. Entre autres arguments, il en appelle principalement ici, comme souvent ailleurs, au témoignage de la conscience : « Si l'intellect était un dans tous les hommes, dit-il, il en serait de même de la volonté et de la mémoire, ce qui est impossible et contre l'expérience que tu as, parce que tu sais que tu as la liberté de comprendre une chose ou une autre, comme d'aimer et de repasser dans ta mémoire ceci ou cela. Il s'en suit donc que tu as un intellect propre, une volonté propre et une mémoire propre qui sont les puissances de ton âme, qui est une partie de toi-même et que tu fais d'elles ce qui te plaît; mais s'il en était comme tu dis, c'est-à-dire que tu étais l'instrument de l'intellect, de la volonté et de la mémoire, ton intellect serait comme un artisan qui se sert de son instrument à son gré, et tu ne comprendrais ni ne te souviendrais, ni n'aimerais librement ceci ou cela, ce qui est faux et nous en avons l'expérience. » *Declaratio*, p. 134; cf. Probst, *op. cit.*, p. 148, 149.

Avant tout, cependant, R. Lulle s'applique « à défendre son Aimé contre ceux qui disent que le monde est éternel ». L'*Ami*, n. 286, p. 87. Il considérait cette erreur comme une des plus dangereuses; aussi exhortait-il le pape et les cardinaux « à détruire l'opinion que les Sarrasins, les Tartares et plusieurs chrétiens schismatiques ont de l'éternité du monde ».

Arbor Scientiæ, p. 217. Convaincu de ce péril, R. Lulle ne cesse de le combattre, *Declaratio*, p. 163-170, *Arbor scientiæ*, p. 215-218, *Ars generalis ultima*, Lyon, 1517, f° 17-20, 56, etc. L'attaque la plus massive de son œuvre est dans le *Lib. de XIV articulis fidei catholicæ*, l. III, t. II, p. 122-154. Avec Bonaventure dans les *Collationes in Hexaëmeron*, coll. VI, *Opera*, t. V, p. 360, Lulle voit d'abord la cause de l'erreur aristotélicienne et averroïste dans la méconnaissance de l'exemplarisme et le rejet des idées divines, *Arbor scientiæ*, arb. apost., p. 199;

Antequam creaturas creaverit, fuerunt ideæ in sua sapientia, quæ quidem ideæ aliud non erant nisi Deus... Ita Deus, antequam forent creaturæ, cum sua sapientia, quæ est forma divina essentialis et substantialis, creaturas venturas attingit et hoc actualiter et non habitualiter (= par mode d'accident). Et in hoc passu errant Aristoteles et ejus sequaces, qui affirmant mundum esse æternum, ut creatio habitualiter in Deo non esset, et quod ejus operatio æternaliter et actualiter esset in mundo.

La seconde cause de l'erreur, R. Lulle la signale dans le fait que les philosophes n'ont pas connu le mystère de la vie divine, ses processions éternelles *ad intra. Lib. de gentili et tribus sapientibus*, l. II, t. II, p. 27*b*, 28, *Felix de les maravelles*, t. I, p. 31, 32. Par suite, la logique de leur principe leur interdisant de laisser inactif l'Être premier, les a conduits à mettre dans le temps un effet éternel. « Les philosophes, écrit Lulle, *L'Art*, p. 75, disent que le monde est éternel et cela dans le but d'honorer votre vertu infinie à qui il convient d'opérer éternellement et infiniment; mais, comme ils ignorent la Trinité et sa vie éternelle (*obra eternal*), ils attribuent à Dieu comme œuvre éternelle et infinie le monde et les choses dont le monde est composé. » Cf. *Declaratio*, p. 165, 170. Contre cette assertion, R. Lulle multiplie les raisons. Le passage du *non-être* à l'*être* implique un commencement, *Declaratio* p. 166. L'expérience, ce que déjà avait allégué Richard de Saint-Victor, *De Trin.*, l. I, c. VII-VIII, col. 894, établit le caractère fini et limité des êtres créés, *Arbor scientiæ*, p. 217 : *Mundus est creatus ratione experientiæ quam habemus de principiis, mediis et finibus particularibus*, etc. La « disposition » ordonnée de la volonté divine exclut également la création *ab æterno*. *Declaratio*, p. 168, 169, — ce qu'Alexandre de Halès enseigne aussi, *Summa theol.*, éd. Quaracchi, 1924, t. I, n. 64, p. 98. De plus, Dieu opère *ad extra* avec toutes ses dignités et dans la plus parfaite égalité, *Declaratio*, p. 166 : *Modus productionis de non esse in esse est totus suspensus et sustentatus in divinis rationibus et in identitate numeri ipsarum;* dans l'hypothèse de l'éternité du monde, l'harmonie des attributs est brisée. *Declaratio*, p. 164. Surtout, la créature ne peut supporter le poids de l'éternité, étant finie dans son être et sa puissance, *Ibid.*, p. 170 : *Quia mundus non potest plus recipere per æternitatem quam per bonitatem, magnitudinem*, etc. R. Lulle insiste particulièrement sur cette incapacité radicale. J. Tusquets, *Posicio*, p. 101-104. Il met en relief que la thèse de l'éternité du monde diminue le privilège de Dieu, *quoniam privat singularitatem suæ æternitatis, quæ privatio est mala*, *Arbor scientiæ*, p. 216, et met presque sur le même pied la génération du Verbe et la production du monde, *ita quod in æternitate sunt duæ productiones æquales, videlicet divina productio et productio mundi*. *Ibid.*, p. 217. Selon J. Tusquets, *Posicio*, p. 101-104, toute cette argumentation est erronée, « anthropomorphiste », parce qu'elle repose sur « une ignorance absolue de l'analogie » et sur une « grave erreur philosophique », à savoir « la considération du temps comme une perfection transcendentale ». Sans entrer dans les détails, qu'il suffise de faire observer que le système entier de Lulle, métaphysique et idéologie, est élaboré en fonction d'une philosophie de l'analogie universelle d'un luxe tel que saint Bonaventure seul l'a dépassée et que la « grave erreur » de Lulle n'est rien autre que l'argumentation des Pères de l'Église; l'apologétique, en effet, a traditionnellement considéré l'éternité comme absolument incommunicable au créé et c'est par elle que les Pères grecs surtout ont prouvé la divinité du Verbe. Petau, *Dogmata theologica, De Deo*, l. III, c. VI, Venise, 1745, t. I, p. 145-148; L. Janssens, O. S. B., *Summa theologica, De Deo*, Fribourg, 1905, t. I, p. 191-200. Depuis Richard de Saint-Victor, *De Trin.*, l. II, c. XII, col. 908, l'idée était classique. Au XIII[e] siècle, Alexandre de Halès refusait aussi d'admettre l'éternité du monde parce qu'il craignait d'égaler le monde à Dieu, *Sum. theol.*, t. I, n. 64, p. 95, 96, t. II, n. 67, p. 87 : *Quod per multiplicationem in effectibus manifestatur divina bonitas, sed non in effectibus ab æterno : non enim creatura potuit esse æqualis creatori* etc. Une fois de plus, R. Lulle se rattache donc à la tradition augustinienne et la continue non sans honneur. A ce titre, non moins que pour ses nombreux ouvrages et ses démarches contre l'averroïsme auprès de l'Université de Paris et du concile de Vienne, il a bien mérité de la pensée catholique.

3° *Apologétique.* — Au lendemain de sa conversion, R. Lulle jura par trois fois « de ne plus se donner de repos ni de consolation tant que le monde entier ne serait pas chrétien, et tant que tous ne loueraient pas Dieu trine et un. » *Lib. Cont.*, l. V, c. CCCLVIII, t. X, p. 554. C'était une rude entreprise. Aux frontières de la chrétienté s'agitaient les Arabes, les Juifs, les hordes tartares, et les nations schismatiques de l'Orient. Tout l'effort apologétique et missionnaire du XIII[e] siècle s'était brisé contre ce bloc compact, non moins que les armées de la croisade et l'héroïque aventure de François d'Assise à Damiette. Seul, R. Lulle entreprit de nouveau cette œuvre immense : ramener les dissidents orientaux à l'unité de l'Église, réfuter le naturalisme fataliste des Tartares, établir la divinité de Jésus Christ contre les négations des Juifs, ruiner la théologie du Coran et la philosophie averroïste. Il y déploya une telle ardeur que Sollier, *Acta SS*, p. 732, a pu écrire : *Nullam prope sectam intactam reliquit quam non acerrime aggressus fuerit : paganos, gentiles, Tartaros, Judæos, Saracenos, schismaticos, græcos, nestorianos, jacobitas, Averroem ejusque sequaces, hæreticos denique et hæreses omnes ita verbis et scriptis insectatus est ut præcipuis fidei catholicæ athletis non immerito comparari possit.* On ne peut énumérer les ouvrages qu'il a rédigés dans ce dessein; sous une forme ou sous une autre, ses écrits théologiques et antiaverroïstes ne sont qu'un effort pour faire accepter des infidèles le dogme révélé, surtout la Trinité, l'incarnation et la présence réelle.

Or, c'est justement cette grande initiative de R. Lulle qui a été l'objet des plus vives critiques. La *Vida* atteste suffisamment que le bienheureux ne reçut pas de son vivant l'approbation unanime des docteurs de l'Université de Paris; à mon avis, la *Supplicatio Raymundi venerabilibus et subtilibus theologiæ professoribus ac baccalaureis studii Parisiensis*, est une autodéfense à peine voilée. Depuis Eymeric, O. P., surtout, il est d'usage classique d'accuser le bienheureux de rationalisme. En face du système averroïste qui, séparant la théologie et la philosophie, aboutissait à la théorie des deux vérités, en face des infidèles que l'argument d'autorité fondé sur l'Écriture ou l'Église ne pouvait gagner au Christ, mais le raisonnement seul, R. Lulle serait tombé dans l'erreur opposée, la rationalisation du donné révélé. Récemment encore, le P. S. Lozano, O. P., répétait ces lourdes accusations au congrès apologétique de Vich (1910). S. Bové, *Al margen de un discurso*, Urge, 1912. Selon M. De Wulf,

Hist. de la philosophie médiévale, Louvain, 1925, t. II, p. 144, « R. Lulle dénature le système scolastique des rapports de la théologie et de la philosophie; de plus, il confond celle-ci avec l'apologétique. » Bien plus, celui-là même qui a le plus puissamment contribué à la renaissance lullienne, Menéndez y Pelayo, *Historia*, t. I, p. 520, tout en protestant contre ces accusations séculaires, ne peut s'empêcher de critiquer la méthode de R. Lulle. « Sa tentative, dit-il, était risquée, à deux pas de l'erreur, et d'une erreur très grave; en des mains moins pieuses que celles de Lulle, elle aurait fini par rationaliser la théologie, c'est-à-dire la détruire... Je le répète, ajoute-t-il, l'erreur de Lulle est dans sa méthode, il ne veut pas donner une explication rationnelle des dogmes; ce qu'il a fait, ce fut de convertir en preuve positive la preuve négative que l'on en peut donner. » M. André, *op. cit.*, p. 176, A. Rubió, *Lliçons*, p. 14; G. Goyau, *Figurines franciscaines*, Paris, 1921, p. 41-47, sont du même avis à quelques nuances près.

Malgré l'autorité de cette quasi-tradition, l'on peut établir qu'une exposition objective de la pensée de R. Lulle, tenant compte du principe fondamental de son apologétique, de sa méthode augustinienne, de ses déclarations aussi nombreuses qu'explicites, du sens que déjà ses disciples autorisés et les annotateurs du ms. de Karlsruhe lui donnaient dès la première moitié du XIVe siècle, non moins que du caractère populaire de l'apologétique lullienne, ruine sans appel ces accusations. Seules d'inutiles rivalités peuvent prolonger le débat, sans profit aucun, car l'Église est non moins honorée par la doctrine que par le martyre de ses apôtres. L'apologétique de R. Lulle est saine : elle n'est que la traduction toute simple et imagée de l'effort dialectique et rationnel de saint Anselme, des victorins, et de tous les augustiniens du XIIIe siècle, surtout saint Bonaventure et Roger Bacon. M. Baumgartner, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1915, p. 535, et M. Probst, *op. cit.*, p. 272-274 l'ont déjà reconnu. Après Pasqual, *Vindiciæ*, t. I, p. 73-91, t. II, p. 673-728, etc., et Mgr Maure y Gelabert, *El optimismo del B. R. Lulio*, Barcelone, 1904, p. 41-52, il est aisé d'en faire la preuve.

R. Lulle, en effet, indique nettement le sillage doctrinal où il se meut. Il désigne d'abord saint Anselme et Richard de Saint-Victor, *Lib. mirand. demonstr.*, l. I, c. XIV, t. II, p. 4 : *Item, Anselmus et Richardus a S. Victore et multi alii Sancti significant in suis sermonibus quod intellectus habeat possibilitatem intelligendi articulos (fidei)*. Cf. *Lib. de disp. fidei et intellectus*, prol. n. 1, l. 16, t. IV, p. 1. Dans son *Lib. de convenientia fidei et intellectus in objecto*, part. I, n. 1-4, t. IV, p. 1-2, Lulle est non moins explicite et cette fois en appelle à saint Augustin et à saint Thomas d'Aquin. Voici ses paroles :

Aliqui dicunt quod non sit bonum quod fides possit probari... Unde ad hoc respondemus sic : Iterum B. Augustinus fecit librum ad probandam divinam Trinitatem, supposito merito fidei, contra quam fidem ipse non fuit, quia erat sanctus. Iterum Thomas de Aquino fecit unum librum contra gentiles qui requirunt rationes quia nolunt dimittere credere pro credere, sed credere pro intelligere; ipse autem in faciendo librum et rationes contra gentiles non intendebat destruere fidem, quia fuit vir sapiens et catholicus. Iterum doctores Sacræ Scripturæ conantur, quantum possunt, deducere rationes ad probandum divinam Trinitatem et Incarnationem, etc., habentes sanam mentem et intentionem ad exaltandam sanctam fidem. Et ideo ego qui sum verus catholicus, non intendo probare articulos contra fidem sed mediante fide, cum sine ipsa non possem probare : nam articuli sunt per superius et meus intellectus est per inferius et fides est habitus cum quo intellectus ascendit supra vires suas. Non autem dico quod probem articulos fidei per causas, quia Deus non habet causas supra se, sed per talem modum quod intellectus non potest rationabiliter negare illas rationes et possunt solvi omnes objectiones contra ipsam factæ et infideles non possunt destruere tales rationes vel positiones; talis est ista probatio, sive dicatur demonstratio, sive persuasio, vel quocumque alio modo possit dici, hoc non curo, quia propter nostrum affirmare vel negare nihil mutatur in re.

Cette longue déclaration où R. Lulle, à la suite de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin précise si clairement le sens et les limites de son apologétique, jette sur toute sa pensée une lumière décisive et renverse la plupart des accusations portées contre lui et cela « sans réplique », comme le fait observer Mgr Maura, *El optimismo*, p. 46. A la lumière de ces textes, l'école lulliste ne s'est pas méprise sur la direction doctrinale de son chef en matière apologétique. Précisément, au milieu du XIVe siècle, un lulliste anonyme traitant la question suivante : *Utrum fidei catholicæ veritates sunt per viam rationis, inquirendæ*, Innichen, *VIII, B. 13*, f° 13-15, s'appuie sur saint Augustin, saint Bernard, saint Anselme, Richard de Saint-Victor et saint Bonaventure. J. Rubió, *Los codices*, p. 322.

L'analyse de la doctrine de R. Lulle établit aussi la rectitude de sa pensée. Il insiste, en effet, sur la faiblesse et les limites de la raison, *Lib. Cont.*, l. III, c. CLXVIII, t. IX, p. 389-392, et suppose toujours la foi surnaturelle au seuil de son enquête, *Disputatio fidei et intellectus*, p. I, n. 2, t. IV, p. 2, 3 : *Etiam Isaias dicit : nisi credideritis non intelligetis, et sic patet quod tu, Fides, sis dispositio et præparatio.* Chez lui, la transcendance du donné révélé est absolue : *Fides est adeo res excellens et nobilis quod transcendat terminos in quibus est ratio terminata et conclusa, quia de talibus rebus tractat fides quod ratio et intellectus hominis non possent ipsas intelligere. Lib. Cont.*, c. CLIV, Keicher, *op. cit.*, p. 65. Affirmer le contraire, c'est pécher gravement, *Lib. de perseitate*, cod. *Ottob. lat. 405*, f° 191 r° : *Adhuc dico quod si volo totam divinam Trinitatem intelligere et comprehendere pecco mortaliter, quia finitum non potest comprehendere infinitum.* Néanmoins, le fidèle peut dans certaines limites saisir le contenu révélé et en rendre raison; il le doit même en présence des infidèles que le seul exposé de la foi chrétienne rebute infailliblement, comme R. Lulle aime à le redire souvent d'après sa longue expérience. *Lib. de convenientia fidei et intellectus*, p. III, n. 1 2, t. IV, p. 4; *Lib. de recuperatione Terræ Sanctæ*, Paris, Bibl. nat., *lat. 15 450*, f° 547 r. Keicher, *op. cit.*, p. 63. Cette connaissance est toutefois relative, partielle et relève de la grâce du Saint Esprit, *Lib. de disput. fidei et intellectus*, p. 1, n. 3, t. IV, p. 3 : *Secundum modum intelligendi, ratione infusionis gratiæ divinæ Trinitatis et suæ maximæ intelligibilitatis possum particulariter, secundum me aliquid attingere de suo lumine veritatis, quia non est aliquis qui possit eam contra hoc ligare... sicut digitus positus in uno parte igniti ferri sentit in parte caliditatem ejus sed non totam caliditatem*, etc. A l'objection qui refuse à l'intelligence même cette connaissance imparfaite, R. Lulle répond quelques lignes plus loin : *Tua ratio valet secundum altitudinem divinæ Trinitatis et meum modum (intelligendi) cum est infirmus et humanus, sed non valet secundum instrumentum divinum, scilicet lumen gratiæ, et hoc jam superius dictum est, et nescis quod sit scriptum quod Spiritus Sanctus ubi vult spirat.*

C'est la même doctrine que R. Lulle nous livre sous d'autres termes lorsqu'il applique en apologétique sa métaphysique des « passages transcendants ». Selon sa méthode, en effet, l'intelligence se dépasse lorsqu'elle critique les données de l'imagination et de l'expérience sensible et ne juge pas selon les apparences. *Declaratio Raymundi*, édit. Keicher, p. 99. Elle s'élève encore au-dessus d'elle-même quand sous l'action de la foi et de la grâce elle admet l'existence de vérités qu'elle ne comprend pas. *Declaratio Raymundi*, p. 100 : *Est et alius modus punctorum transcendentium, videlicet cum intellectus, mediante gratia Dei, supra se ipsum transcendit et*

in se ipso veritatem primæ causæ et ejus operationem attingit, quam tamen in se ipso, videlicet in sua natura, attingere non potest. — Alors seulement la raison entend les mystères de la foi de quelque manière. *Declaratio Raymundi*, p. 119 : *Adhuc dico tibi quod fides est necessaria ad intelligendum veritates Dei quoniam in principio, in quo intellectus ipsas investigat, supponit per fidem quod ipsas attingere possit et invenire, non sicut comprehendens sed sicut apprehendens*, etc. Cette appréhension est essentiellement négative, comme R. Lulle l'explique clairement. *Disput. fidei et intellectus*, part. I, n. 4, t. IV, p. 3 *b* : *Per te (fides) et per lumen (gratiæ), habeo quod possum aliquid extensive apprehendere de Trinitate et hoc est in tantum quoad me in quantum habeam sufficientiam ad confundendum omnes errores contra ipsam.* Cf. Maura, *El optimismo*, p. 51. Rien donc de plus clair. Aussi n'est-il pas surprenant que les miniatures du ms. de Karlsruhe, représentant sous l'image d'une tour au delà de laquelle plane la Trinité le double ordre des connaissances naturelles et surnaturelles compromis par les erreurs des philosophes, concrétisent toute la méthode lullienne dans la figure d'un homme enlevé vers la Trinité par une corde tendue d'en haut, symbolisant la grâce ainsi que les vertus théologales et morales. J. Rubió, *El breviculum*, p. 85-87.

Il est vrai, R. Lulle a parlé très fréquemment « de raisons nécessaires », de « preuves manifestes » etc., sans s'expliquer à chaque occasion, ce qui précisément a occasionné les graves accusations portées contre son apologétique. Mais il faut voir le sens qu'il y a mis. Déjà Keicher, *op. cit.*, p. 65 et J. Rubió, *R. Lull*, p. 555, sont d'accord pour assurer que « le but de R. Lulle n'est pas de rendre évidente à la raison les dogmes de la foi, mais bien d'en donner des preuves de caractère négatif telles que les contradicteurs ne puissent raisonnablement les rejeter. » De fait, la doctrine du bienheureux n'est pas autre. Il ne tient pas, en effet, à la formule, *Lib. de convenientia fidei et intellectus*, part. I, n. 3, t. IV, p. 4 ; aussi appelle-t-il souvent ces raisons nécessaires des arguments probables, *Lib. de recuper. Terræ Sanctæ*, f° 547 v, ou des preuves de très haute convenance, *Lib. mirandarum demonstrationum*, l. IV, c. XXIV, n. 3 ; c. XXVIII, n. 2, t. II, p. 207, 213, etc. Il déclare ensuite que son argumentation veut toujours respecter la foi, *Supplicatio profess. ac baccalaur. Paris.*, prol. n. 4, t. IV, p. 2 : *Intendo taliter probare quod habitus fidei maneat integer et illæsus qui datus est a primo creante, sicut in aliis libris de hoc alias latius tractavimus*, etc. ; il ajoute qu'il est impossible de rendre manifeste à la raison le contenu des dogmes, *Lib. quinque sapientium*, t. II, p. 4 : *Nec tu credas quod de fide christianorum possit dari demonstratio propter quid nec demonstratio palpabilis sicut de rebus sensualibus.* Dès lors son apologétique se limite à faire voir dans le christianisme un caractère rationnel tel que d'une part l'infidèle bien disposé et admettant déjà l'existence de Dieu et de ses principaux attributs ne puisse raisonnablement le rejeter, ni accepter une assertion contraire au dogme comme nécessairement vraie, et d'autre part que le fidèle puisse résoudre avec satisfaction les objections soulevées contre les dogmes et donner en faveur de sa foi des raisons telles que les sophismes de l'erreur sont impuissants à les détruire. Outre les textes déjà cités, *Lib. de conv. fidei et intell.*, part. I, n. 3, t. IV, p. 4 ; *Lib. de disput. fid. et intell.*, t. IV, p. 3 *b*, plusieurs autres fixent sûrement la pensée de R. Lulle en ce sens. Vu la gravité du débat, citons en quelques-uns ; *Serm. contra errores Averrois*, Munich *lat. 10 588*, f° 81 r : *Raymundus supplicat... quantum potest, excellentissimo domino Philippo... quod errores Averrois a civitate Parisiensi extirpentur, quos errores promitto improbare et solvere, tali modo quod intellectus humanus meas rationes non poterit rationabiliter negare.* — *Lib. de unitate et pluralitate divina*, Munich, *lat. 10 588*, f° 64 : *Rationes ita apparentes et evidentes quod intellectus benevolus et fundatus non possit ipsas negare rationabiliter.* — *Lib. de quæstione valde alta*, Munich, *lat. 10 588*, f° 22 v° . *Probavimus divinam Trinitatem tali modo quod intellectus humanus non potest rationabiliter intelligere oppositum esse verum*, etc. Keicher, *op. cit.*, p. 65. En tout cela, il se peut parfois que la terminologie de l'apologiste populaire n'ait pas toute la rigueur scolastique, mais en définitive l'histoire et la théologie ne peuvent y voir ni rationalisme, ni théosophisme gnostique, ni exagération des forces de la raison : il n'y a rien autre chose, en effet, que l'apologétique traditionnelle de tous les augustiniens du Moyen Age, de saint Anselme à Roger Bacon. Par suite, R. Lulle prend dans l'histoire de l'apologétique une place autre que celle qu'on lui attribuait jusqu'ici. Le cardinal Gonzalez, O. P., *Historia de la filosofia*, 2e édit., Madrid, 1886, t. II, p. 349, 350, a déjà reconnu notablement son mérite en louant « la profondeur et la force logique de ses raisonnements pour établir et prouver l'existence des trois personnes en Dieu, leur divinité, leur égalité, ainsi que les autres vérités relatives à ce mystère », et en affirmant que « son traité *De articulis fidei* est un des plus originaux qui aient été écrits du point de vue scolastique ». De fait, il se pourrait bien que l'histoire future ratifie pleinement le jugement du P. Sollier, S. J., et range R. Lulle « parmi les principaux athlètes de la foi catholique ».

4° *Théologie.* — L'idée principale de la théodicée lullienne, *Lib. cont.*, l. I, c. I-CII, t. IX, p. 3-224, *Lib. de XIV articulis*, d. I, t. II, p. 3-50, *Arbor scientiæ*, p. 197-215, est l'idée de bonté. Par là, R. Lulle se rattache à la spéculation antérieure de Richard de Saint-Victor et d'Alexandre de Halès, *Summa theol.*, t. I, p. XXXV-XXXIX. Dans l'énumération des dignités, elle figure toujours la première, *Arbor scientiæ*, p. 59 ; aussi Lulle appelle-t-il Dieu ordinairement le souverain bien. *L'Art*, p. 62. La bonté est le premier principe, *fontalitas*, des processions divines. *L'Art*, p. 74-77 ; *Arbor scientiæ*, p. 344. Qu'il y ait production en Dieu, Lulle le déduit du fait que les dignités divines ne peuvent être inactives, le bien tendant à se répandre, *Arbor scientiæ*, p. 210. Il insiste constamment sur ce point de vue. *Declaratio*, p. 102 ; *Felix de les maravelles*, t. I, p. 29-32.

Les raisons qu'il invoque pour prouver le nombre trine des Personnes divines n'ont rien d'original non plus, *Arbor scientiæ*, p. 212-215 ; elles se retrouvent en substance chez Richard de Saint-Victor et Alexandre de Halès, *Summa theol.*, t. I, n. 319, p. 468.

En raison de l'erreur averroïste, Lulle défend souvent la liberté de Dieu. *Declaratio*, p. 125-126, 145. Cf. Mgr Maura, *El optimismo*, p. 2-8. Il ne souscrit aucunement à un optimisme exagéré, ainsi que plusieurs écrivains l'affirment, Maura, *El optimismo*, p. 8-17, Probst, *op. cit.*, 120-121 ; il le combat au contraire directement, *Quæst. per artem demonstrativam solubiles*, q. XXXI, t. IV, p. 53 : *Deus potuit plus creare quam creavit respectu hujus quod creavit et similiter respectu sui, sed hoc noluit, quod nolle est suum posse.* Cf. *Lib. de quinque sapientibus*, p. IV, d. II, t. II, p. 48. Rien ne s'impose au vouloir de Dieu, *Declaratio*, p. 166, 167, pas même l'incarnation du Verbe, *Disputatio fidei et intellectus*, part. III, n. 2 sq., t. IV, p. 13, cf. Maura, *ibid.*, p. 17-40 ; néanmoins, il convenait hautement, *quoad bene esse*, que le Verbe se fît chair. *Disputatio Raymundi et Hamar sarraceni*, p. II, c. I, t. IV, p. 13 ; *De novo modo demonstrandi*, l. III, t. IV, p. 7. C'est cette haute considération que l'apologétique de R. Lulle et ses célèbres « raisons nécessaires » ont pour but d'établir ; il ne faut pas l'oublier si l'on veut interpréter

objectivement son effort, comme l'observe justement Mgr Maura. *Ibid.*, p. 21-23.

En christologie, R. Lulle défend surtout le fait de l'incarnation, la divinité de Jésus-Christ et la dualité de ses natures. Le *Lib. mirand. demonstrationum*, l. I, t. II, p. 165-244, y consacre cinquante chapitres. Cf. *Lib. de XIV articulis*, IV, t. II, p. 154-190, *Arbor scientiæ*, arb. apost., p. 229-239, arb. christ., p. 297-337, etc. L'incarnation se déduit, comme tous les autres articles de foi, des dignités divines, autrement elles n'auraient pas trouvé *ad extra* le terme de leur repos. *Arbor scientiæ*, p. 229. De ce chef, l'incarnation est la grande révélation des attributs divins. *Lib. Cont.*, l. V, c. CCLI, n. 28, t. X, p. 92, *L'Art*, p. 77-81. Ce que R. Lulle affirme avec insistance, Pasqual, *Vindiciæ*, t. II, p. 235, 236, c'est que le Christ est la raison de l'univers et la première intention de Dieu dans ses œuvres *ad extra*. « La nature de Jésus-Christ, dit-il, dans le *Libre de Sancta Maria, Obres*, t. X, p. 63, est plus haute et plus noble que toutes les autres créatures, car elle est la fin, le complément et le commencement de toutes les créatures, puisque tout ce que Dieu a créé, il l'a fait pour se vêtir de cette nature humaine qui est née de Notre Dame. » Cf. *ibid.*, c. VIII, p. 72, c. XIII, p. 100; *Felix de les maravelles*, t. I, p. 53, 56. Il ne veut pas que la réparation du péché soit le motif premier de l'incarnation; par suite, dans ses *Quæstiones per artem demonstrativam solubiles*, q. XXIX, t. IV, p. 50, il expose longuement la thèse suivante : *In incarnatione Dei principalior fuit divina ostensio et dilectio quam nostra redemptio.* Dans le même sens, il écrit ailleurs, *Lib. de prima et secunda intentione*, c. IV, n. 2, t. VI, p. 5 :

Majus bonum quod possit creari est bonum creatum conjunctum Deo in unitate personæ; ideo, fili, bonitas Dei concordat cum majori intentione cum qua potest concordare in creando, uniendo se ipsum creaturæ ea intentione ut tam fortiter ametur et cognoscatur sicut illa creatura potest habere virtutem ad cognoscendum et amandum Deum.

Conformément à ces idées, R. Lulle parle bien de la royauté de Jésus-Christ. *Lib. Cont.*, l. II, c. LXVIII, t. IX, p. 148-151. Sans être absolument explicite, il paraît bien étendre aux anges l'influence surnaturelle du Christ. *L'Art*, p. 86 : « Reine, dit-il en s'adressant à la Vierge, si grande est la splendeur du soleil qu'il donne la lumière à la lune, aux étoiles et à l'air; or, comme la miséricorde et l'humilité sont plus grandes en ton Fils que le resplendissement du soleil, il nous vient, à nous et aux anges, une plus grande influence de bénédiction du fruit de tes entrailles que ne l'est la splendeur du soleil et des autres créatures. » Dans toute cette question, R. Lulle est donc tout près de Duns Scot. Maura, *ibid.*, p. 29-41. Le reste de la doctrine christologique de Lulle ne fait que refléter l'enseignement catholique. Il n'est pas sans intérêt de noter au passage qu'il pressent la dévotion au Sacré Cœur. *Lib. Cont.*, l. II, c. LX, n. 20, t. IX, p. 132; *Lib. de Homine*, d. III, n. 34, t. VI, p. 53, etc. S'il exalte le nom de Jésus, *Lib. Cont.*, l. IV, c. CCL, n. 28, *Obres* t. VI, p. 226, l. V, c. CCLXXXVIII, t. IX, p. 219, s'il blâme les chrétiens « parce qu'ils ne mettent pas le nom de son aimé, Jésus-Christ, au commencement de leurs lettres et qu'ils ne lui font pas le même honneur que les Sarrasins font à Mahomet », l'*Ami*, n. 154, p. 48, il n'y a pas lieu d'y voir avec M. Ribera et les arabisants espagnols une influence arabe. Peu d'années avant Lulle, en effet, Humbert de Romans, O. P., et Gilbert de Tournai, O. F. M., avaient écrit leurs traités *De nomine Jesu* et Grégoire X, au concile de Lyon (1274), avait excité la chrétienté à la même dévotion. E. Longpré, *Gilb. de Tornaco tract. De Pace*, Quaracchi, 1925, p. 32-36.

Beaucoup plus riche est la doctrine mariale de R. Lulle; aussi est-il étonnant que l'histoire de la théologie et de la piété l'ignore complètement. Cf. *Lib. Cont.*, l. V, c. CCLXXXV-CCLXXXVII, t. X, p. 208-220; *Arbor scientiæ*, arb. maternalis, p. 287-296; *L'Art*, p. 84-88 et surtout le *Libre de Santa Maria*, dans le t. X, des *Obres*. Tout comme le Christ, ce sont les dignités divines qui l'ont décrétée, *Arbor scientiæ*, arb. exempl., p. 403, et cela non pas simplement à l'occasion du péché, *ibid.*, p. 439. En raison de son élection à la maternité divine, la Trinité y a imprimé la similitude de ses dignités au point « que le monde dit à Dieu qu'il en était saturé ». *Ibid.*, p. 403. La beauté spirituelle et corporelle de la Vierge l'emporte sur celle de toutes les créatures réunies. *Lib. Cont.*, l. V, c. CCLXXXV, n. 25, p. 211. R. Lulle célèbre cette plénitude de grâce dans la langue des grands mystiques. *Ibid.*, n. 10, p. 209. Les trente chapitres du *Libre de Sancta Maria* ne sont qu'un hymne aux vertus de Marie, à sa bonté, p. 15-24, à sa grâce sans égale, p. 81-83, à sa pureté, p. 87-92, à sa beauté, p. 107-113. Mais où le bienheureux excelle, c'est lorsqu'il chante la maternité spirituelle de la Vierge dont la seigneurie s'étend en tous lieux, p. 133-138. Toute piété pour les hommes, p. 181-188, la Vierge est l'espoir des justes et des pécheurs, p. 155-157 et la miséricorde inépuisable, p. 99-102.

Dans cette ferveur à exalter la pureté de la Vierge, R. Lulle a même l'intuition de l'Immaculée Conception, ce qui explique pourquoi l'iconographie le représente très souvent entre saint Anselme et Duns Scot ou à genoux devant l'Immaculée. P. André de Palma, O. M. C., dans *Estudios Franciscanos*, Barcelone, 1919, t. XXII, p. 362-368, 446-451. Néanmoins, dans l'exposé de sa doctrine, il faut procéder avec plus de critique que la plupart des lullistes, Pasqual, Avinyo, Probst, *op. cit.*, p. 126-128, S. Bové, etc., qui tous s'appuient dans une mesure plus ou moins grande sur des écrits qui n'appartiennent pas à Lulle d'après les dernières recherches : le *Lib. de conceptu virginali* (1394) et le *Libre de Benedicta tu*, dont l'authenticité est rejetée par les éditeurs de Palma, cf. P. Ivars, O. F. M., dans l'*Archivo Ibero-Americano*, Madrid, 1926, t. XXV, p. 130-132. Ces textes écartés, il reste que Lulle exalte magnifiquement la pureté de la Vierge et affirme, au moins à trois reprises, la conception sans tâche mais l'explique défectueusement à la suite des théologiens du XII[e] siècle. Cf. art. IMMACULÉE CONCEPTION, t. VII, col. 1062-1064. Par suite, il est gravement inexact de conclure avec Pasqual, *Vindiciæ*, t. I, p. 434, et MM. S. Bové et J. Avinyo, tous appuyés sur le *Lib. de conceptu virginali*, que Duns Scot a emprunté à Lulle presque toute son argumentation. Au XVII[e] siècle, le P. Samaniego, O. F. M., a déjà critiqué ces déclarations excessives dans un ouvrage signalé récemment par le P. Ivars, *ibid.*, p. 130, *Primacia del Doctor Subtil y V. P. Fray Juan. D. Escoto en la declaracion y defensa escolastica de el misterio de la Inmaculada Concepcion*, etc., Saragosse, 1668. En fait, il n'y a aucun rapport doctrinal entre les deux maîtres. Le mérite vrai de Lulle est d'avoir conservé la tradition qui remonte à Eadmer et à Alex. Neckam et de l'avoir affirmée à Paris en 1298.

Théologien de la Vierge, R. Lulle a aussi sur le sacrifice de la messe plusieurs pages qui mériteraient d'être étudiées. *Lib. Cont.*, l. II, c. XCI, t. IX, p. 198-200, l. IV, c. CCLIII, n. 10, t. X, p. 97-99; *Lib. mir. demonstrationum*, l. IV, c. XX, t. II, p. 201-203; *In libr. sententiarum*, l. IV, q. CCXXV-CCXXX, t. IV, p. 106-110; *In psalm. Quicumque*, n. 1-8, t. IV, p. 25-27; *Doctrina pueril*, c. 25, *Obres*, t. I, p. 62, 63; *Arbor scientiæ*, arb. apost., p. 192-195 : *L'Art*, p. 94-96, etc. Vu le peu de développement de la théologie de la messe au XIII[e] siècle, le fait mérite d'être signalé.

5° *Mystique.* — R. Lulle occupe une place très impor-

tante dans l'histoire de la spiritualité médiévale non seulement en raison de ses nombreux ouvrages mystiques, de la richesse doctrinale de leur contenu, du « lyrisme des divines effusions du cantique de l'ami et de l'aimé », Menéndez y Pelayo, *Origenes*, t. I, p. 80, mais aussi parce que la massive construction du *Llibre de Contemplacio* est exactement ordonnée, comme la synthèse bonaventurienne si brillamment étudiée par M. E. Gilson, à la paix de la contemplation mystique. *Lib. Cont.*, l. V, c. CCXV-CCCLXVI, t. X, p. 337-600. Sauf peut être M. Asin y Palacios, *El lulismo exagerado* dans *La cultura española*, 1906, p. 535, qui voit chez R. Lulle un mystique plus ou moins inspiré par la spiritualité arabe, les critiques les plus autorisés reconnaissent en lui avec Probst, *op. cit.*, p. 112, « le précurseur franciscain des Jean de la Croix et des sainte Thérèse, fruits originaux aussi de la terre ibérique ». A. Salcedo Ruiz, *La literatura española*, p. 304; Menéndez y Pelayo, *La ciencia española*, t. III, p. 31-33, l'affirme tout spécialement avec son autorité de grand critique littéraire : « R. Lulle, dit-il, est mystique de toutes les puissances de son âme, il l'est à la manière de saint Bonaventure et des premiers disciples de saint François dont la poésie ardente, pleine de candeur et du sentiment de la nature, s'imprime fortement dans l'âme... Il ouvre la série de nos grands mystiques et cède la palme seulement à deux ou trois des plus grands du XVIe siècle qui l'emportent sur lui par la perfection de la forme artistique, fleur et fruit de la Renaissance, mais non point par l'originalité et la vivacité des conceptions ni par l'effusion enflammée et impétueuse des sentiments affectifs. » Sa doctrine a d'autant plus d'autorité que R. Lulle a connu des expériences mystiques si hautes qu'il ne peut les exprimer. *L'Art de contemplation*, édit. Probst, p. 104; *L'ami et l'aimé*, n. 69, trad. M. André, p. 24, et que L'*Art de contemplation* est le résumé de ses méditations, *L'Art*, p. 59.

R. Lulle s'élève vers la paix de l'union mystique par le procédé même qui inspire l'*Itinéraire* de saint Bonaventure et consiste d'une part dans la contemplation de tout l'ordre des choses, — Dieu, l'homme et le monde, — que relie le symbolisme universel, et d'autre part dans l'application méthodique des puissances de l'âme et l'exercice des sens spirituels. Chez lui, presque tout devient matière à méditer. *L'Ami*, n. 356, p. 109, ainsi qu'il ressort du *Llibre de Contemplacio*. L'*Art de contemplation* ramène cette diversité à douze sujets principaux : « Vertus divines, essence, unité, Trinité, incarnation, *Pater noster*, *Ave Maria*, commandements, *Miserere mei*, sacrements, vertus et vices. » *L'Art*, p. 59. Au premier degré, la méditation se porte sur le monde : « Par son imagination, l'Ami peignait les traits de son Aimé et leur donnait une forme dans les choses spirituelles et avec sa volonté il les adorait dans toutes les créatures. » *L'Ami*, n. 332, p. 102. Ce degré franchi, la contemplation se fixe principalement sur Dieu et ses attributs. « Quelques âmes, dit le P. Faber, *Bethléem ou le mystère de la sainte Enfance*, Paris, 1862, t. II, p. 9-12, par une sorte de prédilection hardie vivent parmi les attributs de Dieu, et ces attributs divins, séjour de leur dévotion, sont pour eux ce que sont pour d'autres le calvaire, Bethléem ou le Tabernacle. » R. Lulle fut de ce nombre. « L'art de ce livre, écrit-il, est de contempler d'abord les vertus divines les unes dans les autres et puis dans les autres parties du livre, l'âme du contemplateur ayant pour objet les vertus divines en sa mémoire, son entendement, sa volonté, et de savoir faire concorder en son âme les vertus divines et les autres parties du livre pour la louange et l'honneur des divines vertus, lesquelles sont les suivantes : bonté, grandeur, éternité, puissance, sagesse, amour, vertu, vérité, gloire, perfection, justice, générosité, miséricorde, humilité, majesté, patience. Ces vertus pourront être contemplées de diverses manières. Car une manière est de contempler une vertu avec l'autre, ou une avec deux ou trois ou davantage. Une autre manière est lorsque l'on contemple les vertus dans l'essence, ou dans l'unité, ou dans la Trinité ou dans l'incarnation et ainsi des autres parties de ce livre; autre manière encore, lorsque avec les vertus on contemple l'essence ou l'unité, ou la Trinité ou l'incarnation; autre manière, dans les paroles du *Pater noster*, ou de l'*Ave Maria.* » *L'Art*, p. 59, trad. de J. de Guibert; *La méthode*, p. 371. En définitive, ce sont toujours les dignités divines que le contemplatif adore, surtout dans la méditation de l'incarnation, *L'Art*, p. 77-81, et de l'eucharistie, *L'Art*, p. 93-98; de ce chef, la mystique de R. Lulle est ramenée à une puissante unité.

L'ascension vers cet objet transcendant s'opère dans l'application méthodique et ordonnée des puissances de l'âme, surtout la mémoire, l'entendement et la volonté. Aucun mystique du XIIIe siècle n'a plus insisté sur ce procédé que R. Lulle : tout l'*Art de contemplation* ne fait que le décrire; grâce au caractère pittoresque et oriental de la forme lullienne qui fait mouvoir les facultés et les abstractions comme des personnages réels, personne non plus ne l'a dépeint plus vivement : « La volonté de l'Ami voulut monter bien haut pour pouvoir aimer beaucoup son Aimé et elle ordonna à l'entendement de monter de tout son pouvoir; l'entendement donna le même ordre à la mémoire et tous trois montèrent contempler l'Aimé en ses vertus. » *L'Ami*, n. 220, p. 104. « Ami, où as tu trouvé ton Aimé? — Page, j'ai trouvé mon Aimé dans ma mémoire, mon entendement et mon amour. » *L'Ami*, p. 148. L'imagination apporte aussi parfois son concours, *L'Ami*, n. 314, p. 96, *Lib. Cont.*, lib. II, c. XLII, n. 23, t. IX, p. 90. Plus encore agissent les sens spirituels qui sont enracinés dans la puissance cognitive. L'âme, en effet, est douée de cinq sens intérieurs qui sont la pensée réfléchie, la perception, la conscience, la subtilité et la ferveur, *Lib. Cont.*, l. II, c. XLIII, n. 1-3, t. IX, p. 91 : *Sicut tu Domine voluisti ordinare quod actio, quam sensitiva habet, eat per quinque sensus corporales, ita voluisti ordinare quod actio, quam potentia ratiocinativa habet, eat per quinque sensus spirituales; unde secundum istam ordinationem sequitur, Domine, quod in potentia ratiocinativa sint cogitatio, perceptio, conscientia, subtilitas et animositas, quæ sunt sensus spirituales*, etc. Par eux l'esprit saisit les choses purement intellectuelles, *Lib. Cont.*, l. II, c. LVI, n. 10, t. IX, p. 123; le péché les émousse, *ibid.*, l. I, c. V, n. 11, p. 11, de même la suspension des actes de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté. *Ibid.*, l. III, c. CCV, n. 22-24, p. 514. Il en est autrement lorsque les facultés de l'âme s'appliquent à Dieu. *Ibid.*, l. III, c. CCV, n. 16-17, p. 514 : *Quando anima est ita plena tui in sua memoria et intellectu et voluntate, sicut vas in fundo maris est plenum aqua, tunc complet omnes suos quinque sensus intellectuales de te, quia cognitio non cogitat nisi in te et perceptio non percipit nisi te et conscientia non curat nisi de te et subtilitas non se subtiliat nisi in te et animositas non habet fervorem nisi in te*, etc. L'exercice des sens spirituels est donc au point culminant de la montée mystique : c'est bien ce que R. Lulle expose dans une large synthèse, toute lyrique, qui est un incomparable document de mysticisme franciscain. *Lib. Cont.*, l. III, c. CXLIX-CCXXV, t. IX, p. 342-578. Sur ce jeu des puissances spirituelles brille toujours « la lumière de la foi, irradiée de la bénédiction de Dieu », *L'Art*, p. 76, « la divine lumière qui éclaire et enflamme l'esprit », *L'Art*, p. 81 : là vient s'insérer la science infuse comme le fruit des sept dons et de la « divine splendeur du Saint-Esprit ». *Doctrina pueril*, c. XXXIV, p. 82; *Declaratio Raymundi*, c. XXXIII, p. 136.

Si la contemplation se porte ainsi sur le triple ordre du monde divin, humain et matériel et s'exerce surtout par l'application des trois facultés de l'âme, il est logique que R. Lulle reconnaisse trois « figures » ou formes d'oraison : l'oraison sensible, l'oraison intellectuelle et « l'oraison qui multiplie les bonnes œuvres » et peut être dite habituelle. La première se définit ainsi : *Prima oratio est sensualis quam facit homo loquendo et nominando et orando tuas virtutes et tuas honorationes, petendo a te gratiam et indulgentiam. Lib. Cont.*, l. V, c. CCCXV, n. 4, t. X, p. 338. Elle comprend les prières vocales, l'humble demande du pardon et se traduit aussi dans les rites liturgiques. *Ibid.*, n. 5-7, t. X, p. 338. La deuxième forme d'oraison, tout intellectuelle, est d'abord celle « où l'âme se souvient de Dieu dévotement, l'entend, l'aime, en jouit et le contemple dans ses vertus »; elle s'exerce aussi lorsqu'au souvenir des dignités divines de vifs désirs de pénitence s'enflamment dans le cœur et que l'âme applique ses sens spirituels à la saisie de Dieu. *Ibid.* n. 7-9, t. X, p. 338,339. L'homme contemple enfin selon la troisième manière « lorsqu'il fait des bonnes œuvres et agit vertueusement ». *Ibid.*, n. 10-13, p. 339. L'oraison parfaite unit ces trois modes, particulièrement les deux premiers. *Ibid.*, n. 16, p. 339. Cette méthode d'oraison définie, R. Lulle l'applique à la méditation de l'unité de Dieu, *Ibid.*, c. CCXVI, p. 341-345 et des autres dignités divines pour en faire saisir le mécanisme jusque dans le détail. Cet exposé, extraordinairement développé et où maints chapitres sont de vrais poèmes mystiques, l. V, c. CCXV-CCLXVI, p. 337-600, n'a pas d'égal dans la littérature du Moyen Age.

Selon R. Lulle, la méditation doit toujours être accompagnée des larmes de la dévotion sensible. *L'Ami*, n. 106, p. 34 et n. 172-175, p. 54, 55. Jésus-Christ, le modèle de l'oraison, en a donné l'exemple. *Lib. Cont.*, l. II, c. XCII, n. 20, t. IX, p. 201. « Les soupirs et les pleurs sont messagers entre l'Aimé et l'Ami pour qu'il y ait entre eux consolation, compagnie, amitié et bienveillance. » *L'Ami*, n. 104, p. 34. C'est une des conditions d'amour que R. Lulle décrit dans un chapitre de son *Arbor philosophiæ desideratæ* et dont la traduction française se lit chez M. André. *L'Ami*, p. 172-178. Sans elles, la méditation serait « chose peu convenable ». *L'Art*, p. 87. Aussi R. Lulle demande-t-il à Dieu, dans une gracieuse image, de les faire tomber constamment de ses yeux. *Lib. Cont.*, l. II, c. LVII, t. IX, p. 125 : *Sicut per motum molæ granum atteritur et decurrit in minutam farinam, ita quoties ante meos oculos sit signum crucis, deberent mei oculi decurrere in minutas lacrymas; et sicut molendinum, Domine, conterit frumentum eundo in circulo, precor te, ut facias ire meam mentem et meam memoriam circa tuam nobilitatem et tuam passionem ut mei oculi emittant ploratus et meum os suspiria.* Néanmoins, toute cette dévotion sensible et cette ardeur affective doivent se traduire par l'action, « les grandes peines et périls » encourus pour l'Aimé, *L'Ami*, n. 174, p. 54, et surtout la recherche du martyre. *L'Ami*, n. 262, p. 80 et n. 323, p. 99.

La contemplation dont R. Lulle a enseigné si parfaitement l'art est donc essentiellement pratique puisqu'elle tend à former, à l'intérieur des cloîtres surtout, des apôtres « embrasés d'amour au point d'aller enseigner la sainte Foi Romaine aux infidèles » et « à faire le sacrifice de leur vie par la voie du martyre ». J. Borras, *Espiritu del B. R. Lull*, dans *B. A. L.*, 1909, 278-280. Elle est aussi fortement intellectualiste; jamais, en effet, comme l'a observé Menéndez y Pelayo, R. Lulle n'amoindrit l'exercice et les droits de la raison. « L'ami, dit-il, était en oraison et il priait la science de lui montrer la gloire de son Aimé afin qu'il pût aimer plus fermement. » *L'Ami*, p. 140. Selon lui, l'intelligence s'élève même plus rapidement vers Dieu que le vouloir : « L'Ami demanda à l'entendement et à la volonté lequel des deux était le plus près de son Aimé. Tous deux coururent et l'entendement parvint près de l'Aimé plus tôt que la volonté. » *L'Ami*, n. 19, p. 10. Néanmoins, l'idée d'amour l'inspire plus profondément, car « l'amour est la corde et la chaîne par lesquelles l'homme est traîné jusqu'à la gloire du Paradis ». *Lib. Cont.*, l. II, c. LVII, t. IX, p. 125. Le mystique est condamné à une mort d'amour. *L'Ami*, p. 198-204. R. Lulle le proclame en des termes que l'on croirait tombés des lèvres de saint François : « On demanda à l'Ami quel était son maître; il répondit : l'amour. — De quoi es-tu fait? — D'amour. — Qui t'a engendré? — L'amour. — Où naquis-tu? — Dans l'amour. — Qui t'a nourri? — L'amour. — De quoi vis tu? — D'amour. — Quel est ton nom? — Amour. — D'où viens-tu? — De l'amour. — Où vas-tu? — A l'amour, » etc. *L'Ami*, n. 97, p. 32. L'âme ne peut arriver à Dieu sans passer par la dilection. *L'Ami*, n. 258-261, p. 79. C'est dans l'amour que se consomme l'union mystique : « L'amour illumina le nuage qui était entre l'Ami et l'Aimé et le fit ainsi lumineux et resplendissant comme la lune dans la nuit, l'aurore dans le matin, le soleil dans le jour et l'entendement dans la volonté. Et dans ce nuage resplendissant, l'Ami et l'Aimé se parlaient. » *L'Ami*, n. 123, p. 39. A n'en pas douter, ces déclarations sont d'un grand mystique. Le jour où enfin R. Lulle sera connu et où l'immense synthèse du *Llibre de contemplacio* aura été étudiée, la théologie mystique et la critique littéraire n'hésiteront pas à le mettre à côté du prince de la théologie contemplative, saint Bonaventure : R. Lulle a pleinement droit à ce rang d'honneur.

La théologie spirituelle de R. Lulle n'a été étudiée jusqu'ici que très incomplètement : G. Olzet, *La mistica lulliana*, dans *Rivista Lulliana*, Barcelone, 1903, t. III, p. 123-129; J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, Munich, 1922, p. 157-162; W. Peers, *The art of Contemplation*, Londres, 1924; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, 2e édit., Paris, 1925, t. III, p. 124-127; J. de Guibert, S. J., *La méthode des trois puissances et l' « art de contemplation » de R. Lulle* dans *Revue d'ascétique et de mystique*, Toulouse, 1925, t. VI, p. 366-378. Seul M. Probst lui a consacré des études plus développées, *Caractère et origines*, p. 91-112; l'*Art*, p. 1-56, mais où plusieurs assertions, inspirées par la psychologie de Boutroux et de James, ne peuvent être acceptées.

6° *Origines de la pensée lulliste.* — De l'exposé qui précède, il résulte que la thèse de l'origine arabe du système lulliste, soutenue par Asin y Palacios et Ribera, et si âprement débattue en Espagne à notre époque, n'est pas suffisamment fondée. Probst, *op. cit.*, p. 240-258, J. Rubió, *La logica del Gazzali*, p. 311-313, S. Bové, *El sistema cientifico lulliano*, Barcelone, 1908, p. 422; *Sobre filosofia lulliana. Cartes al Dr J. Ribera*, etc. dans *Rivista lulliana*, t. II, p. 183-195, t. III, p. 318-338. Certes, il est probable qu'en astronomie, en chimie et en médecine, R. Lulle a emprunté des éléments aux Arabes : ils étaient les maîtres d'alors. De même, il connaît la *Logique* d'Algazel qu'il traduit en vers catalans; il possède aussi une connaissance exacte de la pensée musulmane. Golubovich, *op. cit.*, p. 376; J. Tusquets, *Posicio*, p. 96-99. S'il recommande aux chrétiens en quête d'arguments contre le Coran les écrits d'Ibn Tophail et d'Al Kindi, *Lib. de fine*, éd. Gottron, p. 88, c'est sans doute qu'il les avait lus. De plus, il a imité dans son *Lib. de gentili* un ouvrage arabe analogue; de même R. Lulle reconnaît avoir pris aux Arabes les « termes propres » du grand *Art* dans un texte important du *Compendium artis demonstrativæ* t. III p. 160 :

Venimus ad peroptatum finem, supplicantes puro corde studentibus in hoc opere, ut si forte de eis minus bene dicere videamur, non attendant circa ineptitudinem verborum non potentium fortassis ad plenum ipsa quæ intendimus denotare; nec eis displiceat varietas loquendi, sed addiscant hunc ipsum modum loquendi arabicum, ut infidelium oppositionibus obsistere noscant : declinare namque terminos figurarum, dicendo sub conditionibus bonitatis bonificativum, bonificabile, bonificatum, et sic de magnitudine, et sub conditionibus ignis, ignitivum, ignibile et sic de quibuscumque aliis propriis terminis hujus Artis, non est multum apud Latinos sermo consuetus... Sed attendant diligenter ... ad quem finem tendat. Numquid ad cognitionem et dilectionem illius summi entis et, via rationis, ad ipsam propagationem fidei catholicæ ? etc.

Cet emprunt a précisément donné au style de Lulle dans ses écrits logiques et apologétiques cette allure tourmentée que ses adversaires lui ont fortement reprochée et lui a valu plus d'une dérision jusqu'à Hauréau. Mais que ces imitations de forme et le commerce de la littérature arabe aient influencé sérieusement la pensée de Lulle en philosophie, en théologie et en mystique, les raisons invoquées jusqu'ici ne l'établissent point; M. Probst, *op. cit.*, p. 240-258, l'a solidement prouvé. Peut-être est-il même possible de compléter sa démonstration. Ainsi rien d'étonnant que, sans recourir à Mohy ed Din, Lulle assimile Dieu et la lumière, Probst, *op. cit.*, p. 244; c'est une des thèses caractéristiques de l'augustinisme depuis Robert Grossetête. Cf. Alex de Halès, *Summa theol.*, t. I, p. XXXIII. De plus, en attribuant aux noms de Dieu une vertu supérieure, *Los cent noms de Deu*, prol., éd. R. d'Alòs, *Poesies*, p. 36, il n'est pas sûr, comme le dit Probst, *op. cit.*, p. 251, que « Lulle conserve la tradition des *Cent noms efficaces de Dieu* qui est encore vivace en Afrique de nos jours ». Roger Bacon, en effet, enseigne substantiellement la même doctrine et pour tout autre motif que celui d'imiter les Arabes, *Opus majus*, éd. Bridges, Londres, 1900, t. III, p. 123, 124 : *Nam videmus quod verba sacramentorum habent infinitam virtutem*, etc. Par suite, la synthèse doctrinale de Lulle est de style mozarabe dans quelques-unes de ses parties — il n'aurait pu atteindre les Arabes autrement — mais la pensée est essentiellement augustinienne. Immédiatement, ou par l'intermédiaire de l'école franciscaine, le bienheureux a reçu ses grandes idées, philosophiques et théologiques, non moins que sa méthode, de saint Augustin, de saint Anselme et de l'école de Saint-Victor. Cf. Probst, *L'Art*, p. 28.

S'il fallait serrer de plus près le problème des origines et indiquer une source contemporaine, sinon exclusive, du moins très importante, nous n'hésiterions pas à signaler l'*Opus majus* de Roger Bacon (1266). Le fait a été déjà observé par Probst, *op. cit.*, p. 280-282, et R. Carton, *La synthèse doctrinale de Roger Bacon*, Paris, 1924, p. 68-73. R. Bacon et R. Lulle poursuivent, en effet, la réalisation d'un même idéal : l'extension de la chrétienté jusqu'aux confins de l'univers; l'impérialisme religieux du maître anglais, Carton, *ibid.* p. 81-107, est le *leit-motiv* du converti de Majorque. *Lib. Cont.*, l. V, c. CCCLVIII, t. X, p. 554. Cf. J. Borras, *Espiritu del B. Ramon Lull*, dans *B. A. L.*, 1909, p. 278-281. Pour l'un comme pour l'autre, le moyen est tout indiqué : aller aux infidèles. C'est par la philosophie et la controverse que s'édifiera la cité chrétienne de l'avenir. La guerre tue, mais ne convertit pas, pense R. Bacon, *Opus majus*, éd. Bridges, t. III, p. 121. Aussi, lorsqu'une nation refuse la foi, il ne faut pas seulement songer aux armes, mais réunir les sages pour y prêcher d'abord. *Ibid.*, p. 122. Lulle a exactement les mêmes vues, et veut gagner les infidèles non « par la guerre corporelle » mais par « la lutte intellectuelle et la force des raisons ». Cf. J. Borras, *Espiritu*, etc., dans *B. A. L.*, 1909, p. 244. En vertu de cet idéal commun, l'un et l'autre proposent la même méthode pratique. R. Bacon ne cesse de plaider à cette fin en faveur de l'enseignement des langues orientales, *Opus majus*, t. I, p. 95, t. III, p. 120-122; de même, R. Lulle passe sa vie à demander *quod dominus papa et suum collegium reverendum facerent tria monasteria, scilicet unum Romæ, aliud Parisius et tertium Toleto, in quibus studerent homines sapientes, devoti, in variis linguis et postea irent prædicaturi Evangelium. Lib. de acquisitione Terræ Sanctæ*, cod. cit., 456 r°. Ce qui est plus notable encore, c'est que R. Bacon, tout comme Lulle, tient que la raison illuminée par le Saint-Esprit peut établir les mystères dans une certaine mesure et les pénétrer sans prétendre à une connaissance exhaustive. R. Carton, *ibid.*, p. 69. Lulle croit encore avec Bacon à l'efficacité des mots sacrés; il enseigne un illuminisme de telle nature que le Verbe apparaît parfois comme l'intellect agent de l'âme. *In libr. Sent.*, l. II, q. CXXXVIII, t. IV, p. 116; Probst; *op. cit.*, p. 298. Il parle aussi des « lumières certificatrices », si chères à Roger Bacon. *Lib. Cont.*, l. I, c. V, n. 2, t. IX, p. 11; l. II, c. LVI, n. 21, p. 123; l. II, c. LXV, n. 24, p. 144; *Doctrina pueril*, c. XL, *Obres*, t. I, p. 101. L'un et l'autre enfin poursuivent l'unité de savoir et, avant R. Lulle, « Roger Bacon pose les fondements et définit la méthode d'un système unique du savoir humain ». E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 116. Ces diverses coïncidences — et, à notre avis, une étude exhaustive donnerait des résultats surprenants — ne s'expliquent pas si R. Lulle n'a pas connu l'*Opus majus* de R. Bacon.

IV. LE SOUVENIR DE RAYMOND LULLE. — Le nom et la doctrine de R. Lulle ne sont pas tombés après lui dans l'oubli.

1° *Culte.* — La piété catholique d'abord s'est inclinée devant sa mémoire. Quels que fussent en effet les débats passionnés qui s'élevèrent autour de sa doctrine, R. Lulle n'a jamais cessé d'être l'objet d'un culte très étendu, ainsi que l'ont solidement établi Custurer, S. J., *Disertaciones historicas del B. R. Lulio*, Mallorca, 1700, et après lui Sollier, *Acta SS.*, p. 633-638. Il souffrit néanmoins passagèrement au XVIIIe siècle, lors du décret (15 janvier 1775) de Diaz de la Guerra, évêque de Majorque. J. Avinyo, *Catalech de documents Lulians*, dans *Boletin de la Real Academia de buenas letras de Barcelona*, 1912, t. VI, p. 395-420. Au début du XVIIe siècle, Mgr F. Virgilio fit des démarches pour obtenir la reconnaissance du culte et la canonisation de R. Lulle; à cet effet, de volumineux procès (1605, 1607, 1612) furent envoyés à Rome, *Acta SS.*, p. 679-691, relatant surtout les nombreux miracles attribués à ses suffrage ; les rois d'Espagne, Philippe III et Philippe IV appuyèrent fortement l'initiative, mais ce fut sans résultat apparent. J. Pou y Marti, O. F. M., *Sobre la doctrina y culto del B. R. Lulio*, dans *Archivo Ibero-Americano*, Madrid, 1921, t. XVI, p. 1-23. De même les nouvelles tentatives de Galindo, évêque de Lérida (1747), n'aboutirent pas, vu surtout l'indifférence de Charles III d'Espagne, qui le 13 avril 1762 mandait à Clément XIII que la décision de l'affaire ne l'intéressait aucunement. Ces démarches, longtemps interrompues, ont été reprises à notre époque sous la direction de Mgr Campins de Palma et du cardinal Vivès y Tuto. Bien qu'un jugement définitif n'ait pas été encore rendu, le culte public de R. Lulle est néanmoins autorisé dans le diocèse de Majorque et l'ordre franciscain. Dès le pontificat de Léon X, les Frères mineurs de Palma en faisaient l'office, Sollier, *Acta SS.*, p. 635. Un bref de Clément XIII (19 février 1763), concédant un office propre pour le diocèse, confirma l'état des choses. D'autres brefs de Clément XIII (18 juin 1763) et de Pie VI (10 juil-

let 1775) le maintinrent dans les mêmes limites. Sous Pie IX, le 11 septembre 1847, le culte et un office nouveau furent de même confirmés; le 10 juin 1858, sur les instances du R. P. Bernardin de Montefranco, le privilège était étendu à l'ordre franciscain où la fête se célèbre encore le 3 juillet. S Bové, *Historia del culte sagrat y publich que's dona al B. Ramon Lull*, dans *Rivista Lulliana*, 1901, t. I, p. 32-38.

2° *L'école lulliste. Ses luttes.* — Si la grandeur morale de R. Lulle a été ainsi généralement reconnue, même par l'Église, il n'en a pas été de même de la valeur de ses doctrines. Autour d'elles s'est élevé un long et douloureux débat, qu'on ne peut rappeler ici que brièvement; la plume d'ailleurs se refuse à transcrire les *atrocissima stigmata* dont parle Sollier, *Acta SS.*, p. 716, et qui lui ont été infligés pendant des siècles. Sollier, *Acta SS*, p. 713-728; Menéndez y Pelayo, *Historia*, t. I, p. 526-539; J. Avinyo, *Historia del Lulisme*, Vilanova, 1925, sur ce livre cf. R. d'Alós, dans le *Criterion*, Barcelone, 1925, t. I, p. 250-258, et P.-A. Ivars, O. F. M., dans *Archivo Ibero-Americano*, Madrid, 1926, t. XXV, p. 129-135.

La crise commença en France et en Espagne dans la seconde moitié du XIVe siècle. Au témoignage de Gerson, *De examinatione doctrinarum*, p. 2, édit. d'Anvers, 1706, t. II, p. 13, la faculté de théologie de l'Université de Paris censura certaines propositions et la terminologie du grand *Art*. En Espagne, la lutte commença avec Eymérich. O. P. † 1399, Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1721, t. I, p. 714-717; E. Grahit, *El inquisidor Fray N. Eymerich*, Gérone, 1879. Elle fut extraordinairement violente et longue. F. Gazulla, *Historia de la falsa bula a nombre del papa Gregorio XI*, dans *B. A. L.*, 1909, p. 264-273, 289, 305, 371, 1910, p. 1, 22, 58, 68, 106; Avinyo, *op. cit.*, c. 4-10; A. Ivars, O. F. M., *Los jurados de Valencia y el inquisidor Fray N. Eymerich*, dans *Archivo Ibero-Americano*, Madrid, 1916, t. VI, p. 68-159 et t. XV, p. 212-219.

Des causes politiques la firent éclater. Pierre IV d'Aragon était mécontent d'Eymerich dont le caractère était turbulent et violent, A. Ivars, dans l'*Archivo*, 1916, t. XXV, p. 134; il s'en plaignit au maître général des Frères prêcheurs. Gazulla, *Historia*, 1909, p. 371. D'autre part, le roi autorisait Bérenguer de Fluvia à lire le grand *Art* dans son royaume, le 10 octobre 1369. A. Rubió, *Documents*, t. I, p. 222-224. En 1371, les rapports se tendirent entre le roi et l'inquisiteur; ce dernier ayant voulu procéder contre le chancelier royal, François Roma, Pierre IV le lui interdit le 9 octobre 1371, A. Rubió, *Documents*, t. I, p. 234; mais l'inquisiteur passa outre, ce qui mécontenta extrêmement le roi, ainsi qu'il ressort d'une lettre de Pierre IV adressée à Eymerich, le 25 octobre. Avinyo, *Catalech*, p. 399. A ces plaintes, Eymerich répondit en soulevant la question lulliste. Jusqu'alors la doctrine de R. Lulle « était restée pleinement étrangère au conflit », A. Ivars, *Los Jurados*, p. 70; personne non plus ne l'avait censurée, pas même le carme Guy de Terrena, évêque de Mallorca (1321-1332) dans son *Catalogue des hérétiques*; au contraire, au témoignage même d'Eymerich, R. Lulle était vénéré en Catalogne comme un bienheureux et ses écrits très répandus. A. Ivars dans l'*Archivo*, 1926, t. XXV, p. 131, 132. Chapelain de Grégoire XI, savant et énergique, Eymerich pouvait tout obtenir. Dès le 5 juin 1372, Grégoire XI, par la bulle *Nuper dilecto* donnée à Pont-de-Sorgues, *dilecto filio Nicolao Eymerich nobis referente*, ordonna à l'archevêque de Tarragone, Pierre Clasquerin, d'examiner les écrits de R. Lulle de concert avec Eymerich et une commission de docteurs et de les brûler s'il y trouvait des erreurs. A. Rubió, *Documents* t. I, p. 241. Le 29 septembre 1374, un rescrit de Grégoire XI, *Ad audientiam*, mandait à l'officialité de Barcelone de faire parvenir sans retard à Avignon un livre catalan de R. Lulle, dont le titre n'est pas indiqué. A. Rubió, *Documents*, t. I, p. 259.

Quels furent les résultats de ces actes pontificaux, rien ne l'établit positivement. Toujours est-il que Pierre IV, roi d'Aragon, fort mécontent, bannit, le 11 mars 1375, Eymeric et Pierre Begueny, O. P., de tous ses domaines. A. Rubió, *Documents*, t. I, p. 261. Un an ne s'était pas écoulé que parut, le 25 janvier 1376, la soi-disant bulle de Grégoire XI, *Conservationi puritatis*, condamnant vingt ouvrages de R. Lulle, taxant d'hérétiques 200 propositions qui en étaient extraites et ordonnant de soumettre les autres ouvrages à un sévère examen. Ivars, *Los Jurados*, p. 107-109, Sollier, *Acta SS.*, p. 719, 720. Texte dans Duplessis d'Argentré *Collectio judiciorum*, t. I, p. 248.

C'est cette pièce qui est au fond de « l'éternelle question lullienne ». Son authenticité, généralement admise par les historiens et les théologiens de l'ordre de Saint-Dominique et aussi par E. Grahit, *op. cit.*, p. 51-55, et J. Rubió, *R. Lull.*, p. 556, mais niée par les lullistes et par les PP. Custurer et Sollier, S. J., qui firent œuvre de critique indépendante, n'a jamais été démontrée. *Son caractère apocryphe est solidement établi.*

1. En effet, un an après, le 7 janvier 1377, Pierre IV d'Aragon, qui est intéressé au débat au premier chef, l'ignore encore. Dans une lettre à Grégoire XI, A. Rubió, *Documents*, t. I, p. 268, il ne parle que d'un rescrit ordonnant de remettre aux évêques de son royaume les ouvrages de R. Lulle; il supplie ensuite le pape de faire l'examen d'un livre catalan du bienheureux à Barcelone pour la raison obvie que les théologiens du pays connaissent mieux la langue que les clercs d'Avignon. Il s'agit évidemment ici de l'ouvrage visé par la deuxième bulle de Grégoire XI (sept. 1374) et que les débats subséquents nous font connaître, à savoir le *Lib. de philosophia amoris.* Sous la plume du roi, il n'y a aucune trace d'un document pontifical condamnant vingt ouvrages et deux cents propositions de R. Lulle et dont l'éclat n'aurait échappé à personne, encore moins à la cour royale et à la famille des Lulle, qui apparaît souvent au cours de cette douloureuse histoire. Il est aussi impossible d'expliquer que Pierre IV demande que l'on examine à Barcelone le *Lib. de philosophia amoris*, si déjà par une sentence pontificale, antérieure d'une année, il est le premier des ouvrages proscrits, comme le dit Eymerich. Sollier, *Acta SS.*, p. 718, n. 70.

2. En second lieu les critiques ont fréquemment signalé l'étrangeté du paragraphe, *Nos autem cupientes*, de la soi-disant bulle. A. Hicquey (= Dermicius Thadei), *Nitela franciscanæ religionis*, Lyon, 1627, p. 482; Gazulla, *Historia*, 1909, p. 305; A. Ivars, *Los Jurados* p. 73. Condamner en effet vingt ouvrages et deux cents propositions sans désigner ni le titre des livres ni aucune des erreurs censurées est absolument contre le style de la curie romaine; l'histoire des condamnations portées au XIVe siècle contre maints auteurs, Jean de Pouilly, Eckart, Jean de Jandun, Denys Foullechat, etc., établit que le Saint-Siège ne procédait pas ainsi.

3. De plus, la bulle en question ne se trouve point dans les registres de Grégoire XI. Sur les instances d'Antoine Riera, lulliste de Valence poursuivi comme hérétique par Eymerich, le cardinal Léonard de Giffon fut chargé d'enquêter à ce sujet par Clément VII; or, après un examen officiel fait par les notaires et les registrateurs de la Chambre apostolique, un acte notarié du 10 juillet 1395, déclarait que la pièce ne se trouvait pas dans les registres de Grégoire XI. Hicquey, *Nitela*, p. 478-481; Sollier, *Acta SS.*, p. 721-723; A. Ivars, *Los Jurados*, p. 97, 98. Il est vrai qu'aujour-

d'hui deux registres de 1376 manquent, mais il n'en était pas ainsi à la date de l'enquête, comme l'atteste l'acte officiel. Hicquey, *Nitela*, p. 480; Sollier, *Acta SS.*, p. 723, n. 89.

4. Le témoignage d'Eymerich allégué en sens contraire manque de garanties suffisantes. Dans la ferveur de la lutte, il a manqué de mesure. Il s'est attaqué spécialement au *Lib. de philosophia amoris;* or, le 19 mai 1386, à Barcelone, une commission de huit théologiens, pris chez les dominicains et les franciscains, et à la tête de laquelle se trouvait Bernard Armengol, O. P., provincial d'Aragon, a déclaré que trois propositions dénoncées particulièrement par Eymerich comme hérétiques ne se rencontraient point dans cet ouvrage. Sollier, *Acta SS.*, p. 720, 721; A. Ivars, *Los Jurados*, p. 75, 76. Il a également condamné comme hérétique le recteur de l'église de Cilla, Pedro Caplana, mais son jugement fut cassé. Gazulla, *Historia*, 1909, p. 275. De même, il a dépeint comme « des hérétiques et des impudents pharisiens » tous les tenants de l'Immaculée Conception, *contra quos nonnullos processi... et punivi.* Strozzi, *Controversia della Concezione della B. V. Maria*, Palerme, 1703, p. 303-305. Puisque, sans rappeler encore ses charges contre le lulliste Antoine Riera, R. d'Alòs, *Sis documents per la historia de les doctrines lulianes*, Barcelone, 1919, p. 8, il est avéré qu'Eymerich a mis si libéralement au compte de ses adversaires, hérésies, procès, condamnations, son témoignage est de nulle valeur.

5. L'autorité du Saint-Siège enfin s'est déclarée contre l'authenticité du document. Comme les luttes continuaient toujours, Martin V chargea le cardinal Aleman de porter sur l'affaire une sentence définitive. Ce dernier, légat en Aragon, désigna à cette fin Bernard, évêque de Città di Castello qui, après enquête, déclara, le 24 mars 1419, la soi-disant bulle apocryphe et sans valeur. A. Ivars, *Los Jurados*, p. 99, 100; Sollier, *Acta SS.*, p. 485-490. Cette sentence définitive exonère complètement R. Lulle.

Après cette crise, la paix se maintint pendant près d'un siècle. Sous Sixte IV, la lutte éclata de nouveau. Le premier titulaire du *Studium* lulliste de Palma fut dénoncé à Rome par les dominicains, mais Pierre Dagui obtint gain de cause devant Sixte IV d'abord et Innocent VIII ensuite. Vaincu sur ce point, l'inquisiteur de Majorque, Guillaume de Caselles, O. P., se dédommagea en éditant à Barcelone le *Directorium inquisitorum* d'Eymerich, avec la soi-disant bulle de Grégoire XI et un catalogue de cent erreurs ou hérésies lulliennes. Sollier, *Acta SS.*, p. 726, 727. Malgré les protestations des lullistes, le tout passa dans l'*Index* de Paul IV. Sur ce, les disciples de R. Lulle tentèrent un suprême effort au concile de Trente; le mémoire présenté par J. Vileta, chanoine de Barcelone, et J. Arce de Herrera obtint pleine justice et, le 1er septembre 1563, le concile décréta que le nom et les écrits de R. Lulle ne devaient aucunement figurer à l'Index, R. d'Alòs, *Sis documents*, p. 21-24, décision qui fut observée dans la rédaction de l'Index de saint Pie V. Sollier, *Acta SS.*, p. 727; R. d'Alòs, *Sis documents*, p. 11. Mais le malheur voulut que, peu après, Mgr Peña rééditât purement et simplement à Rome en 1578 le *Directorium* d'Eymerich, d'où nouvelles protestations des lullistes et intervention de Philippe II, roi d'Espagne, qui aboutirent, le 3 et le 16 juillet 1594, à deux décrets de la Congrégation de l'Index qui confirmaient la décision du concile de Trente et ordonnaient de rayer définitivement de l'Index les ouvrages de R. Lulle. J. Pou y Marti, *Sobre la doctrina*, p. 6-8.

Le dernier mot restait donc, au point de vue canonique, aux disciples de R. Lulle. Mais au milieu de ces débats et des attaques qui suivirent bientôt, au début du XVIIe siècle, le bienheureux souffrit tellement des accusations portées contre lui par plusieurs historiens et surtout par Bzovius, O. P., Sollier, *Acta SS.*, p. 691, que l'histoire ne lui a pas encore rendu justice. L'attribution de soixante et quelques écrits d'alchimie acheva de le discréditer en lui valant l'admiration d'un Giordano Bruno et d'autres auteurs non moins suspects. J. Rubió, *Los codices*, p. 305. Le XVIIIe siècle se montra aussi sévère contre lui et « l'Espagne entière donna raison au P. Feijoo, O. S. B. », l'un des plus violents adversaires du lullisme. Menéndez y Pelayo, *Historia*, t. I, p. 513, t. III, p. 71-84. Si l'on veut savoir jusqu'où la passion est allée au XIXe siècle, on n'a qu'à lire B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, 2e partie, Paris, 1880, t. II, p. 292-298; *De la philosophie scolastique*, Paris, 1850, t. II, p. 235-238.

Il est vrai, des amis dévoués n'ont pas manqué non plus à R. Lulle. Ils lui ont décerné le titre de docteur illuminé et archangélique. S. Bové, *Le doctor arcangelich*, dans *Rivista Lulliana*, t. II, p. 75-90. Les rois de la dynastie catalane et castillane, Pierre IV, Jean Ier, Martin Ier, Alphonse le Magnanime, firent propager sa doctrine et identifièrent sa cause avec celle de la nationalité catalane. Sollier, *Acta SS.*, p. 728-730; P. Blanco, O. S. A., *Estudios de bibliografia lulliana*, Madrid, 1916, p. 78-118; R. d'Alòs, *Sis documents*, p. 1-8. Au XVe siècle, le mouvement lulliste est puissant en Allemagne. Les bibliothèques des cathédrales et des abbayes de Ratisbonne, Augsbourg, Tegernsee et Brandebourg s'enrichissent de nombreux manuscrits lullistes; le cardinal Nicolas de Cues († 1464) subit largement l'influence du bienheureux. J. Rubió, *Los codices*, p. 304-309. Avec l'avènement des rois catholiques en Espagne, la doctrine lulliste, jusqu'alors enseignée surtout à Majorque et à Barcelone, se répand dans le péninsule ibérique, particulièrement à Valence et à Lérida. Le fait est dû en grande partie à la protection de Ximenès qui appella le lulliste Nicolas de Pax à l'Université d'Alcala. R. d'Alòs, *Los catalogos*, p. 55-67. Après lui « le chanoine de Barcelone, Louis Jean Vileta, le champion de l'orthodoxie lullienne au concile de Trente, et les autres grandes figures espagnoles du XVIe siècle sont les propagandistes et les vigoureux défenseurs de l'œuvre philosophique et théologique de R. Lulle ». R. d'Alòs, *Sis documents*, p. 6. Au XVIIe siècle, l'école lulliste est à son apogée. Le 17 avril 1673, en effet, Clément X, à la prière des jurés de Majorque (1663), érige le Studium général de la ville, fondé en 1483 par Ferdinand le Catholique, en université et confirme l'érection des chaires de philosophie et de théologie lullistes. Leurs titulaires devaient avoir la préséance sur les professeurs thomistes et scotistes; l'Université était mise sous le patronage de R. Lulle, dont elle célébrait la fête avec éclat le 25 janvier. Sollier, *Acta SS.*, p. 730; Avinyo, *Historia*, c. 30; S. Ros, *La universitad literaria del reino de Mallorca*, dans *B. A. L.*, 1924, p. 113-116, 129-134, 150-162. Chez les Frères mineurs, le ministre général, Jean Mérinéro prescrivait (7 mars 1642) l'enseignement de R. Lulle dans la province franciscaine de Majorque; plus tard, le chapitre général de Rome, 1688, étendit cette décision à tous les *Studia* généraux d'Espagne. Sollier, *Acta SS.*, p. 731; Holzapfel, *Manuale historiæ ord. fratrum minorum*, Fribourg-en-B., 1909, p. 731. Au XVIIIe siècle, un centre d'études se forme à Mayence autour d'Ives Salzinger. A. Gottron, *L'edicio maguntina*, p. 96-103. C'est à cette époque qu'écrivent les meilleurs apologistes de R. Lulle, Custurer (1700), Sollier (1708) et Pasqual (1788). L'Université de Majorque a aussi quelques titulaires dont les noms sont passés avec gloire à l'histoire, tel Junipère Serra, O. F. M., l'apôtre de la Californie, et l'évêque de Vich, Mgr Strauch, tombé victime des révolutionnaires en 1823. P. Saura, O. F. M., *Fray R. Strauch y Vidal*,

O. F. M., obispo de Vich, dans *Archivo Ibero-Americano*, Madrid, 1923, t. xx, p. 321-335. Néanmoins, avec toute la scolastique, le lullisme tombe devant le philosophisme.

3° *La Renaissance lulliste.* — L'idée régionaliste, si puissante à la fin du XIXe siècle en Europe, devait ramener les esprits à R. Lulle et provoquer une renaissance. Trois noms sont attachés à ce mouvement : G. Rosselló, M. Menéndez y Pelayo, M. Obrador. J. Alcover, *El lulismo en Mallorca desde mediades del siglo XIX*, dans *B. A. L.*, 1915, p. 343-349. L'œuvre fut aidée aussi lors des fêtes du 6e centenaire du collège de Miramar (1877) et depuis par la munificence de Louis Salvador, archiduc d'Autriche † 1915. P. Bonet, *El archiduque de Austria, L. Salvador*, dans *B. A. L.*, 1916, p. 103-119. Évêques et prêtres brillent au premier rang, avec Mgr Maura, d'Orihuela, Mgr Miralles y Sbert, de Lérida, et MM. Gelabert, Costa y Llobera et J. Avinyo. Salvador Bové, chanoine d'Urgel, s'est employé surtout à proposer R. Lulle comme le philosophe national de la Catalogne. En même temps, les membres de la *Comisio editora* de Palma et de l'*Institut d'Estudis Catalans*, reprenant l'idée de Wadding, ont assumé la tâche d'éditer critiquement les œuvres de R. Lulle et d'en fixer le catalogue, entreprise qui a obtenu jusqu'ici d'excellents résultats. Récemment, le 6e centenaire de la mort du bienheureux a donné lieu (1915) à d'imposantes manifestations, A. Alcover, *Cronica del VI centenari de la mort del B. R. Lull*, dans *B. A. L.*, 1915, p. 378-388, et plus encore à un nombre considérable de publications d'un réel mérite scientifique. R. d'Alôs, dans l'*Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, 1915-1920, t. VI, p. 880-882, et A. de Palma, O. M. C., *El lulismo en Cataluña*, dans *Estudios franciscanos*, Barcelone, 1919, t. XXIII, p. 20-25.

C'est avec des sentiments de haute sympathie qu'il convient de saluer ce mouvement d'études critiques, doctrinales et littéraires qui rendra à R. Lulle la place honorable qui lui est due dans l'histoire de l'apologétique, de la controverse, de la poésie et de la mystique. Qu'il y ait, en effet, dans son œuvre doctrinale une part d'éléments caducs, des pièces empruntées, des expressions plus ou moins heureuses, c'est la loi de tout système, surtout s'il vise à l'action populaire et non à la théorie. Qu'aujourd'hui surtout les constructions graphiques et syllogistiques du grand *Art*, sinon les principes métaphysiques qui les soutiennent, soient périmées et ne supportent plus guère la lecture, personne, semble-t-il, ne le contestera, une fois reconnue l'intention généreuse d'atteindre ainsi les Arabes qui inspira sans conteste cet effort. Mais ces déficiences admises, il n'en demeure pas moins que la personnalité scientifique et religieuse de R. Lulle se détache dans un relief saisissant. L'augustinisme médiéval était une construction métaphysique et mystique, élaborée dans les universités et les cloîtres. R. Lulle, influencé probablement par R. Bacon, l'organisa en système apologétique. C'est là, non ailleurs, qu'est sa principale signification doctrinale. Avec cet instrument de conquête apostolique et la connaissance de l'arabe et des théologies orientales, le bienheureux, sans condamner l'effort des armées chrétiennes, reprit essentiellement l'idée de la croisade pacifique « par la prédication et le seul sang des bienheureux martyrs », *Disputatio Raymundi et Hamar sarraceni*, t. IV, p. 12, inaugurée par François d'Assise à Damiette. Pendant plus de quarante ans, il se posa devant la conscience chrétienne comme le procurateur des Infidèles que tourmentait « l'appétition du Verbe Incarné ». Involontairement, comme l'observait R. Speer, *Some great leaders in the world movement*, (*The Cole Lectures*, 1911), extraits dans *Quaderns d'Estudis*, Barcelone, 1916, t. II, p. 204-214, son effort pour faire pénétrer le Christ dans le monde de l'Islam, ses voyages perpétuels, sa prison à Bougie, sa dernière odyssée à Tunis à l'âge de quatre-vingts ans, rappellent, dans une notable mesure, les deux grands conquérants spirituels de l'Église : saint Paul en face du monde gréco-romain et saint François-Xavier aux portes de la Chine. Ajoutez à cela que sa poésie religieuse et sa métaphysique contemplative disputent la palme à saint Bonaventure et sont à l'aurore de l'invasion mystique qui s'achève en Espagne avec sainte Thérèse, que le *Llibre de Sancta Maria* n'est pas indigne de saint Bernard, que le *Llibre de Contemplacio* est un des trois ou quatre monuments de la littérature catholique au XIIIe siècle, voilà bien assez de titres, entre plusieurs autres, pour que la paix se fasse autour de son nom dans un travail fécond, et que l'histoire, longtemps injuste et mal informée, reconnaisse dans le bienheureux R. Lulle l'une des belles figures de l'épopée missionnaire, doctrinale et mystique que firent éclore l'augustinisme médiéval et l'influence de François d'Assise.

1° *Sources générales.* — Wadding, *Annales ord. Minorum ad an.* 1275, n. 9-12; 1287, n. 2-3; 1312, n. 8; 1315, n. 2-20; Marcellin da Civezza, O. F. M., *Storia universale delle missioni francescane*, Rome, 1858, t. II, p. 575-599; Hartmann, dans *Kirchenlexikon*, t. x, 1897, p. 747-753; Ueberwegs-Baumgartner, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1915, IIe partie, p. 528-536, et 185*-186*; R. Streit O. M. I., *Bibliotheca missionum*, Munster, 1916, t. I, p. 255-259; 372-377; Zöckler, *R. Lullus*, dans *Protestantische Realencyklopädie*, t. XI, 1902, p. 706-716; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen Age*, Paris, 1907, t. II, col. 3891-3893.

2° *Vie et physionomie.* — A. Blanch, *Vida del B. R. Lull martir i doctor*, Barcelone, 1907; S. Galmès, *Vida compendiosa del B. R. Lull*, Majorque, 1915; M. Gelabert, *Gustate et videte*, dans *Rivista lulliana*, t. III, p. 217-222 (soumission à l'Église); Mgr Miralles y Sbert, *Maravilla de amor divino*, *ibid.*, t. III, p. 353-357, t. IV, p. 8-12; G. Valls, *L'ideale missionario del B. R. Lullo*, dans *Studi Francescani*, Florence, 1926, t, XII, col. 117-128.

3° *Doctrine.* — Sur les censures d'Eymerich, Fr. Villaronga y Ferrer, *Las cien proposiciones atribuidas por Eymerich al B. Lull*, dans *B. A. L.*, 1909-1910; Anonyme au couvent franciscain de Pastraña, *Memoriale collationis seu comprobationis centum articulorum lullianorum per N. Eymerich in suo olim Directorio compilatorum, facta cum arquetypis libris R. Lullii*, 1612, cf. Ivars, *Los Jurados*, p. 106.

J. Köchling, *Prodromus christiano-discretus et manuductivus ad ovile Christi unum*, Mayence, 1725, 2e édit., Mannheim, 1738; P. Wolf, *Theologia demonstrativa universa, plena, perfecta B. R. Lulli*, Cologne, 1751; S. Kreuzer, *Cursus theologiæ scholasticæ per principia lulliana*, Mayence, 1751-1752; A. Alcover, *Tractatus de ineffabili divinæ incarnationis mysterio, B. R. Lullio prælucente*, ms. à l'évêché de Vich ainsi que les quatre ouvrages suivants: M. Pellisser, O. F. M., *Tractatus de divina Verbi incarnatione juxta mentem B. R. Lullii elaboratus;* Mgr R. Strauch y Vidal, O. F. M., † 1823, *Tractatus de S. Scriptura juxta tutissimam illum. doct. R. Lullii mentem; De capite visibilis militantis Ecclesiæ scilicet summo pontifice romano juxta mentem B. R. Lulli* (1794-1797); *Tractatus de sacramentis* (oct. 1798), incomplet; Fornès, O. F. M., *Liber apologeticus*, Salamanque, 1746; Pasqual, *Examen de la crisis del P. Feijoo sobre al arte luliana*, 2 vol., Madrid, 1749-1750.

Parmi les travaux modernes signalons : Prantl, *Geschichte der Logik*, Leipzig, 1867, t. III, p. 145-177; Gonzalez, O. P., *Historia de la filosofia*, 2e édit., Madrid, 1886, t. II, p. 340-352; E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1922, t. II, p. 63-67; M. De Wulf, *Hist. de la philosophie médiévale*, 5e édit., Louvain, 1925, t. II, p. 143-146; M. Asin y Palacios, *Mohidin*, dans *Homenage a Menéndez y Pelayo*, Madrid, 1899, t. II, p. 217-256, *Abenmasarra y su escuela*, Madrid, 1914, p. 123-126, 155-164; J. Ribera, *Origenes de la filosofia de R. Lullio*, dans *Homenage, ibid.*, p. 191-217.

Parmi les auteurs de la renaissance lullienne : S. Bové, *La filosofia nacional de Catalunya*, Barcelone, 1902; *El sistema cientifico luliano*, Barcelone, 1908; *Al margen de un discurso*, Urgel, 1912; *S. Tomas de Aquino y el descenso del*

entendimiento; Platon y Aristoteles harmonizados por el B. R. Lullio, Barcelone, 1913, etc.; Mgr Maura y Gelabert, † 1910, *Ensayo sobre la filosofia del B. R. Lullio. El arte magna*, dans *Rivista Lulliana*, t. I, p. 26-32, 49-56; *Estudios sobre la filosofia del B. R. Lullio. Pscicologia; naturaleza del alma humana, ibid.*, t. II, p. 349-360; *El entendimiento agente y el entendimiento posibile, ibid.*, t. III, p. 129-138, 161-171; *El verbo mental, ibid.*, t. III, p. 225-237; *El verbo sensibile y el sexto sentido*, t. V, p. 1-8, 33-37, 49-77; La *Rivista Lulliana*, Barcelone, 1901-1905, dirigée par S. Bové, J. Avinyo, Maura y Gelabert et Miralles y Sbert, etc.; J. Carbo, *Tomas de Aquino y el descenso del entendimiento*, dans *B. A. L.*, 1915, p. 233-236; P. Martinez Velez, O. S. Aug., *La ciencia universal, Doctrina de S. Tomas y Lull*, dans *B. A. L.*, 1908, p. 161-164, 177-186; J. Borras, *Un sesto sentido, el affatus, ibid* 1914, p. 19-26; M. Frau y Bosch, *Estudio sobre las relaciones y armonias entre la razon y la fe segun las doctrinas lullianas, ibid.*, 1907, p. 555-562; J. Casadesus, *El « arte magna » de R. Lullio*, Barcelone, 1917; M. Ferra, *R. Lull, Valor universal*, Mallorca, 1915; J. Borràs, *Sisteme 'entifico lulliano. Exposicion y critica a la vez*, Palma, 1916; D. Ruiz, *R. Lull maestro de definiciones*, Barcelone, 1906; J. Borras, *Maria y el Pontifice en las obras del B. R. Lull*, Soller, 1908; A. Mastiera, *Lo libre de Sancta Maria de R. Lull*, 1908.

4° *Poésie*. — A. Helfferich, *R. Lull und die Anfänge der catalanischen Literatur*, Berlin, 1858; O. Denk, *Einführunr in die Geschichte der altcatalanischen Literatur*, Munich, 1893, p. 198 sq.; G. Groeber, *Grundriss der romanischen Philologie*, II[e] part., t. II, Strasbourg, 1897, p. 105-107; A. Pagès, *Auzias March et ses prédécesseurs. Essai sur la philosophie amoureuse et philosophique en Catalogne au XIV[e] et au XV[e] siècles*, Paris, 1912; J. Bernard y Durant, *Lo B. Lull poeta religios*, dans *Homenatge al doctor arcangelic, lo B. R. Lull*, Barcelone, 1901, p. 84-86.

5° *Science*. — Weyler y Laviña, *R. Lulló, Juzgado por si mismó*, Palma, 1886; J. Vancell, *Del B. Llull i de la musica*, dans *Rivista Lulliana*, t. II, p. 86-90; J. Borràs, *Lo que dice R. Lull de los Mongoles o Tartaros*, dans *B. A. L.*, 1908, p. 7-10; *Explicacion del terremoto segun el B. Lull, ibid.*, 1910, p. 61-64; S. Bové, *Llull y'l descubriment de les Ameriques*, dans *Rivista Lulliana*, t. II, p. 105-114; D[r] Serrá de Martinez, *La medicina lulliana*, dans *Estudis franciscans*, Barcelone, 1923, t. XXXI, p. 356-376; La Roncière, *La decouvette de l'Afrique du nord au Moyen Age*, t. I, Paris, 1824.

6° *Éthique*. — J. Hartmann, *De individualismo ethico-christiano a philosopho nationis catalanæ B. R. Lullo concepto*, dans *Rivista Lulliana*, t. IV, p. 143-148; T. Carreras y Artau, *Etica hispana. Apuntes sobre la concepcion etico-juridica de R. Lull*, Barcelone, 1914; *R. Lull, Programma del curso sobre concepciones eticas en España*, 1915.

7° *Culte*. — A. du Moutier, O. F. M., *Martyrologium franciscanum*, 2[e] édit., Paris, 1653, p. 278-280; J. Pons y Marques, *Documents relatius al culte del B. R. Lull*, dans *B. A. L.*, 1923, p. 261-264, 280-282, 291-294, 310-313. — Sur R. Lulle dans l'art, cf. P. André de Palma, O. M. C., *Catalogo de la exposicion de iconografia y bibliografia del B. R. Lull*, dans *Estudios Franciscanos*, Barcelone, 1918-1920, t. XXI-XXV, surtout, t. XXII, p. 220, 274, 357, 446-455; F. Guasp i Vincens, *Xilografies antigues del B. R. Lull*, Palma, 1915. Le superbe triptyque de P. Barceló à l'exposition missionnaire du Vatican a été décrit par L. Huetter dans le *Corriere d'Italia*, 8 mai 1925.

E. LONGPRÉ.

LUMBIER Raymond, carme chaussé, théologien et orateur (1616-1684). — Il naquit à Sangüesa (Navarre), le 19 juillet 1616, à l'heure des premières vêpres du Prophète Élie, de parents nobles : Pierre Lumbier et Anne Angèle Araus. Il prit l'habit de carme chaussé au couvent de sa ville natale, le 25 avril 1632; peu de jours après, il partit pour le noviciat de Saragosse; mais avant même qu'il y eût achevé l'année de probation, on lui fit suivre les cours de philosophie au couvent de Calatayud (Saragosse); et, quand on le proposa au vote définitif pour la profession, certains religieux de la communauté (on ne sait pas précisément sur quoi ils basèrent leur affirmation) prétendirent qu'au lieu d'être utile à l'ordre, il lui serait plutôt à charge; alors le maître des novices fit valoir les vertus et les talents du jeune novice, qui, grâce à cette énergique intervention de son maître, fut admis à la profession; il fit ses vœux le 18 avril 1633. Lumbier réussit si bien dans ses études, qu'il fut promu aux grades de maître ès arts (philosophie) et de docteur en théologie à l'Université de Saragosse; en 1642, il y obtint une chaire de théologie et, depuis 1652, il y occupa la première chaire. En 1654, il fut nommé qualificateur de l'Inquisition d'Aragon; en 1656, examinateur synodal de l'archevêché de Saragosse; en 1665, qualificateur du conseil suprême de l'Inquisition d'Espagne et des Indes; et, en 1666, il devint prédicateur de la cour d'Espagne; en effet, à sa grande science il joignait un talent oratoire remarquable. Il excella tout spécialement dans la prédication des carêmes; déjà, à Saragosse, il n'en prêcha pas moins de treize, tant à la cathédrale del Pilar, qu'à celle de la Seo et à l'hôpital général de Notre-Dame-de-Grâce. Tous ces emplois en dehors de l'ordre ne l'empêchèrent pas toutefois d'exercer quelques charges dans celui-ci; en effet, il fut jusqu'à trois reprises différentes provincial de la province d'Aragon, Valence et Navarre; en outre, il fut le véritable fondateur du grand couvent des carmes, dit « Collège de Saint-Joseph » à Saragosse. Il mourut pieusement à Saragosse, le 1[er] août 1684.

On a de lui : 1. *Quæstiones theologicæ scholasticæ in I[am] partem S. Thomæ*, Saragosse, 1672-1680, 6 tomes in-16. Cet ouvrage contient les traités suivants : de la nature de la théologie; de la nature et des attributs de Dieu; de la vision de Dieu; de la science de Dieu; de la volonté de Dieu et de la Trinité; autre édition, *ibid.*, 1680, 6 tomes in-fol., en un vol. — 2. *Tractatus de sacrosancto Incarnationis mysterio, ibid.*, 1672, in-fol. — 3. *Tractatus de virtute fidei*, Saragosse, 1678, in-fol. — 4. *Suma moral*, dite *Suma de Arana*, en trois volumes, qui ont eu beaucoup d'éditions du vivant même de l'auteur. Le tome I, (dont je n'ai pu retrouver l'exemplaire) aurait pour titre, d'après le catalogue imprimé du Collège de Saint-Joseph des carmes de Saragosse : *Suma moral y fragmentos*. Le t. II : *Fragmentos varios morales. En prosecucion de los que estan en la suma de Arana*, 3[e] édit., Saragosse, 1683, in-4°, 549-1216 p. En outre, ce volume contient une étude sur les 45 propositions condamnées par Alexandre VII (décr. du 24 sept. 1665 et 18 mars 1666); ainsi que certains décrets au sujet des indulgences et de la communion quotidienne (décr. de la S. Congr. du Concile du 12 février 1679); Lumbier se montre ici très favorable à la communion quotidienne. Enfin, il y a le décret d'Innocent XI accordant l'indulgence du 2 novembre et celui de la S. Congrég. défendant l'usage des chaînettes de l'esclavage de Marie. Le tome III contient l'étude des soixante-cinq propositions condamnées par Innocent XI, le 2 mai 1676. 2[e] édit., Saragosse, 1680, in-4°, XXII-1049-1336 p. A la page 1337 et sq., il y a en appendice, une étude au sujet de la Cruzada; l'ouvrage se termine par 40 pages de tables des matières pour les t. II et III. La 6[e] édit. revue et augmentée a pour titre : *Noticias teologicas morales acerca las proposiciones condenadas por NN. SS. PP. Inocencio XI y Alexandro VII*, Saragosse, 1683, in-4°, XXVI-568 p. Ce t. III parut également en latin, mais il fut mis à l'Index romain par décret du 23 novembre 1683. C'est contre ce tome qu'écrivit le dominicain Laurent-Marie Pisani, quand il inséra des observations en forme d'appendice à son livre *Gedeonis gladius*, Palerme, 1683, in-4°. — 5. On doit encore à Lumbier beaucoup de consultations imprimées. Entre autres on trouve son avis aux p. 122-125 dans la *Consulta hecha en 2 de noviembre 1682 sobre los perjuicios de las cartujas de España en razon del gobierno y dependencia del Prior de Grenoble en Francia con los pareceres dados à este objeto por varones doctos y religiosos*, 1779, in-4°. — 6. Le catalogue du collège de Saint-Joseph des carmes de Saragosse

cite encore deux volumes de *sermons*. Cinq sermons de Lumbier ont été conservés par Raymond de Sos, carme chaussé, dans *Oratoria carmelitana*, Saragosse, 1684, in-4°, p. 197-216; 561-613. Ce même ouvrage donne une *notice* de Lumbier *sur les vœux de religion dans l'Ancien Testament*. — 7. Enfin les *Sept exercices pour tous les jours de la semaine* sont restés probablement inédits.

J. Boneta, *Vida exemplar del venerable Padre M. F. Raymundo Lumbier... Tratado historico y Panegirico dividido en tres partes*, Saragosse, 1687, in-4°, entre autres choses, il y a là des éloges en vers et en prose, les oraisons funèbres prononcées en son honneur par Philippe Aranda, S. J., Louis Puyoo y Abadia, carme, et Joseph Boneta, etc.; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 673-675, n. 18; Henri de S. Ignace, O. C., *Ethica amoris*, Liége, 1709, *passim*; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t IV, col. 359 et 623-624.

P. Anastase de S. Paul.

LUMPER Gottfried (1747-1800), né à Füssen en Bavière le 9 février 1747, entra dans l'ordre bénédictin à Villinga, y fit profession, devint prieur et enseigna l'histoire du dogme et l'histoire de l'Église. Homme de foi et de sainte vie, inébranlable dans l'accomplissement du devoir et la pratique des vertus, il mourut le 8 mars de l'année 1800 ou 1801.

Dom Lumper a composé un ouvrage sur les Pères des trois premiers siècles sous ce titre : *Historia theologico-critica de vita, scriptis atque doctrina sanctorum Patrum aliorumque scriptorum ecclesiasticorum trium priorum sæculorum ex virorum doctissimorum litterariis monumentis collecta*, 13 vol. in-8°, Ausbourg, 1783-1799; de plus, *J. M. Schrœkii, Historia religionis et Ecclesiæ christianæ*, in-8°, Augsbourg, 1788; *Der Christ in der Fasten*, in-8°, Ulm, 1796. — Migne, dans les cinq premiers volumes de *P. L.*, a utilisé le premier de ces ouvrages, pour ses préfaces aux œuvres des premiers Pères, Tertullien, saint Cyprien, etc.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIII, col. 248; Klüpfel, *Necrologium*, p. 250-255; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V *a*, col. 392.

J. Baudot.

LUNA (Pierre de), voir Pierre de Luna.

LUPI Ignace, de Bergame, né le 10 février 1585, entra chez les mineurs réformés le 11 février 1603 et mourut en grande réputation de savoir dans sa patrie, le 6 octobre 1659. Il enseigna la théologie avec le titre de lecteur général, fut définiteur et custode de sa province. Consulteur de l'Inquisition, il se spécialisa dans l'étude des censures et des cas réservés et publia les ouvrages suivants : *Commentaria in censuras et casus reservatos diœcesis Bergomi*, in-4°, Bergame, 1636; *Commentaria in excommunicationis censuram pro indemnitate hospitalis magni S. Marci Bergomi, episcopo reservatæ*, in-4°, *ibid.*, 1637; *Nova lux in edictum S. Inquisitionis ad praxim sacramenti pænitentiæ, omnes et singulos tractatus ad sanctum Inquisitionis officium spectantes irradians*, in-fol., *ibid.*, *Teologia mistica insegnata da Gesù Christo co' suoi interni tocchi*, *ibid.*, 1659. Nous trouvons encore sous son nom *De casibus et censuris reservatis tam in genre quam in specie*, in-4°, Bergame, 1681, dont les bibliographies ne parlent point.

Calvi, *Scena letteraria degli scrittori bergamaschi*, Bergame, 1664; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732; Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806.

P. Édouard d'Alençon.

LUPOLD ou LÉOPOLD DE BEBENBURG, parfois dit aussi de Babenberg, † 1363, publiciste du parti impérial sous Louis de Bavière. — Ancien élève à Bologne de l'illustre canoniste Jean André, il ne tarda pas à obtenir lui-même la réputation d'un juriste distingué. De 1338 à 1352, on le trouve simultanément comme chanoine de Wurzbourg et de Mayence et prévôt d'Erfurt. Dans le conflit survenu entre le Saint-Siège et Louis de Bavière qui déchirait alors l'Église, il se rangea du côté de l'empereur, mais avec une suffisante modération pour n'être pas suspect au pape. Aussi, en 1352, reçut-il sans difficulté le siège archiépiscopal de Bamberg, sur lequel il finit ses jours en 1363.

Ses œuvres sont toutes relatives au problème politico-théologique qui agitait alors la chrétienté. La plus importante est un *Tractatus de juribus regni et imperii Romanorum*, souvent imprimé à partir du XVIe siècle et reproduit dans Simon Schard, *Sylloge historico-politico-ecclesiastica*, Strasbourg, 1618, p. 167-208. Il fut terminé le 3 février 1340 et dédié par l'auteur à Beaudouin, prince-évêque de Trèves. C'est là qu'on trouve tout l'essentiel de ses doctrines sur l'Église et l'État et leurs mutuels rapports. — On possède encore de lui un *Libellus de zelo christianæ religionis veterum principum germanorum*, achevé à Wurzbourg au cours de l'an 1342. Le texte en est publié dans Schard, à la suite du précédent, p. 208-235, et aussi dans la *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, Lyon, 1677, t. XXVI, p. 88-108. Il est dédié au duc Rodolphe de Saxe et le titre en indique suffisamment l'objet. Dans l'intervalle, Lupold s'était également exercé à la poésie et avait composé un *Ritmaticum querulosum et lamentosum dictamen de modernis cursibus et defectibus regni ac imperii Romanorum*. Édité par J.-M. Peter, Wurzbourg, 1842, il est reproduit dans J.-Fr. Boehmer, *Fontes rerum germanicarum*, t. I, Stuttgart, 1843, p. 479-484. — Par suite de son caractère populaire, le *Libellus* a bénéficié de plusieurs traductions allemandes, 1565 et 1605.

Lupold n'a rien de commun avec le radicalisme de Marsile de Padoue. Il admet la primauté de l'Église romaine sur toutes les autres et la rattache expressément au droit divin, contrairement à l'opinion qui la voulait expliquer par un décret de l'empereur Phocas. *Tractatus*, V, dans Schard, p. 177. De la primauté découle la suprême autorité doctrinale : Rome est pour lui « la mère et la maîtresse de tous les fidèles »; on ne peut s'écarter d'elle sans tomber dans l'erreur et l'hérésie. *Libellus*, I et IV ,dans Schard, p. 209, 210, 215. Le pape, son chef, est le vicaire du Christ et le gardien spécial de la foi, *ibid.*, XV, p. 233; il faut lui reconnaître la *plenitudo potestatis* en matière spirituelle, *Tractatus*, XIII, *ibid.*, p. 199; sans lui, il ne saurait y avoir de concile œcuménique et les décisions intéressant la discipline ecclésiastique ne sont valables que moyennant son approbation. *Libellus*, XI, p. 225.

Autant il est ferme sur ces principes fondamentaux de l'ecclésiologie traditionnelle, autant Lupold se montre résolu pour revendiquer l'indépendance politique des États en général et de l'Empire en particulier. Son principe est de distinguer l'autorité royale dont l'empereur jouit sur ses terres héréditaires — parmi lesquelles l'auteur comprend du reste l'Italie — de l'autorité proprement impériale, qui s'étend, en théorie bien entendu, sur le monde entier. Celle-ci vient de l'Église, qui la transféra des Grecs aux Germains, plutôt d'ailleurs pour des raisons de fait que pour des motifs de droit, en la personne de Charlemagne. *Tractatus*, IV, p. 176. Au contraire, celle-là est d'origine purement politique et prend racine, en dernière analyse, dans la souveraineté populaire, dont les interprètes sont, pour l'Allemagne, les princes électeurs. De ce principe, Lupold déduit les conséquences en cinq articles qui constituent le corps de sa thèse. Toute élection faite *in concordia* sort immédiatement son effet : l'élu peut prendre le nom de roi et en exercer les fonctions. Même solution pour le cas d'une élection faite *in discordia*, si l'élu a pour lui la majorité des

électeurs. Dans les deux cas, le prince a sur le domaine direct de l'empire les mêmes droits que l'empereur. Il n'est pas tenu pour cela d'avoir l'approbation du Saint-Siège. Le serment qu'il prête au pape n'est pas un serment féodal d'hommage, mais une promesse par laquelle il s'engage à protéger l'Église. *Tractatus*, v-ix, p. 178-188. Ce qu'il reçoit du sacre impérial, c'est la juridiction universelle sur les provinces qui ne sont pas, de fait, soumises à son pouvoir. *Ibid.*, xi, p. 191, 192; xvi, p. 204, 205. Encore l'auteur réserve-t-il son jugement, au cours de ces deux chapitres, sur une opinion plus restrictive, aux termes de laquelle l'intervention de l'Église ne serait due qu'à la coutume. Auquel cas, dit-il, *non video qualiter sustineri possit quod imperialis unctio et coronatio regis ultra nomen imperatoris et delationem imperalium ornamentorum aliud superaddat.* xvi, p. 205.

Bien que tout spécialement intéressé au cas de l'Empire, Lupold laisse entendre que les mêmes principes valent aussi pour les autres souverainetés. Il lui paraît excessif de considérer comme illégitimes, suivant la thèse théocratique reçue, tous les pouvoirs qui ne reconnaissent pas ou n'ont pas reconnu tenir leurs titres de l'Église romaine. *Tractatus*, xiii, p. 198, 199.

Le nom de Lupold a joui plus tard d'un grand prestige et ses conceptions ont exercé une réelle influence sur la littérature juridico-théologique qui n'a cessé de reprendre le gros problème de l'Église et de l'État. Aujourd'hui encore, par son érudition canonique, par son sens des réalités historiques, par la modération de ses idées et de son langage, il reste un des meilleurs représentants de cette école moyenne qui, à la suite de Jean de Paris, s'appliquait à concilier, en distinguant leurs domaines respectifs, l'indépendance du pouvoir politique et la primauté du pouvoir spirituel.

Biographie par Adam Senger, *Lupold von Bebenburg*, Bamberg, 1905 — Études doctrinales : du point de vue juridique, par O. Gierke, *Johannes Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien*, 2e édit., Breslau, 1902; du point de vue théologique, par Herm. Meyer, *Lupold von Bebenburg*, Fribourg-en-B., 1910, dans la collection du Dr. H. Grauert, *Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte*, t. vii, fasc. 1,2. Pour sa position dans l'histoire de la controverse, S. Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiern*, Leipzig, 1874, p. 75-95, et 180-192; Fr. Scaduto, *Stato e Chiesa negli scritti politici dalla fine della lotta per le investiture*, Florence, 1882, p. 70-75.

J. Rivière.

1. LUPUS Chrétien, voir Wolf.

2. LUPUS Jacques, théologien du xve siècle. — Portugais d'origine, prieur de l'Ordre de Grandmont, Lupus avait d'abord été précepteur du roi de Portugal Manoel Ier (1495-1521). Il vint à Paris vers 1488, et l'on relève son entrée au collège de Navarre, en qualité d'*hospes* en 1495; il fut reçu docteur en théologie en 1497, et mourut l'année suivante. — Il a publié : 1o *De republica gubernanda per regem*, Paris, 1497, traité en quatorze chapitres des droits et des devoirs de la royauté; — 2o *Liber assertionum catholicarum Apostoli, in quo omnes conclusiones Apostoli et earum probationes annotantur*, Paris, 1497. — Il avait aussi édité un traité de la justice, composé par un sien compatriote, dont Launoy donne l'*explicit : Tractatus perutilissimus de justitia commutativa et arte campsoria seu cambiis ac alearum ludo viri clarissimi M. Joannis Consobrini Portugalensis ordinis fratrum B. M. de Monte Carmelo, feliciter explicit diligenti opera et ingenti cura per venerabilem Jacobum Lupi, sacræ the l giæ baccalarium, bene meritum*, Paris, 1496. — Il faut sans doute attribuer aussi à notre auteur un *Tractatus qui dicitur fructus Sacramenti Pœnitentiæ editus et compilatus per magistrum Jacobum Lupi Rebello*, Hain, n. 10 340, publié à Paris en 1494, chez le même éditeur que le précédent.

Mais il y a lieu de distinguer de notre Jacques Lupus un Jean Lupus (Juan Lopez), espagnol, contemporain de l'auteur portugais, chanoine de Ségovie qui est surtout un canoniste. Voir l'essentiel sur lui dans N. Antonio, *Biblioth. hispana vetus*, t. ii, Madrid, 1738, p. 337.

J. de Launoy, *Regii Navarræ Gymnasii Parisiensis historia*, dans les *Opera*, t. iv *a*, p. 393 et p. 573; Hain, *Repertorium bibliographicum*, n. 10 339, 10 340, 10 341; Copinger *Supplement*, n. 3690, 3691.

É. Amann.

LUSCINIUS (1487-1535), voir Nachtigall.

LUSSAN (Louis Jacques d'Audibert de Massillaux de), né à Baix-sur-Rhône diocèse de Viviers, le 28 avril 1703, embrassa d'abord la carrière des armes et fut capitaine de cavalerie; puis il entra au séminaire Saint-Sulpice le 29 août 1719 et fut reçu docteur de Sorbonne, le 6 octobre 1730; en novembre de la même année, il eut l'abbaye d'Andres, diocèse de Boulogne; il était entré dans la Compagnie de Saint-Sulpice en 1727 et il fut directeur au séminaire de Paris, puis au séminaire d'Angers; mais, dès 1733, il quitta la Compagnie et devint vicaire général de Saint-Omer, le 24 janvier 1734. Le 8 septembre 1743, il était nommé évêque de Périgueux, à la place de Macheco de Prémeaux, qui devait être transféré à Bordeaux; mais ce dernier préféra rester à Périgueux; aussi Lussan fut nommé directement à Bordeaux, en novembre 1743; sacré le 22 avril 1744, il n'entra dans sa ville épiscopale que le 28 novembre 1745. En 1748, il reçut l'abbaye de Froidmont, diocèse de Beauvais. Il mourut à Bordeaux, le 15 novembre 1769.

[1] Les *Mandements* de Lussan ont été imprimés dans un *Recueil des Ordonnances, Mandements et Lettres pastorales des archevêques de Bordeaux, de 1599 à 1836*, in-8o, Bordeaux, 1848, p. 279-364. Ce *Recueil* fut édité par ordre du cardinal Donnet. Les mandements de Lussan ne présentent rien de bien saillant, car l'archevêque resta presque étranger aux polémiques du temps. Les mandements se rapportent aux événements heureux ou malheureux du royaume, ou bien ils recommandent des jubilés, 12 janvier 1746, 25 avril 1751, 28 avril 1759; un seul est assez intéressant et a pour objet la dévotion au Sacré-Cœur, 1er mai 1767. — On peut citer aussi une *Lettre au chapitre de Saint-André de Bordeaux*, 16 février 1762, publiée dans les *Mélanges de biographie et d'histoire* de L. Bertrand, in-8o, Bordeaux, 1885, p. 583-586.

[1] Fisquet, *La France pontificale, Métropole de Bordeaux*, in-8o, Paris, s. d., p. 361-371; Jean, *Les évêques et archevêques de France depuis 1682 jusqu'à 1801*, in-8o, Paris, 1891, p. 124; Louis Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne ou Histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, 3 vol., in-8o, 1900, t. iii, p. 156-158.

J. Carreyre.

LUTHER Martin (1483-1546), moine augustin, auteur de la Réformation religieuse en Allemagne. — On étudiera en deux articles distincts, d'abord sa vie, puis sa théologie (col. 1183).

I. VIE DE MARTIN LUTHER. — I. La période catholique, 1483-1517. — II. Des thèses sur les indulgences à la condamnation de Luther par l'Église et par l'Empire, 1517-1521 (col. 1154). — III. De la diète de Worms à la diète d'Augsbourg, 1521-1530 (col. 1161). — IV. De la diète d'Augsbourg à la mort, 1530-1546 (col. 1176).

Pour la bibliographie, les lecteurs sont priés de se reporter à la fin de l'article sur la théologie de Luther. Ils y trouveront notamment l'explication des sigles et abréviations qu'ils vont rencontrer. Pour les renvois à l'édition de Weimar (W.), le

chiffre 1-40 qui, parfois suit celui de la page, indique la ligne où se trouve le passage cité.

I. La période catholique (1483-1517). — On étudiera successivement les circonstances extérieures de la vie de Luther et sa formation intérieure.

1. La vie extérieure. — 1° *Enfance et première jeunesse.* — Martin Luther naquit à Eisleben, petite ville de Saxe, le 10 novembre 1483; mais, six mois après sa naissance, ses parents allèrent, non loin de là, se fixer à Mansfeld. Son père, Hans Luther travaillait dans les mines de cuivre des environs de Mœhra. Sa mère, Marguerite Ziegler, était des environs d'Eisenach; elle appartenait à une vieille famille du pays.

Le vrai nom de la famille était *Luder.* Mais ce mot était, et est encore quelque peu aujourd'hui, une sanglante injure, quelque chose comme *mauvais garnement.* Vers 1502, Luther changea ce nom en celui sous lequel il sera connu désormais. K. K., t. I, p. 12, 754. Plus tard, il attribuera cette modification à la malveillance de ses adversaires. T. R., t. IV, n. 4378 (1539). C'était confondre sa situation de 1512 avec celle de 1539.

Les gens de ces contrées étaient énergiques, durs même, entêtés et âpres sur leurs droits. Sur ces divers points, Hans Luther et sa femme elle-même semblent l'avoir encore emporté sur leurs compatriotes. L'enfance de Luther fut triste et austère. Mais les anciens historiens ont sans doute exagéré la pénurie de la famille.

Tout petit, l'enfant fut conduit à l'école de Mansfeld. Puis, à quatorze ans (1497), il va étudier loin de chez lui, à Magdebourg probablement dans l'école attachée à la cathédrale. Pour sa vie religieuse, il allait chez les *frères de la vie commune.* L'année suivante, il est à Eisenach. Là, selon un usage fréquent, il chante devant les maisons, en demandant « du pain pour l'amour de Dieu ». Une dame de la ville, Ursula Cotta, est charmée par le chant et les manières de l'adolescent; elle le prend chez elle. Au bout de deux ou trois ans, n'ayant plus rien à apprendre à Eisenach, il partait pour l'Université d'Erfurt, la plus florissante d'Allemagne à cette époque; il s'y faisait inscrire pour le semestre d'été de 1501, sous le nom de Martin Ludher, de Mansfeld. Il devait y suivre les cours de droit. Mais, selon l'usage, il appartint d'abord à la faculté des arts. Il y suivit un long cours de philosophie, mélange de métaphysique, de logique, d'astronomie et de sciences naturelles, le tout exposé dans le latin de l'école. Cet enseignement était à la base des études de droit et de médecine, aussi bien que de celles de théologie. En apparence, plus qu'en réalité, il était tout dominé par le respect d'Aristote.

Sur le terrain du dogme, a-t-on dit, Erfurt aurait été alors travaillée par des désirs de nouveautés; des propos quelque peu mystérieux s'y seraient tenus en faveur de l'autorité méconnue de l'Écriture sainte. Mais ces propos ne paraissent pas avoir dépassé ce qu'autorise une stricte orthodoxie catholique; en comparaison de ceux qu'ailleurs on se permettait alors contre le clergé et la papauté elle-même, ils devaient être assez anodins. Jean de Wesel, dont on a souvent parlé à ce sujet, ne s'engagea dans cette voie qu'après son départ d'Erfurt, dans sa période de prédication à Worms et à Mayence. Ce serait plutôt en philosophie qu'à Erfurt on trouverait alors des hardiesses, ou plus exactement une décadence; un peu comme partout, on y avait abandonné le vigoureux réalisme du XIIIe siècle pour un nominalisme sans consistance.

A Erfurt, Luther se lança passionnément dans le vaste champ qui s'ouvrait devant lui. Il se livra particulièrement à l'étude de la philosophie. Il fréquenta fort peu les humanistes; ses écrits, certaines de ses paroles nous montrent que chez lui les préoccupations de la Renaissance restèrent toujours à l'arrière-plan.

Les succès vinrent vite couronner l'intelligence et le travail de l'étudiant. Le 29 septembre 1502, il est reçu bachelier ès arts libéraux, ou mieux en philosophie, le deuxième sur cinquante-sept; à l'Épiphanie de 1505, maître en la même faculté, le deuxième aussi, sur dix-sept. En même temps, des paroles d'admiration viennent lui ouvrir de vastes horizons. Un jour qu'il était malade, le père d'un de ses mais lui dit : « Mon cher bachelier, ne vous tourmentez pas; vous serez un jour un grand homme. » Enders, t. VIII, p. 160 (1530) ; T. R., t. I, n. 223 (1532). Plus tard, son supérieur Staupitz lui tiendra des propos du même genre. Enders, t. VIII, p. 160 (1530). Ce n'était là sans doute que paroles amicales et réconfortantes, mais chez Luther, un écho intérieur prit soin de les renforcer; c'étaient des oracles prophétiques, dira-t-il en les rappelant de longues années après. Voir aussi T. R., t. I, n. 147 (1532); t. III, n. 3593 (1537); t. V, n. 6059, 6435.

Au semestre d'été de 1505, il commence, suivant l'usage, à enseigner les arts libéraux; mais, dans sa pensée et plus encore dans celle de son père, cette carrière peu lucrative ne devait être que transitoire; aussi, dans le même semestre, commença-t-il l'étude du droit.

2° *L'entrée au couvent.* — Tout à coup, le 17 juillet 1505, il entre chez les augustins d'Erfurt. Pourquoi cette décision subite? Quinze jours auparavant, le 2 juillet, il revenait d'un voyage dans sa famille. Arrivé à Stotternheim, près d'Erfurt, il est assailli par un orage. Un éclair l'aveugle; la foudre éclate auprès de lui. « Sainte Anne, s'écrie-t-il, venez à mon secours, et je me ferai moine. » T. R., t. IV, n. 4707 (1539). Nouveau Paul, il avait été terrassé, enlevé à ses amis, et poussé dans un cloître. Enders, t. II, p. 208 (1519). La ressemblance avec Paul se serait accrue d'une vision, « vision terrible », d'où il avait conclu qu'il devait se faire moine. Récit de Justus Jonas, publié dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1897, p. 578. Luther fit un postulat de quelques semaines, puis un noviciat d'un an; vers la fin de 1506, il prononçait ses vœux. Quelques mois après, il était ordonné prêtre, peut-être le samedi saint 3 avril 1507; le 2 mai suivant il disait sa première messe. Après sa profession, ou peut-être seulement après sa première messe, il commença ses études théologiques. De 1501 à 1505, étudiant laïque, il avait suivi un cours de philosophie; c'est vraisemblablement la raison pour laquelle dans son ordre il fut aussitôt admis à étudier la théologie. A l'étude des sciences sacrées, étude calme, reposée, sous la conduite de professeurs, il ne put consacrer que dix-huit mois, deux ans au plus; subitement, à l'automne de 1508, on l'envoyait comme professeur à l'Université de Wittenberg. De cette précipitation ne pouvait sortir une solide formation, ni religieuse, ni théologique.

A vingt-sept ans, voilà donc Luther à peu près son maître, du moins pour la direction intellectuelle de sa vie, et son maître, dans une jeune université ; elle avait été fondée en 1502, et c'était l'année même de l'arrivée de Luther qu'elle avait reçu ses statuts. W. Friedensburg, *Geschichte der Universitä Wittenberg*, 1917, p. 25.

3° *Le professorat.* — Wittenberg contribue beaucoup à faire comprendre Luther. Là, sa nature ardente, indomptée, excitable et outrancière fut dans son véritable élément. Là, il put se livrer impunément à son penchant pour les affirmations globales; autour de lui il ne trouva guère de contrepoids. L'ordre des ermites de saint Augustin avait peu de traditions, et surtout peu de traditions théologiques. Datant de la

veille, l'université de Wittenberg en avait beaucoup moins encore; la ville n'était qu'une misérable bourgade, de deux à trois mille habitants au plus. Dans ce milieu, sa facilité de parole aidant, ainsi que ses allures tranchantes, et ce je ne sais quoi d'hypnotiseur qui se dégageait de lui, Luther fut bientôt en vue. Tout dut plier devant lui; les principaux professeurs durent se soumettre ou se démettre. Bientôt, ses prédications, plus encore sans doute que ses cours à l'université, achevèrent de le rendre le grand roi de la petite Wittenberg. Dès lors, il pourra suivre ses impulsions, et les prendre pour des directions venues de Dieu.

Enfin, la position de Wittenberg aidera beaucoup à la propagation de sa réforme. La ville est au centre de l'empire. Là, l'Allemagne viendra à la fois lui demander des directions et influer sur lui. De Wittenberg, Luther rayonnera sur l'Allemagne.

Subitement, à la fin du mois d'octobre 1509, il est rappelé à Erfurt. Un an après, à l'automne de 1510, il part pour Rome.

Les augustins étaient partagés entre *observants* et *conventuels*. L'ordre était alors assez relâché; peu après, au Ve concile du Latran, on songera à le supprimer. Pour réagir contre cette décadence, certains couvents, notamment en Italie et en Allemagne, s'étaient groupés en *congrégations*. C'étaient les *observants*. Les autres s'appelèrent *conventuels*. La différence entre observants et conventuels allemands consistait moins dans la divergence des règlements que dans la manière dont ils étaient observés. Chez les observants, les statuts étaient même plus doux, notamment pour les jeûnes, mais les dispenses plus rares. A.-V. Müller, *Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis*, 1920, p. 25-27. Entre observants et conventuels, il n'y avait guère de pénétration.

Jean Staupitz était alors vicaire général, c'est-à-dire supérieur de la congrégation d'Allemagne. Or, vers 1510, il songea à prendre aussi sous sa direction les conventuels allemands. Sept couvents d'observants, dont celui d'Erfurt, se déclarèrent contre ce projet. Luther se mit du côté des observants; de là, son voyage à Rome; il le fit comme l'homme du couvent d'Erfurt. Le voyage dura cinq mois, le séjour à Rome à peu près quatre semaines. A l'aller, il dut passer par Innsbruck et le col de Septimer ou peut-être celui du Brenner; au retour, par le midi de la France .

Le but officiel du voyage ne fut pas atteint. Mais quelles impressions ce voyage laissa-t-il dans l'âme de Luther? Les splendeurs artistiques de Rome et de l'Italie le laissèrent complètement indifférent. Neiges des Alpes, déchirures grandioses des montagnes de la Suisse ne lui parlèrent pas davantage. Les désordres de Rome firent-ils sur lui une vive impression ? Peut-être; pourtant, on ne saurait l'affirmer sans de fortes réserves. Il est plus probable qu'il s'y initia à un certain augustinisme très pessimiste, qui semble avoir été alors assez répandu chez les augustins d'Italie; il y aurait peut-être pris des éléments lointains de sa théorie de la justification par la foi. Voir ci-après, *Théologie de Luther*, Ire partie, col. 1198 sq.

De retour en Allemagne, Luther se sépare des observants, et se rapproche de Staupitz. Dès lors, il ne cessera d'invectiver et d'agir contre observants et observances. De là, en partie, ses attaques contre les œuvres elles-mêmes, quelles qu'elles fussent, et sa théorie de la justification par la foi. De là, pour une part notable aussi, la victoire des conventuels; sans s'unir administrativement à eux, les observants se mirent à les imiter. Finalement, vers 1521, augustins de toutes nuances passeront en foule à la Réforme.

Dans l'été de 1511, Luther retourna à Wittenberg. Il y resta jusqu'à sa mort, comme professeur d'Écriture sainte. Au mois de mai 1512, il fut nommé sous-prieur du couvent. Le 18 octobre de la même année, il subit brillamment à l'université les épreuves du doctorat en théologie. En 1515, il fut nommé vicaire d'un district, c'est-à-dire inspecteur de onze couvents de sa congrégation.

De la seconde moitié de 1513 au mois d'avril 1515 ou même jusqu'en 1516, il professa ses *Dictées* ou *Leçons sur le Psautier*; du mois d'avril 1515 au mois d'octobre 1516, il commenta l'*Épître aux Romains*. Les *Dictées* ont déjà des notes très précises de sa théorie de la justification; le *Commentaire sur l'Épître aux Romains* contient la théorie presque en entier. Dès 1515, Luther était pleinement hérétique.

II. LA VIE INTÉRIEURE. — C'est ici la partie capitale de la vie de Luther, et cette partie sera toujours sujette à contradiction. Tout en étant plus nombreux que naguère, les documents contemporains de sa jeunesse et de sa vie monastique sont assez rares. Plus tard, Luther abondera en confidences sur cette période de sa vie; mais la plupart de ces confidences sont fort tardives, postérieures à 1530; par-dessus tout, elles se contredisent entre elles, et elles contredisent fortement les documents contemporains des faits.

Pour la plupart des protestants, il est entendu que la vie de l'étudiant fut sans oubli. Pour la vie du jeune moine, ils la présentent sous des couleurs effrayantes. Autour du jeune maître, c'est dans le couvent une atmosphère de sourde jalousie. On lui impose des offices bas et humiliants : balayages dans le monastère, nettoyage des cabinets, mendicité dans les rues d'Erfurt, le sac sur le dos. Mais, en comparaison de la désolation intérieure, les ennuis extérieurs ne sont rien. Sa piété était parfaite, ses mortifications effrayantes. Pourtant son âme ne connaissait pas la paix. Il ne voyait devant lui qu'un Dieu jaloux, irrité, capricieux; il ne savait comment le satisfaire. K. K., t. I, p. 55-63.

1° *Avant l'entrée en religion.* — Quelle fut la vie religieuse et morale de Luther avant son entrée dans le cloître? Vraisemblablement, celle de l'ensemble des jeunes gens et étudiants, avec quelque chose d'au-dessus de la moyenne, au point de vue religieux, moral et surtout intellectuel. Ses parents l'élevèrent en bons catholiques, avec une austérité particulière, venant de leur nature et d'une certaine gêne dans leur situation.

Quelle fut sa vie morale pendant ses années d'université? Quand il parlera des péchés de sa jeunesse, il entendra surtout les œuvres d'ascétisme catholique, par lesquelles il *s'était tué* dans le cloître. Un jour pourtant, à côté de ces œuvres, il s'échappera à placer d'autres péchés encore : « Oui, j'ai été un grand, un triste, un honteux pécheur; j'ai mené et perdu une jeunesse coupable; toutefois, il reste encore que mes péchés les plus monstrueux ont été de prétendre être un saint moine, et pendant plus de quinze ans d'avoir par tant de messes si abominablement irrité, frappé et martyrisé mon cher Maître. » W., t. XXVI, p. 508, 32 (1526). De ces fautes de jeunesse, on a cru récemment avoir découvert une attestation encore plus précise, une lettre du 23 février 1503. « Jusqu'à présent, y dit l'étudiant qui l'a écrite, la crapule et l'ivrognerie m'ont empêché de rien écrire ou lire de convenable. » *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 1916, p. 85. De cette lettre, nous n'avons qu'une copie, et cette copie ne porte pas de signature. Celui qui l'a publiée n'a pas hésité à l'attribuer à Luther, et à la lui attribuer dans une revue de teinte fortement protestante, la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1916, p. 507-509. Mais, depuis lors, on a déclaré qu'un Luther crapuleux et ivrogne » répondait mieux au Luther du

jésuite Grisar qu'à celui de l'histoire ». G. Kawerau, dans *Theol. Literaturzeitung*, 1916, p. 441; W. Köhler, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1917-1918, p. 19. La lettre serait d'un Ludwig Han, étudiant à Erfurt. Mais c'était un ami de Luther; et « qui se ressemble s'assemble ». *Historische Zeitschrift*, 1918, p. 247-282; *Christliche Welt*, 31 oct. 1918.

Un jour, dans un moment d'exaltation, Luther se dirige vers le cloître. Il est malheureux qu'il lui ait alors manqué un conseiller sage et écouté : natures mélancoliques et fougueuses, des hommes comme Luther et Lamennais ont besoin d'être consolés et dirigés; ils ne sauraient guère consoler et diriger les autres. Si, restés dans le monde, de tels hommes font des faux-pas, ces écarts ont moins de retentissement et produisent moins de ruines,

2° *Au couvent.* — Mais pendant cette vie monastique, quelle fut donc enfin vraisemblablement son existence, son genre de vie dans le couvent, et sa vie intérieure, la vie de son âme ? Des documents authentiques, un premier point ressort avec évidence : il faut laisser de côté ces énormes balayages du monastère, cette mendicité dans les rues dont on parle depuis des siècles. Le gros de ces occupations était attribué aux simples frères lais, et Luther ne fut jamais parmi eux. O. Scheel, t. II, 1917, p. 9-22.

Ses effrayantes mortifications semblent tout aussi légendaires. Les *constitutions* de sa congrégation sont connues; Staupitz les avaient revisées en 1504, et la même année il les avait fait imprimer. Or, de divers côtés, on a montré que ces constitutions n'avaient rien de particulièrement rigoureux. Serait-ce qu'avec sa nature ardente et inquiète, Luther s'en serait imposé de particulières ? Mais pendant les vingt et un mois qui ont précédé sa prêtrise, la vie très encadrée du jeune moine rendait ces exagérations particulièrement difficiles. Il avait alors notamment un « précepteur » ou maître des novices, que toute sa vie il aimera à se rappeler comme un vieillard bon et vénérable. Les années suivantes, cet encadrement continuera en partie, jusqu'à ce que, en 1515, il soit nommé vicaire d'un district. Mais, dès 1511, quelques mois après son retour de Rome, il s'était tourné âprement contre les observants. Dès lors, ce fut de moins en moins vers les mortifications corporelles qu'il porta ses préoccupations. Enfin, divers témoignages de Luther lui-même pendant sa vie monastique sont loin de ressembler aux prétendues confidences de ses dernières années. Plus tard, la peinture affreuse de ses mortifications d'autrefois partira du besoin de jeter la haine et le mépris sur l'état monastique, les mortifications en général et l'ascétisme catholique.

Peu à peu, toutefois, les souffrances apparurent, souffrances intérieures plutôt qu'extérieures. Luther souffrit de sa nature mélancolique et tourmentée. Il souffrit aussi du vice initial qui l'avait conduit au couvent : ce n'était pas l'amour de Dieu ni le goût de la vie monastique qui l'avaient poussé à se faire moine, c'était une inquiétude, une impulsion, la crainte du jugement de Dieu, l'angoisse à l'endroit de sa prédestination. La tristesse, l'abattement étaient toujours aux portes de son âme, menaçant de le submerger. Enders, t. VIII, p. 159 (1530). Dans le cloître, la pensée de sa prédestination, bien loin de le quitter, devint de plus en plus angoissante, le poursuivant sans cesse, sans le contrepoids d'un filial abandon à Dieu.

Un jour, à Erfurt, il est au chœur; on lit l'évangile du possédé, Marc., IX, 16-28. Il tombe à terre et se roule en criant : « Ce n'est pas moi, ce n'est pas moi ! » « Il beuglait comme un bœuf, » dira plus tard son adversaire Jean Cochlæus. Dans cette scène étrange, ses confrères et Cochlæus virent les signes soit d'une possession démoniaque, soit de l'épilepsie. On pourrait aussi y voir le sans-gêne du parvenu sans beaucoup d'éducation. En tous cas, ce fait et autres semblables n'avaient assurément rien de divin. « Tu es fou, lui disait son confesseur; ce n'est pas Dieu qui est en colère contre toi, c'est toi qui es en colère contre lui. » T. R., t. II, n. 122 (1531); W., t. XL *b*, p. 412, 23 (1532). Et Staupitz : « Pourquoi te torturer ainsi avec ta prédestination ? Tourne ton regard vers les plaies de Jésus-Christ et le sang qu'il a répandu pour toi. » W., t. XLIII, p. 461, 11 (vers 1541).

Ces épreuves sont loin d'être propres à Luther. Pourquoi donc les a-t-il trouvées si accablantes ? Il était orgueilleux, d'un orgueil d'autant plus dangereux que chez lui le bon sens et le jugement étaient loin d'aller de pair avec l'imagination et la sensibilité. Qu'on lise ses premiers sermons, de 1514 à 1517; on y sent un homme orgueilleux et inquiet, plus encore, un paradoxal, qui tient à parler contre l'opinion courante. W., t. Ier, p. 20, 43, 53, etc. Plus tard, il ne cessera de s'élever contre les œuvres, de dire qu'on ne devait pas s'appuyer orgueilleusement sur elles, qu'elles ne suffisaient pas à nous sanctifier. C'est fort exact. Mais contre qui luttait-il donc ainsi ? Contre sa propre tendance dans les premières années de sa vie monastique. Sa théologie n'est-elle pas faite tout entière de ses expériences propres. C'est ce qne les luthériens ne cessent de nous dire (par ex. Strohl, 1924, p. 44, 79, 96, etc.), tout en s'indignant que l'on fasse de ce principe des applications gênantes.

Au milieu de ses tristesses et de ses abattements, on ne le voit ni s'humilier devant Dieu, ni recourir à lui par une prière filiale et confiante. Au contraire, il dut se regarder comme une exception, comme un prodige, avec une mission à remplir. Ses convulsions elles-mêmes l'ancrèrent sans doute dans cette pensée; comme autrefois Mahomet, il dut les prendre pour les effets d'une influence divine. Était-il très mécontent qu'elles se produisissent en pleine chapelle?

Tant qu'il fut à Erfurt, il resta du moins un moine régulier. Mais cette régularité dura cinq ans au plus (1505-1510). Vint le voyage de Rome, puis le retour à Wittenberg. Alors, ces exercices de jour et de nuit, ces sons de cloche, toutes ces répétitions durent vite en arriver à le fatiguer, à lui être à charge. Écrits et conduite, tout, dans le Luther d'alors, nous dit qu'en effet il était loin d'attacher une grande importance aux rites et usages de son ordre. Dès la fin de 1513, nous le trouvons agressif contre les *justitiards*, contre ceux qui, à son dire, s'appuyaient sur leur propre justice, au lieu de monter vers Dieu par le cœur. Il tempête contre les observants de son ordre; c'étaient des pharisiens, des hypocrites. W., t. III, p. 60, 61, 155.

Le 1er mai 1515, le chapitre général de son ordre se tint à Gotha. Il y fit un sermon qui nous a été conservé. Contre les observants il en arrive à une violence inimaginable, qui nous paraît toucher au comique. Lorsque les mots latins lui semblent insuffisants, il y adjoint des mots et des expressions allemandes, procédé dont il aimera toujours à user. On y apprend que les observants sont « des serpents venimeux, des traîtres, des lâches, des assassins, des voleurs, des chenapans, des tyrans, des diables en chair et en os ». Puis il nous les peint tout occupés à la détraction, à découvrir partout l'ordure. « Voyez, disent-ils, comme un tel s'est tout em..... ! » Qu'on leur réponde : « Eh bien ! mange ! » W., t. II, p. 52, et mieux, t. IV, p. 675-683. D'accusations précises, ce sermon ne renferme pas l'ombre. Pourtant, il acheva de faire triompher les conventuels, et Luther avec eux : c'est dans ce chapitre qu'il fut élu vicaire, autrement dit, provincial d'un district de onze couvents.

Le 26 octobre 1516, il écrivait à Jean Lang une lettre qui éclaire et résume toute sa vie d'alors :

« J'aurais presque besoin de deux secrétaires; tout le jour durant, je ne suis guère occupé qu'à écrire des lettres; j'en viens à me demander si je ne dis pas constamment les mêmes choses. Puis, je suis prédicateur à la chapelle du couvent et lecteur au réfectoire; tous les jours on m'appelle à la paroisse pour y prêcher; je suis régent des études, vicaire du district, c'est-à-dire onze fois prieur; questeur des poissons à Leitzkau, mandataire à Torgau pour l'église paroissiale de Herzberg; lecteur sur saint Paul; je revois mes *Dictées* sur les Psaumes. *J'ai rarement le temps de réciter mes heures et de dire ma messe.* A tout cela, s'ajoutent les sollicitations de la chair, du monde et du démon. » Enders, t. I, p. 66, 67.

Pour son bréviaire, il serait exagéré de dire qu'à cette époque et les années suivantes il l'omettait toujours ! Plus tard, il fera volontiers des confidences à ce sujet. En 1531, il disait à table : « En 1520, par un coup de sa puissance, notre Seigneur Dieu m'a arraché à mes heures canoniques. J'écrivais déjà beaucoup, et je les gardais à dire pendant toute une semaine. Puis, je m'en acquittais le samedi, si bien que de tout le jour je ne pouvais ni boire ni manger. J'étais si énervé que je ne pouvais dormir; le docteur Esch dut me donner un soporifique; je m'en ressens encore dans la tête. » T. R., t. II, n. 1253. En 1542, il notait la gradation descendante de la récitation de son bréviaire; ce fut le bréviaire de quatorze jours qu'il garda à réciter d'un coup, puis celui de quatre semaines, puis celui de trois mois. Cette fois c'était trop; il négligea d'entasser la lecture de ces quatre-vingt-dix jours. Et ce fut fini. T. R., t. v, n. 5428.

Ces récits nous font descendre jusqu'en 1520. Ce sera alors aussi que Lucas Cranach gravera les traits de Luther pour la première fois, des traits émaciés et anguleux. Voir Hans Preuss, *Lutherbildnisse*, 1918, n. 3. « Voyez, a-t-on souvent répété, voyez combien ce visage porte l'empreinte des mortifications que Luther a relatées en gémissant ! » Eh bien, non ! ce n'est pas des années monastiques de 1505 à 1510 que ces traits portent l'empreinte, c'est des travaux de 1520, c'est plus encore peut-être des angoisses religieuses de cette époque, angoisses qui l'année suivante arracheront au reclus de la Wartbourg des cris si poignants. Rien ne laisse soupçonner que jusque vers 1515 Luther ait particulièrement souffert au couvent. Mais en 1515, il en arrivait à délaisser à peu près complètement les rites de son ordre, et il se séparait de la doctrine même de l'Église. En 1520, l'Église achèvera de le rejeter et, en 1521, il sera condamné par l'Empire. Or, les dernières années de sa vie, un besoin de dénigrement aidant, la période de 1515 à 1521 et même à 1524 put fort bien se présenter à lui comme de l'époque de sa vie monastique. En 1521, c'est en moine augustin qu'il comparut à Worms devant l'empereur et les États. A son ordre, il avait même été plus attaché qu'il n'osait sans doute se l'avouer à lui-même; ce ne sera que le 9 octobre 1524 qu'il en quittera définitivement l'habit. T. R., t. IV, n. 4414, 5034 ; t. v, n. 6430; K. K., t. I, p. 561, 562.

Complexion physique et morale le portant à l'inquiétude, négligence à se commander à lui-même, délaissement de la prière, orgueil, activité trop humaine et tourmentée, toutes ces dispositions fâcheuses se renforcèrent de causes intellectuelles, je veux dire d'une philosophie et d'une théologie défectueuses. Nominaliste, il fut porté à croire à un Dieu capricieux; pour contenter ce Dieu, il ne sut plus comment agir. Augustinien excessif, il prit les mouvements involontaires de la concupiscence pour des péchés; d'où il estima que toute notre activité était corrompue. Vaguement platonicien, il crut que pour faire le bien, il suffisait de le connaître, que la foi produisait infailliblement les œuvres. Nominalisme, augustinisme, vague platonisme contribuèrent à le jeter hors de son ordre et de l'Église.

II. DES THÈSES SUR LES INDULGENCES A LA CONDAMNATION PAR L'ÉGLISE ET PAR L'EMPIRE. (1517-1521). — Le 31 octobre 1517, Luther affichait 95 thèses sur les Indulgences à la porte principale de la chapelle du château de Wittenberg.

En affichant ces thèses, il était lui-même fort loin d'en saisir la portée. Bien moins encore avait-il entrevu jusqu'où ce premier acte allait l'entraîner. Mais les thèses deviennent bientôt fameuses; elles se répandent avec la rapidité de la foudre; partout à peu près ce fut l'applaudissement pour le moine hardi « qui osait dire la vérité ». L'Allemagne, puis une grande partie de l'Europe se lèvent, haletantes, pour marcher après lui; succès absolument imprévu et inespéré, succès prodigieux, qu'on ne pourrait guère comparer qu'à celui de l'Islam, dans les dix années qui suivirent la mort de Mahomet. Tout à coup, Luther devint l'apôtre d'un nouveau règne de l'Évangile. Alors, ce furent pour lui des années vertigineuses ; la faveur dont il se sentait entouré, les attaques de ses ennemis, une nature fougueuse et emportée, tout l'amena rapidement aux dernières conséquences de sa théorie sur la justification et de son acte d'indépendance à l'égard de Rome. De tempête en tempête, le tourbillon où il s'est engagé finira par le jeter, au milieu de la nuit, dans la solitude de la Wartbourg (4 mai 1521).

1. LES PREMIÈRES LUTTES (31 oct. 1517-20 oct. 1518). — Les écrits succèdent aux écrits. En 1518, c'est en allemand un sermon acerbe, sur l'*Indulgence et la Grâce*, en latin des *solutions sur la valeur des indulgences*, où il accentue ses 95 thèses, des *Astérisques*, pour répondre aux *Obélisques* de Jean Eck, une *Franchise au sujet du sermon Sur l'Indulgence et la Grâce papales*, pour répondre à une attaque de Tetzel, un sermon *Sur la valeur de l'excommunication*, une *Réponse au Dialogue de Sylvestre Priérias sur le pouvoir du pape.*

Cependant, que faisait Léon X ? De très bonne heure, quoi qu'on en ait dit, il s'occupa de l'agitation provoquée par Luther; en tout il était très informé. Dès le commencement de décembre 1517, l'archevêque de Mayence faisait parvenir à Rome des renseignements à ce sujet; le 3 février suivant, le pape chargeait de l'affaire Gabriel de la Volta, représentant du général des augustins : il fallait, lui écrivait-il, s'opposer promptement à ce qui pouvait devenir un grand incendie.

Mais dans toute cette affaire, Léon X se montre à nous gêné, complexe, et finalement inférieur à sa tâche. Il fut un prêtre digne, semble-t-il, supérieur sur ce point à ses deux prédécesseurs immédiats, Alexandre VI et Jules II. Toutefois, les recherches récentes ne l'ont pas grandi; pour l'intelligence, elles nous le montrent inférieur à Jules II, et pour ses préoccupations, animé d'un esprit peu chrétien : il aimait la politique, la chasse, la comédie, les arts et les bouffons. Médicis, il comprend plutôt le gouvernement de l'Église comme un tissu de négociations diplomatiques et de tractations commerciales. Puis, il était peu énergique; c'était un lettré délicat et sans enthousiasme. Aussi ne paraît-il pas avoir même songé à une réforme qui eût sauvé l'Église, en l'ébranlant un instant. Comme pape, Léon X n'ose donc pas, peut-être même ne peut-il pas accomplir une réforme catholique. Pourtant, il sent assez que les abus ont fait irruption dans l'Église. Sans doute, à l'endroit de ces abus, il ne peut prendre lui-même l'attitude d'un humaniste frondeur; mais cette attitude il la comprend assez chez les autres. S'il conférait seul à seul avec

Luther, si du moins ce barbare consentait à être moins violent et grossier, peut-être s'entendrait-il avec lui.

Dans toute l'affaire de Luther, nous retrouvons cet aspect complexe de Léon X. Par une bulle que du reste il n'aura pas composée lui-même, il finira par condamner sévèrement Luther. Mais, en même temps, il continuera d'entretenir les plus cordiales relations avec un précurseur de Luther, Érasme, qui avait écrit pis que Luther contre la cour de Rome.

Gabriel de la Volta transmit à Staupitz la lettre de Léon X. Mais on ne voit pas le compte qu'en tinrent Staupitz et sa congrégation.

A la fin du mois d'avril 1518 se tint à Heidelberg le chapitre général de cette congrégation. De Rome, on avait reçu l'ordre de demander à Luther une rétractation. P. Kalkoff, *Forschungen zu Luthers römischen Prozess*, 1905, p. 44, 45; *Entscheidungsjahre*, 1917, p. 37, 38. En réalité, ce fut en triomphateur qu'il y parut. Staupitz, son protecteur, fut réélu comme vicaire général; à la place de Luther comme vicaire de district on élut Jean Lang, son ami intime. Pour Luther lui-même, on le chargea le 26 avril de diriger une dispute théologique restée célèbre dans sa vie, et où il développa ses idées sur la justification, ci-après, col. 1158 ; seuls protestèrent Arnoldi d'Usingen et quelques autres pères, surtout parmi les plus âgés. Sur les indulgences on garda un silence absolu, évidemment à dessein. Ainsi dans la nouvelle théologie de Wittenberg, non plus que dans l'attitude de Luther au sujet des indulgences, la congrégation presque entière ne trouvait rien à blâmer ! Ce chapitre fut véritablement la banqueroute des augustins de Staupitz.

Mais de nouvelles plaintes étaient portées à Rome; le 7 août 1518, Luther recevait l'ordre d'y comparaître dans les soixante jours. Puis, avant l'expiration du délai, on écrivait de Rome au cardinal Cajetan, alors à la diète d'Augsbourg, de le citer devant lui pour une rétractation. Le 7 octobre, Luther arriva à Augsbourg, avec une recommandation de Frédéric de Saxe et un sauf-conduit de l'empereur Maximilien. Dans son voyage, il avait constaté que l'Allemagne était déjà pleine de son nom. A Augsbourg, écrit-il à Mélanchthon, « tous désirent voir l'Érostrate qui a allumé un si grand incendie », Enders, t. I, p. 244. Du 12 au 14 octobre a lieu la fameuse comparution d'Augsbourg. Luther a devant lui un grand théologien, un esprit ouvert, et qui ne répugne même pas aux hardiesses de pensée, un homme austère, l'une des plus belles figures catholiques de l'époque. Mais avant même la comparution, comme ses lettres le montrent, sa décision était prise. Il refuse donc de se rétracter. Le 20 octobre dans la nuit, il quitte Augsbourg en secret, retourne à Wittenberg, et lance un appel au concile général.

II. LA RÉVOLTE OUVERTE (20 oct. 1518-15 juin 1520) — Dès lors, il entre à toutes voiles dans la voie de la révolte. Dans cette lutte, une haine et un enthousiasme vont le soutenir, et contribuer puissamment à son triomphe : la haine de l'Église ou mieux la haine du pape, et l'idée d'une mission reçue de Dieu.

Pour nous soutenir, la haine est d'ordinaire plus puissante que l'amour. Ce qui, avant tout, a soutenu Luther, c'est une grande haine, la haine du pape. Désormais, il y aura quatre objets à exciter particulièrement sa colère : le pape, les ordres religieux, la messe, la théologie scolastique. De ces quatre objets, c'est sans contredit la papauté qui lui était le plus odieuse; Luther dans sa lutte contre la papauté, c'est une quintessence de Luther.

Le 11 décembre 1518, il envoie à Wenzel Link, augustin alors à Nuremberg, les actes de sa comparution devant Cajétan; il lui annonce d'autres écrits prochains, et il lui dit : « Tu y verras si je ne suis pas dans le vrai en estimant d'après saint Paul que le véritable Antéchrist règne dans la curie romaine; je crois être en mesure de prouver qu'aujourd'hui il est pire que le Turc. » Enders, t. II, p. 316. Par ce mot d'Antéchrist, voulait-il désigner spécialement Léon X, le pape régnant ? Non, mais plutôt le pouvoir pontifical lui-même, ou mieux encore l'ensemble du gouvernement de l'Église romaine. En tout cas, le mot lui a tant plu, que désormais il le répétera à satiété, et de plus en plus en l'appliquant directement à l'autorité papale elle-même.

D'ailleurs, pourquoi aurait-il besoin de l'Église et du pape ? De très bonne heure, l'idée d'une mission reçue de Dieu se fixe dans son esprit.

La genèse de cette idée est fort curieuse et assez complexe : tempérament à impulsions, jeunesse, orgueil, paroles d'admiration et d'encouragement, situation hors pair à Wittenberg et dans son ordre, race portée à l'illuminisme, décadence intellectuelle et morale dans l'Église, fermentation générale à l'époque, influence des mystiques, toutes ces causes vinrent y contribuer à la fois.

Luther se sent appelé à de grandes choses. Par Christophe Colomb, le monde latin vient de découvrir l'Amérique; par Luther, l'Allemagne elle aussi va découvrir un *nouveau monde*.

En professeur et en homme d'étude, la grande entreprise à laquelle il s'attachera, ce sera la réforme de la théologie, ou, pour parler plus exactement, la réforme de la doctrine même de l'Église. Il trouva « la théologie de Wittenberg », expression d'intention dénigrante, inventée par des adversaires, mais dont lui-même il se servait avec fierté. Cette théologie nouvelle, c'était la théologie de la corruption radicale de l'homme déchu et de la justification par la foi sans les œuvres. Il en avait trouvé les germes dans la lecture d'anciens théologiens, puis vraisemblablement dans des conversations lors de son voyage en Italie (1510-1511); sa nature avait fait le reste. Dans ses *Dictées sur le Psautier* (1513-1515), et surtout dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (1515-1516), il avait exposé la nouvelle doctrine. Des thèses retentissantes, en 1516 et 1517 à Wittenberg, en 1518 à Heidelberg, l'avaient hautement affirmée et fait connaître au dehors. Contre cette doctrine s'élèvent tout d'abord des réclamations de théologiens. Mais puisque Luther s'attaquait à la doctrine même de l'Église, à notre responsabilité, condition des sanctions de Dieu à notre égard, il était impossible que les protestations demeurassent dans l'ordre privé. Aussi, dans la bulle *Exsurge*, du 15 juin 1520, qui le condamna définitivement, plus de la moitié des propositions ont trait à la théorie de la justification.

L'Église va donc condamner Luther. Ce lui sera une nouvelle preuve de sa mission. Il a lu les mystiques; il s'est enivré de Tauler, de la *Théologie germanique*. Ces mystiques lui ont parlé avec onction de la théologie de la croix, c'est-à-dire des épreuves que Dieu envoie à ceux qu'il veut purifier : tribulations du dedans et du dehors, nuit de l'âme, enfer mystique. Si Dieu lui envoie les mêmes épreuves, c'est qu'il veut le rendre digne de la mission qu'il lui a confiée. Au milieu de 1518, dans ses *Solutions sur la valeur des indulgences*, il parle « de la crainte et de l'effroi, vrais supplices du purgatoire et de l'enfer ». « Qu'ils sont nombreux, ajoute-t-il, ceux qui aujourd'hui encore sont abreuvés de ces souffrances ! Jean Tauler, dans ses sermons allemands, qu'enseigne-t-il autre chose que le support de ces peines ?... Moi-même je connais un homme qui affirmait les avoir souvent éprouvées; elles étaient de courte durée, mais si intenses et si infernales que la langue ni la plume ne les saurait exprimer. » W., t. I, p. 555-557. « Je connais un homme » : de l'avis commun, notamment parmi les

protestants, cet homme, c'est Luther; il empruntait ainsi l'expression de saint Paul parlant de son ravissement au troisième ciel. Comme Paul, il avait été terrassé; comme Paul, aujourd'hui il était assailli « par les combats du dehors, les craintes du dedans ». Mais de Paul il savait aussi que « tous ceux qui veulent vivre avec piété dans le Christ Jésus auront à souffrir persécution ». Aussi, en 1520, il écrira à la fin de son manifeste *A la noblesse allemande* : « Je sais que si ma cause est juste, elle doit être condamnée sur la terre, et justifiée seulement au ciel par le Christ.... Aussi, ma plus grande inquiétude et ma principale crainte, ce serait qu'elle pût rester sans condamnation. J'y verrais un signe certain qu'elle ne plairait pas à Dieu. Papes, évêques, curés, moines, théologiens, que tous s'avancent donc à l'envi contre elle; ce sont des gens tout désignés pour persécuter la vérité, suivant leur antique habitude. » W., t. VI, p. 469,6.

Ce n'est qu'en se rappelant la hantise d'un appel divin, d'une mission à remplir, que l'on peut comprendre Luther, dans les années décisives qui vont de 1518 à 1522.

La plupart des causes de la Réforme sont lointaines et profondes. Il y eut le nominalisme dissolvant, très répandu au XVe siècle, il y eut l'orgueil rêveur de l'Allemand, tendant au panthéisme, il y eut la corruption du Moyen Age expirant et de la Renaissance païenne, qui amena la théorie d'une justification par la foi sans les œuvres; il y eut la puissance du clergé avec sa décadence morale, qui amena la révolte contre l'Église; il y eut la haine de l'Allemagne contre l'Italie et le monde latin; puis, cause prochaine et immédiate, il y eut la prédication d'indulgences à gagner au moyen d'aumônes et d'aumônes qui devaient être portées au dehors. Mais, pour allumer tous ces brandons et produire l'incendie, il y eut Luther. Il y eut le respect du Germain pour le professeur, opposé au mépris pratique du Latin catholique pour tout ce qui est préoccupation intellectuelle et désintéressée. Il y eut enfin la physionomie même de Luther : il y eut Luther tribun et écrivain populaire; Luther, l'homme de l'Allemagne; Luther, se donnant comme l'envoyé de Dieu, et, quelques années durant, parvenant sans doute à se le faire croire à lui-même. J. Paquier, *Les causes de la Réforme protestante*, dans *Lumen*, février-août 1921.

Retourné à Wittenberg (31 octobre 1518), Luther est pris dans le tourbillon d'une vie de plus en plus fiévreuse. Le 20 février 1519, il écrivait à Staupitz : Dieu m'entraîne, me pousse, plutôt qu'il ne me conduit. Je ne suis pas maître de moi; je veux le calme, et le tumulte m'entraîne. » Enders, t. I, p. 430.

Le mois de décembre 1518 et le mois de janvier 1519 furent occupés en partie par des négociations avec Charles de Miltitz, gentilhomme d'une ancienne maison de Saxe et camérier du pape. Miltitz vint trouver Luther avec des airs mystérieux, laissant croire à une haute mission de Léon X. En réalité, c'était un homme à courtes vues, que Luther berna par de vagues et pompeuses déclarations sur l'autorité du pape. Jusqu'à la fin de 1520, Miltitz reparaîtra çà et là dans la vie de Luther, et ses tentatives seront de moins en moins heureuses.

A la fin de juin 1519, Luther part pour Leipzig avec Carlstadt; ils allaient y soutenir contre Jean Eck une dispute théologique sur la liberté humaine et sur l'Église; ce fut Luther qui parla de l'Église. De l'avis général, Eck s'y distingua par sa science et sa précision, à quoi Luther ne sut opposer que des tendances, avec des mots retentissants. L'année précédente, il en avait appelé à un concile général; le 5 juillet, il déclarait que les conciles pouvaient errer dans la foi, qu'en effet plusieurs l'avaient fait, par exemple celui de Constance dans son action contre Jean Huss. « Que la peste l'emporte ! » s'écriait le duc Georges de Saxe, ardent catholique. Et Luther retourna à Wittenberg, fort mécontent d'une lutte où « l'on avait si mal discuté ». Enders, t. II, p. 85.

Alors vint la grande année, l'année 1520. Luther y fournit un labeur littéraire extraordinaire. Quatre écrits s'y font particulièrement remarquer : *De la papauté romaine*, en mai; et les trois que l'on a appelés les grands écrits réformateurs : *A la noblesse chrétienne de la nation allemande*, en août ; *De la captivité de Babylone*, en octobre; *De la liberté du chrétien*, en novembre. Mépris de l'Église, haine du pape, redressement de l'Allemagne en face de l'Italie, mission à remplir, voilà ce qui souffle au travers de toutes les pages de ces écrits. Ils portèrent Luther au sommet de la popularité. L'âme allemande fut saisie par ce mélange étrange de cris de haine et d'effusions de piété, d'une piété intime et facile, jetant par-dessus bord tant de prescriptions de la veille. L'une des grandes causes de cet enthousiasme, c'était l'ignorance où l'on était de la personne de Luther. Ces lettres, ces écrits d'avant 1517, que nous connaissons aujourd'hui, tout cela était manuscrit et devait le demeurer longtemps encore. Luther se leva comme un météore. De sa personne, de son passé, de ses tendances, on ignorait à peu près tout. En sorte que lui et son entreprise, chacun pouvait se les modeler et les voir d'après ses propres aspirations.

III. LES CONDAMNATIONS. — 1° *La bulle* EXSURGE. — Cependant, les vrais théologiens méditaient; ils s'effrayaient. Rome les consultait. Le 20 octobre 1518, Luther était parti précipitamment d'Augsbourg. Cajétan retournait à Rome. Après la dispute de Leipzig, Jean Eck s'y rendait lui aussi. Les universités de Paris et de Cologne, et surtout celle de Louvain étudiaient les doctrines du réformateur et en montraient le danger. A Rome, on instruisit le procès de Luther. Les pièces en semblent perdues. Toutefois, ces dernières années, on est parvenu à en reconstituer les phases.

Trop longtemps, le procès traîna en longueur. Léon X était préoccupé de l'élection à l'Empire, élection qui finit par tomber sur Charles-Quint. Puis les princes ecclésiastiques allemands se dérobaient. Enfin, le 9 janvier 1520, se tint un premier consistoire au sujet de Luther. Dès lors, le procès fut assez activement conduit. Le 1er juin, la condamnation fut décidée; le 15 parut la bulle *Exsurge*; quarante et une propositions de Luther y étaient condamnées; plus de la moitié avaient trait à la théorie de la justification par la foi sans les œuvres, les autres à l'autorité de l'Église. Texte des propositions dans Denzinger-B., n. 741 sq.

A la fin de septembre, Luther acquit la connaissance précise de cette bulle. Il commença par essayer de gagner du temps. C'est en ce sens qu'il écrivit à Léon X son pamphlet : *Sur les nouvelles bulles et mensonges de Jean Eck*. Au commencement de novembre, dans un nouveau pamphlet *Contre l'exécrable bulle de l'Antéchrist*, il devient plus agressif. Enfin, il se décide à couper les ponts. Le 10 décembre, devant la porte de l'Elster, il brûle la bulle en public. Tandis qu'elle brûlait, il dit solennellement : « Puisque tu as troublé le saint du Seigneur, que le feu éternel te trouble à jamais », ou peut-être plutôt : « Puisque tu as troublé la vérité de Dieu, que le Seigneur te trouble dans ce feu. » H. Bœhmer, *Luther und der 10 December 1520*, 1921, p. 16. Les écrivains protestants trouvent évident que par ce « saint du Seigneur » ou « cette vérité de Dieu », c'est Jésus-Christ ou sa doctrine qu'il a voulu désigner; c'est une calomnie des « Romains » d'avoir supposé que c'était de lui qu'il voulait parler.

K. K., t. I, p. 375. En vérité, les deux solutions ne sont-elles pas à peu près identiques ? Si c'est Jésus-Christ que la bulle a troublé, c'est du moins parce qu'elle attaquait Luther, l'envoyé de Jésus-Christ, le porte-parole de « la vérité de Dieu ».

2° *La diète de Worms* (27 janvier-26 mai 1521). — Luther était condamné à Rome. En d'autres temps, cette condamnation eût peut-être été aussitôt enregistrée par l'Empire. Aujourd'hui, on ne pouvait songer à cette docilité. Haletante, enthousiaste, l'Allemagne marchait à la suite de Luther. Les tendances, les mécontentements de naguère s'y étaient changés en un courant formidable contre les croyances et plus encore contre l'autorité et le gouvernement de l'Église romaine. On ne se lassait pas de répéter que la Curie donnait tout à prix d'argent, qu'elle se vendait au plus offrant, qu'elle violait les concordats, asservissait l'Allemagne, la pressurait et la méprisait tout à la fois. Sur ce point, ennemis comme amis des nouveautés, un Georges de Saxe aussi bien que son parent l'électeur Frédéric avaient une égale violence de langage : « Les neuf dixièmes de l'Allemagne crient : « Vive Luther! » écrivait le nonce Aléandre, et tout en ne suivant pas Luther, le reste fait chorus, pour crier : « Mort à Rome ! » Th. Brieger, *Aleander und Luther 1521*, 1884, p. 48; J. Paquier, *Jérôme Aléandre*, 1900, p. 184. Partout, c'était une recrudescence de la haine séculaire de l'Allemagne contre le sacerdoce. Sans doute, plusieurs savaient s'élever à des idées plus hautes; ils comprenaient que l'unité de l'Église est la condition même de son existence, et ils restaient catholiques quoique antiromains. Mais chez le plus grand nombre, la passion entraînait aux extrêmes; pour eux Luther était le héros populaire, le champion de l'Allemagne contre la tyrannie italienne.

Le 23 octobre 1520, Charles avait été couronné à Aix-la-Chapelle; le 27 janvier suivant, après d'assez longs retards, une diète s'ouvrait à Worms. C'est l'une des plus célèbres de l'Allemagne; la première d'un grand règne, elle devait en outre entendre Luther et le condamner. La diète de Worms a été le point de départ officiel du protestantisme.

Les délibérations furent très longues et difficiles. Le 13 février 1521, le nonce Aléandre parla devant la diète. Le jugement sur Luther était rendu, dit-il; le pape l'avait déclaré hérétique obstiné. Dès lors, c'était le devoir de l'Empire d'agir contre lui. Sous le couvert de l'Évangile, les hérétiques de Bohême avaient porté partout le désordre et l'oppression; si l'on n'y mettait ordre, Luther aurait bientôt fait de tout bouleverser en Allemagne.

Finalement, il fut décidé que « l'on ne condamnerait pas un Allemand sans l'entendre ». Toutefois, ce n'était pas un nouveau procès que l'on allait instruire; si l'on mandait Luther à Worms, c'était simplement pour savoir de lui s'il était bien l'auteur des ouvrages qui circulaient sous son nom, et pour obtenir de lui une rétractation. Le 6 mars, Charles-Quint signa un sauf-conduit : Luther pourrait venir à Worms et s'en retourner à Wittenberg; il ne serait pas inquiété.

Le 2 avril, Luther quitte Wittenberg. Son voyage fut un long triomphe. Le 16 avril au soir, il arrivait à Worms; il y était reçu par de nombreux amis et admirateurs. Le lendemain, il était introduit devant la diète. Jean d'Ecken, l'official de l'archevêque de Trèves, lui posait deux questions : « Reconnaissait-il pour siens les ouvrages publiés sous son nom ? — Consentait-il à les rétracter, ou voulait-il persévérer dans les doctrines, qu'ils contenaient ? » Par émotion ou par habileté, Luther répondit d'une voix basse et à peine intelligible; il reconnaissait la paternité de ses œuvres, mais pour les doctrines mises en cause, il demandait un délai d'un jour pour préparer sa réponse.

Le lendemain, 18 avril, encouragé par des amis, il retrouva toute son assurance. Aux questions de l'official, il répondit par un discours habile où il se posait en champion de l'Allemagne opprimée par Rome : « Il avait écrit que, par leurs doctrines et leurs exemples, la papauté et les papistes avaient amené sur le monde chrétien un débordement de maux corporels et spirituels. S'il rétractait ces accusations, il ne ferait que donner une nouvelle force à la tyrannie : on aurait grand soin de crier partout que c'était sur l'ordre de l'empereur et de tout l'Empire romain qu'il avait fait cette rétractation. Dans ses œuvres, il pouvait y avoir des passages répréhensibles : il était homme et sujet à l'erreur. Il serait donc heureux qu'on voulût bien le convaincre par les Écritures de l'un et de l'autre Testament. »

La veille, Jean d'Ecken l'avait supplié d'avoir en vue l'unité de l'Église, la paix et la tranquillité de la chrétienté. Après le discours de Luther, il développa plus longuement encore ces considérations. Mais à ces exhortations, Luther donnait cette réponse finale, fondement de l'individualisme protestant : « Pour me convaincre, papes ni conciles ne sauraient suffire. Je ne veux l'être que par le témoignage de l'Écriture ou d'évidentes démonstrations. Jusque-là, je ne puis ni ne veux rien rétracter; car il n'est ni sûr ni loyal d'agir contre sa conscience. Que Dieu me soit en aide. Amen. »

Aux questions posées, Luther avait fort clairement répondu; il n'avait donc qu'à repartir. Toutefois, troublés par la crainte d'une révolution, ou même d'une incursion armée dans la ville de Worms, les États obtinrent de Charles que Luther pût rester encore quelques jours, et que l'on essayât de le convaincre. Le 24 et le 25 avril, on tentait ce suprême moyen de conciliation. Mais Luther ne voulut rien écouter. Le 26, il partait de Worms entre 9 et 10 heures du matin. Fidèle à sa parole, l'empereur lui donnait vingt et un jours pour son retour; dans les endroits où il passerait, il devait s'abstenir de prêcher.

L'attitude de Luther à Worms a-t-elle été celle d'un héros, d'un chevalier sans peur, méprisant un danger fort réel et fort clairement perçu ? Des admirateurs l'ont prétendu; il ne semble pas que l'histoire impartiale puisse donner cette réponse. A Worms, la situation de Luther n'était pas critique, et il était loin de l'ignorer : « Qu'est-ce que Luther pourrait redouter ? disait Bernard Adelmann; au ciel et sur la terre, il a chez qui se réfugier. » F. X. Thurnhofer, *Bernhard Adelmann von Adelmannsfelden*, 1900, p. 58. En 1524, Thomas Münzer lui dira : « Si à Worms tu as pu tenir tête à l'Empire, c'est à la noblesse allemande que tu le dois. Tu lui avais graissé le museau et mis du miel sous le nez. Elle se disait qu'avec tes prédications tu allais recommencer les histoires de Bohême, lui donner couvents et biens d'églises. Si à Worms, tu avais fléchi, elle t'aurait écharpé, c'est ce que chacun sait. » Janssen-Pastor, t. II, 1915, p. 211. Douze ans après, Luther disait lui-même à table : « Ils avaient plus à craindre de moi que moi d'eux. » T. R., t. III, n. 3357 *b*., p 285, 28.

Luther parti, sa condamnation était inévitable. Mais auparavant les États tinrent à renouveler et à préciser la liste des *griefs* de l'Allemagne contre Rome. De là les fameux *Centum Gravamina*, qui, l'année suivante, à la diète de Nuremberg, devaient être présentés officiellement au nonce Chieregato. Ici, les meilleurs catholiques, un Georges de Saxe, par exemple, rivalisaient de zèle avec les partisans de Luther.

En même temps, les États reconnaissaient de nouveau à l'empereur tout pouvoir pour procéder contre l'hérésiarque. On mit donc la dernière main à l'édit qui le condamnait. Dans sa forme définitive, cet édit

est du 8 mai; mais des tiraillements en firent encore retarder la publication; puis, les vingt et un jours accordés à Luther pour son retour n'étaient pas encore écoulés. Enfin, le 26 mai, il fut rendu public. Le ton en était très ferme et la teneur très explicite : les écrits de Luther devaient être brûlés, et lui-même était condamné à mort.

Mais peu après, Charles-Quint partait pour l'Espagne; ce n'est qu'en 1530 qu'il devait reparaître en Allemagne, pour la diète d'Augsbourg. Pour les revendications catholiques, le fameux édit de Worms pourra bien être un point de départ; pratiquement, il ne produira aucun effet.

3° *Arrivée à la Wartbourg* (4 mai 1521). — Pendant ces dernières discussions, Luther retournait vers la Saxe. Malgré les termes exprès de son sauf-conduit, il prêchait à Hersfeld, à Eisenach et à Mœhra. Dès avant Hersfeld, à moitié route, pour faciliter le coup de main que ses amis avaient prémédité avec Frédéric, il avait renvoyé le héraut Sturm. Tous ces faits rendaient le sauf-conduit caduc. Après Eisenach, il ne garda qu'Amsdorf et le confrère augustin que la règle de l'ordre lui imposait comme compagnon. Alors, le 4 mai à la nuit tombante, au milieu de la forêt, cinq hommes armés attaquent la voiture. Amsdorf crie pour donner le change. L'augustin et le cocher prennent la fuite. Les hommes d'armes entraînent Luther dans la forêt, le forçant d'abord à courir auprès de leurs chevaux. Enfin, à 11 heures du soir, après d'habiles détours, ils arrivent au château de la Wartbourg, et ils y déposent leur prisonnier. Sous le nom de chevalier Georges, il devait y rester jusqu'au mois de mars suivant.

Cependant, à Worms et dans le reste de l'Allemagne, ses amis répandaient le bruit que les catholiques l'avaient mis à mort. Frédéric jurait que de toute cette affaire il ne savait pas le premier mot. Dès lors, comment même songer à lui demander contre son protégé l'exécution de l'édit de Worms! A la porte de la nouvelle Pathmos, le mensonge et la détraction montaient une garde pieuse et savante !

III. De la diète de Worms a la diète d'Augsbourg (1521-1530). — Dans cette période, on verra d'abord la suite des faits; puis, j'essaierai de fixer la physionomie du Réformateur.

I. Les faits. — 1° *La Wartbourg* (4 mai 1521-1er mars 1522) — La solitudede la Wartbourg protégea Luther contre les rigueurs de l'édit de Worms. Pour le corps, ce fut le repos, après l'activité vertigineuse de la dernière année. Mais dans son âme, ce furent des luttes angoissantes. Dans le calme de cette réclusion, il mesura avec effroi le chemin qu'il avait parcouru. Lorsque, la nuit, dans le silence de la forêt, il entendait les cris des oiseaux de proie, il les comparait aux voix qui grondaient dans les profondeurs de son âme.Et ces voix, c'était surtout de l'autorité de l'Église qu'elles venaient lui parler. Dans la lettre-préface à son traité *De l'abrogation de la messe privée*, écrite à la Wartbourg même, il dit aux augustins de Wittenberg : « Que de fois mon cœur a frémi; que de fois il m'a objecté leur grande raison, toujours la même : « Tu es « donc le seul à voir la vérité ! Depuis tant de siècles « on l'a donc toujours ignorée ! Et si c'était toi qui te « trompais ? Alors, que d'âmes entraînées dans l'erreur « et la damnation éternelle ! » W., t. viii, p. 412, 1 (1er nov. 1521); de même Enders, t. iii, p. 163, 189, 230 (26 mai, 13 juillet, 9 sept. 1521). En 1532, il dira à table : « Que de spectres j'ai vus dans ma vie ! Mais, quand j'étais dans ma solitude, il y a déjà plus de dix ans, Dieu m'a envoyé ses anges pour me réconforter... Personne n'a assez de force pour résister même à un seul diable. J'ai connu par expérience ce vers d'un psaume : « Chaque nuit ma couche est baignée de mes larmes; mon lit est arrosé de mes « pleurs. » Dans mes tentations, je me suis souvent étonné d'avoir encore en moi une parcelle de mon cœur. » T. R., t. ii, n. 1347, p. 62,11; 63,38 (1532).

Ces spectres horribles, c'étaient des apparitions du diable. Luttes contre le diable, chapelets d'injures contre le pape et les papistes, voilà désormais chez Luther les signes infaillibles des orages intérieurs.

Son effroi à l'endroit du diable et des sorciers lui venait d'un double héritage : de la doctrine catholique et plus encore des préoccupations de l'époque.

La doctrine catholique nous dit qu'il y a des esprits mauvais. Ils agissent sur l'homme par des tentations, quelquefois par des possessions. A ces deux modes d'influence, faut-il en ajouter un troisième : la magie et la sorcellerie? Ici, Saint-Thomas est très réservé, *Quodlibeta* xi, a. 10, ad 2um, etc.; O. Manser, O. P., dans *Divus Thomas*, 1922, p. 17,49. Hurter ne croit pas à un art permanent et infaillible de la magie. *Theologia*, 10e éd., 1900, t. ii, n. 436. Pour ce qui est de la pratique, moins l'esprit du christianisme a pénétré un pays, plus y est grande la préoccupation du diable et des sorciers.

Jusqu'au milieu du xive siècle, l'Église semble s'être peu préoccupée de la sorcellerie. Alors commence une décadence religieuse qui ne sera enrayée que dans la seconde moitié du xvie siècle. Pour la croyance aux sorciers, aux fées, aux apparitions, en un mot à tout un surnaturel de fantaisie, l'Allemagne a toujours été au premier rang. Au xve siècle, là plus encore qu'ailleurs, les pratiques de sorcellerie s'étaient fort malencontreusement développées. Contre ces pratiques, Innocent VIII lança la bulle *Summis desiderantes* (5 déc. 1484). Il l'avait écrite à l'instigation de deux dominicains, inquisiteurs en Allemagne, Henri Institoris et Jacques Sprenger. C'est alors qu'ils firent paraître leur livre devenu si fameux, le *Malleus Maleficarum* ou *Maillet des Sorcières* (Cologne, 1486).

Cet héritage pesa lourdement sur Luther. Lui dont l'œuvre n'a guère été qu'une longue réaction, il a gardé trois des tendances les plus malheureuses de l'époque : tendance au dissolvant nominaliste, tendance aux grossièretés et aux obscénités, tendance à voir le diable partout. La tendance nominaliste répondait à son orgueil intellectuel et à son impatience d'une règle; l'abus des grossièretés, à son amour du laisser-aller; la hantise du diable, aux impulsions profondes, impulsions surtout physiques, qui le dominaient et l'entraînaient, impulsions qui l'avaient amené à la négation de la liberté et au rejet de l'Église.

A la Wartbourg se déroule sous ses yeux l'immense forêt, épais massifs de pins, de hêtres et de chênes, s'étendant là-bas, plus loin, plus loin encore, avec des profondeurs songeuses. Dans ces arbres, le jour, c'est le chant joyeux des oiseaux, la nuit, l'appel douloureux du hibou, puis de grands silences, courant sur la cime des arbres. Et jour et nuit, au-dessus de sa tête, c'est le vol des grands corsaires de l'air. Luther vient de s'exonérer « de la Captivité de Babylone »; il vient de conquérir « la liberté chrétienne », et dans le haut château il est à l'abri du pape et de l'empereur. Tout son être est en ébullition. Quels sentiments vont déborder de son cœur ? Va-t-il commenter la parole du Psalmiste : « Les cieux racontent la gloire de Dieu »? Comme François d'Assise, est-ce un *hymne au soleil* qu'il va faire entendre, un hymne au Dieu libérateur ? Pensera-t-il à la parole profonde qu'aimaient tant à commenter ses mystiques préférés : « Mon silence, ô mon Dieu, sera ta louange » ? Non; dans le mystère de la forêt ce n'est pas Dieu qu'il trouve; ce rapprochement, que je sache, ne se rencontre pas une seule fois sous sa plume. Ce qu'il y trouve, c'est un autre

Dieu, c'est la puissance du diable et ses méfaits. Ce qui pour lui sortira de ces profondeurs, ce ne sera pas un hymne d'adoration, de reconnaissance et d'amour s'élevant vers le Très-Haut, ce sera un cri d'horreur et de désespérance à la vue de l'empire de Satan sur la nature et sur l'homme. Dix ans après, il dira même qu'alors le diable y était devenu son professeur de théologie, qu'il l'avait convaincu de l'abomination de la messe.

On connaît l'histoire de la tache d'encre sur le mur de sa chambre. Une nuit, il travaillait à la traduction de la Bible. Longtemps, une difficulté l'avait arrêté. Enfin, le passage est traduit; il prend son sablier pour sécher la page. Au lieu de sable, c'est de l'encre qui vient. En même temps, il entend un rire sardonique; là, tout contre le mur, le diable se montre, grimaçant, ricanant, horrible à voir. Furieux, Luther prend son encrier, et le lance à la tête de Satan... Sur le mur, la tache est demeurée, une tache étrange, miraculeuse, que rien n'a jamais pu enlever. J. S. Semler, *Selbstbiographie*, t. I, 1781, p. 142. Ce n'est là qu'une légende, assez tardive, et à laquelle aujourd'hui personne ne croit plus. Quand je suis allé à la Wartbourg (9 juin 1913, 10 juillet 1921), le gardien lui-même s'est borné à dire discrètement : « Ici, la tache d'encre. » L'origine de cette légende est sans doute assez vulgaire; on a attribué à de l'encre une tache de la paroi. Mais comme beaucoup de légendes et de mots historiques, elle possède une quintessence de vérité; elle est un résumé pittoresque de l'histoire.

L'histoire, en effet, nous parle des luttes tragiques qu'à la Wartbourg Luther eut à soutenir contre le diable. Un jour, il trouve un grand chien noir couché sur son lit. Il n'y en avait pas de pareil au château. Il va droit à lui, le saisit et le jette par la fenêtre. L'animal, on le voit, était assez doux et inoffensif ! « Il n'est jamais revenu, ajoutait Luther, et personne ne l'a jamais revu. » M. Ratzeberger, *Handschriftliche Geschichte über Luther*, éd. Neudecker, 1850, p. 54; K. K., t. I, p. 440.

En 1546, à Eisleben, il disait à ses amis : « En 1521, quand j'étais dans ma Pathmos, je vivais isolé du monde, dans une petite chambre. Personne ne pouvait venir me voir, excepté deux pages qui, deux fois par jour, m'apportaient à boire et à manger. Ils m'avaient acheté un sac de noisettes; je les avais renfermées dans un bahut, et j'en mangeais de temps en temps. Mais un soir que je venais d'éteindre ma lumière et de me coucher, voilà mes noisettes d'entrer en danse; on me les secouait, me les jetait contre les soliveaux, avec un train d'enfer autour de mon lit. Je n'ai pas fait une question, pas dit un mot. Comme je commençais à m'endormir, voilà tout à coup un tintamarre dans l'escalier, comme si on y faisait dégringoler des files de tonneaux. Je savais pourtant assez que tout était fermé avec des chaînes et des verrous, et que personne ne pouvait monter. Cependant les tonneaux continuaient à rouler. Je me suis levé, et je suis allé sur l'escalier pour voir ce qui se passait. Tout était fermé. Alors je dis : « C'est toi ! Eh bien, vas-y donc. » Et je me suis recommandé au Seigneur Jésus. » T. R., t. VI, n. 6816.

Désormais, la pensée du diable hantera Luther toute sa vie; pour lui et pour les siens, il sera constamment en proie à la frayeur en songeant à la puissance et à la malice de l'esprit mauvais.

2° *Retour à Wittenberg* (6 mars 1522). — Cependant, il apprit qu'à Wittenberg s'amoncelaient de formidables orages. Carlstadt y parlait contre la confession et la messe privée. C'était à peu près des principes mêmes de Luther qu'il partait; mais il allait plus vite que lui, du moins en actes : comme la plupart des grands parleurs, Luther avait plutôt des énergies verbales. Point plus dangereux encore : Carlstadt courait risque de supplanter le Réformateur. En même temps, un prêtre révolutionnaire, Thomas Münzer, agitait la ville de Zwickau. En maint endroit, les têtes s'échauffaient; Luther allait perdre la direction du mouvement. Le 1er mars 1522, il quitte la Wartbourg; cinq jours après il arrive à Wittenberg. « Le 5 mars, il écrit à Frédéric une lettre où il apparaît comme l'indomptable soldat de Dieu; le 7 et le 12, deux autres, où il se donne presque comme le mandataire de l'Empire! » Barge, t. I, p. 438. Toute sa vie, il donnera ainsi le spectacle déconcertant d'un sens étonnamment pratique s'alliant à des allures mystiques, en apparence toutes dégagées des préoccupations d'ici-bas.

En descendant de la Wartbourg, Luther alla loger dans son couvent. Déjà, il était presque vide. Bientôt, les derniers augustins vont le quitter, et Frédéric donnera à Luther le couvent confisqué. A la voix du Réformateur, les confrères de la veille ont fait la révolution et ont jeté le froc aux orties; maintenant, ils iront où ils pourront, se marieront, et pour la plupart vivront misérablement. Pour le Réformateur lui-même, pour le chef d'orchestre, il en sera autrement. Il restera dans le couvent; il s'y mariera; pour loger femme et enfants, la spacieuse demeure n'en sera que mieux désignée.

Luther donc n'avait pas tort d'exalter la puissance du verbe; pour lui-même, sa parole n'avait pas eu des effets uniquement malheureux.

Il trouva Wittenberg en pleine effervescence. Comment va-t-il ramener le mouvement dans sa main? Par un coup d'audace. Il est arrivé le 6 mars; le dimanche suivant (8 mars), il monte en chaire. Il y proclame son infaillibilité. A ceux qu'il veut abattre, il dit hardiment : « Vous prétendez être des esprits éclairés de Dieu. C'est moi qui le premier ai ressenti l'influence de l'Esprit. » Et à ses auditeurs : « Chers amis, suivez-moi. Je suis le premier à qui Dieu a dit de vous prêcher sa parole; c'est elle que je vous transmets en ce moment... Toutefois, je ne voudrais pas vous imposer de loi, ni insister pour obtenir une ordonnance; qui voudra me suivre me suivra, qui ne le voudra pas restera à l'écart ». W., t. X *c*, p. 8, l. 19-22 ; p.16, l. 24. Belles paroles! Laissons passer trois ans; aux applaudissements de Luther, Carlstadt et Münzer seront chassés de la terre de Saxe.

3° *Le mariage* (13 juin 1525). — Le 26 octobre 1516, Luther, avons-nous vu, parlait de sollicitations de la chair. Depuis lors, à l'endroit de ce que les auteurs spirituels appellent la délicate vertu de pureté, quels avaient été ses troubles et son attitude ? A certaines confidences de ces années-là, les assauts d'alors semblent bien avoir été formidables. Enders, t. I, p. 431, t. III, p. 189; W., t. IX, p. 215,4; D. P., t. I, p. 163-184. Vers le même temps, sur les abominations secrètes de la vie des cloîtres, sur les pollutions de ceux qui se sont condamnés à la chasteté, il a des affirmations tellement universelles que, pour sa propre réputation, elles en deviennent inquiétantes. Le devoir de tous les *votards*, concluait-il, c'était de sortir de ces abominations par le mariage. Une fois de plus, rappelons-nous ce que nous disent à l'envi tous les écrivains protestants : la théologie de Luther est le fruit de ses expériences personnelles.

Le mardi de Pâques 1523 arrivaient à Wittenberg douze religieuses « délivrées ». Dans la nuit du samedi saint à Pâques (4-5 avril), avec l'aide de Léonard Koppe, ami de Luther, elles s'étaient enfuies de leur couvent de Nimbschen, près de Grimma, dans les États du duc de Saxe. Bientôt trois de ces religieuses purent retourner dans leur famille. Les neuf autres restaient sans ressources. Luther pourvut à leur entretien. A l'origine, il les logea dans son couvent, et bientôt dans des familles de la petite ville. Parmi elles était Catherine de Bora.

Trait admirable de générosité, disent ses admirateurs. Assurément; mais l'histoire et les œuvres littéraires sont pleines de ces aventures où du milieu de la compassion ne tarde pas à surgir un sentiment plus troublant, plus violent et plus doux. A ce sentiment, Luther était-il inaccessible ? Dans une langue massive, ces années-là même, ici au chanoine Reissenbuch, là à l'archevêque Albert de Mayence, il écrivait : « De par Dieu lui-même, l'homme est destiné, nécessité, contraint à l'état du mariage... Tous, nous sommes créés pour cet état; notre corps le fait assez voir... Il est terrible d'arriver à l'heure de la mort sans avoir eu de femme. Si au moins on avait eu sérieusement l'intention de se marier ! Que répondre à Dieu quand il nous dira : « J'avais fait de toi un homme; « il ne fallait pas rester seul mais prendre une femme. « Où est ta femme ? » W., t. XVIII, p. 275, 17 (27 mars 1525); Erl., t. LIII, p. 311 (2 juin 1525). Lui aussi, arrivé à quarante ans, n'a-t-il pas senti les suggestions du « démon de midi » ?

Frédéric de Saxe montrait de la répulsion pour le mariage des prêtres, notamment avec des religieuses. Mais, le 5 mai 1525, il mourait. Le 13 juin suivant, par un coup « subit et merveilleux » de la main de Dieu, Luther se mariait avec Catherine Bora. Enders, t. V, p. 201 (20 juin 1525). Une fois de plus, nous pouvons admirer la merveilleuse harmonie entre les coups subits de la Providence et la préoccupation de Luther de ne pas déplaire à son prince! Depuis plus de deux ans, Catherine vivait dans l'ambiance de Luther. C'est tout d'un coup, aussitôt après la mort de l'électeur, que Dieu leur manifeste impérieusement à tous deux sa volonté de les unir !

Le 14 juin, lendemain du mariage, Justus Jonas écrivait à Spalatin : « Luther a pris Catherine Bora pour femme. Hier j'ai assisté à la cérémonie et j'ai vu le marié sur le lit nuptial. Je pleurais malgré moi; je ressentais je ne sais quelle impression violente. » G. Kawerau, *Der Briefwechsel des Justus Jonas*, t. I, 1884, p. 94. Le 16, Mélanchthon écrivait à Camérarius sa fameuse lettre désanchantée, « jérémiade de petite ville », suivant l'expression d'Hausrath. A. Hausrath, *Luthers Leben*, 1905, t. II, p. 170; il y déplorait le manque de tenue du Réformateur, le feu de la passion que les religieuses avaient allumé en lui. P. A. Kirsch, *Melanchthon's Brief an Camerarius*, Mayence, 1900. Quelques jours après, sur un ton encore plus accentué, Bugenhagen écrivait que « pour faire taire les mauvaises langues, Luther avait dû se marier à l'improviste ». O. Vogt, *J. Bugenhagens Briefwechsel*, 1888, p. 32. C'est ce que le 16 juin Luther lui-même avait écrit à Spalatin : « J'ai fermé la bouche à ceux qui me diffamaient au sujet de Catherine Bora. » Enders, t. V, p. 197. — De son union, il eut six enfants : Jean (1526), Élisabeth (1527), Madeleine (1529), Martin (1531), Paul (1533) et Marguerite (1534). Élisabeth mourut à huit mois, Madeleine à treize ans. Les quatre autres lui survécurent. Sa descendance s'est maintenue jusqu'à nos jours.

Le mariage apporta à Luther un certain repos, un repos matériel, une certaine tranquillité ; il avait quelqu'un pour tout ordonner dans le vaste couvent. Mais dans une région plus intime, dans les profondeurs de sa conscience religieuse, ce mariage produisit, sinon peut-être le remords toujours cuisant, du moins une inquiétude éternelle.

Le mariage de Luther consolida la Réforme. Par là, le Réformateur coupa à tout jamais les ponts derrière lui. Entre lui et les siens, ce mariage établit un puissant trait d'union. Luther célibataire, seul dans son couvent, tout au plus avec quelques domestiques, c'était l'isolement. A partir de 1525, au contraire, les amis purent se réunir à la table du maître. On causa, on discuta, on forma des projets contre le pape, des plans pour l'organisation de la nouvelle Église; on revit la traduction de la Bible, la grande entreprise de Luther. Peu à peu, la maîtresse de maison reçut des pensionnaires; avec une petite rétribution, ils aidaient au confort du ménage. En même temps, ils s'y nourrissaient « de la vraie doctrine ». N'eût-on passé que huit jours à la table de Luther, on pouvait hardiment retourner dans son pays : *on avait vu le prophète, on avait vécu avec lui;* désormais on était soi-même vénéré comme un envoyé de Dieu.

4° *La guerre des paysans.* — L'année 1525 fut l'une des plus importantes de la vie de Luther; outre son mariage, deux faits considérables l'ont marquée : la guerre des paysans et sa lutte avec Érasme.

Chez les paysans allemands, les écrits du Réformateur avaient allumé un immense espoir; eux aussi, jusque-là si durement traités, si asservis, ils allaient donc connaître « la liberté chrétienne »! Puis, les princes n'étaient-ils pas « les plus grands fous et les plus grandes canailles de la terre », « un tas de soûlards et d'enragés » ! W., t. XI, p. 268, 1; t. XV, p. 254, 2 (1523, 1525). Évidemment, Luther était prêt à se mettre à la tête d'une révolution sociale!

Le mouvement partit de l'Allemagne du Sud. A la fin de février 1525, un manifeste en douze articles acheva d'y surexciter les esprits : on y demandait le choix des curés par la communauté chrétienne, la diminution des redevances, l'abolition du servage, le rétablissement des biens communaux. Rapidement, l'insurrection se répandit dans l'Allemagne entière. Mais elle ne put tenir. Le 15 mai, à Frankenhausen, en Thuringe, les paysans furent complètement défaits, ou plutôt massacrés par milliers. Puis, ce furent partout des massacres effroyables. En quelques semaines, l'ordre régna sur des ruines et sur des cadavres.

Dès le début, les paysans avaient regardé vers Luther. Il se trouva dans un grand embarras. D'idées sociales, même au sens le plus vague et le moins moderne du mot, il n'en avait aucune; pour le guider sur ce terrain, il n'avait que sa conception de la société sous la forme d'une ménagerie, à mener la cravache à la main. Ci-après, *Théologie de Luther*, col. 1314. Mais il ne voulait pas davantage renoncer à sa popularité. Dès l'abord, il tenta donc une position de juste milieu. C'est en ce sens que, le 20 avril 1525, il lança son *Exhortation à la paix.* En réalité, aux princes et aux paysans il n'y conseillait guère que la soumission à l'*Évangile*, c'est-à-dire l'adhésion à sa Réforme. La demande qui chez les paysans lui paraissait la plus audacieuse, c'était la suppression du servage : « Abraham, les autres patriarches, les prophètes n'avaient-ils pas eu des esclaves ? Cet article allait directement contre l'*Évangile;* il tenait du brigandage. » W., t. XVIII, p. 326, 33.

Mais voici qu'avec Thomas Münzer, le mouvement gagne la Thuringe et la Saxe. Les princes qui favorisent Luther, Frédéric de Saxe par-dessus tout, vont donc avoir à en souffrir! Frédéric est très malade; il va mourir le 5 mai, violemment inquiet de la révolte qui monte. Le prince Jean Frédéric, son fils, est très favorable au Réformateur; ne va-t-on pas profiter des événements pour l'indisposer contre lui ? C'est sous l'empire de cette crainte que, vers le 4 mai, Luther lance son pamphlet *Contre les bandes meurtrières et pillardes des paysans.* « Il faut arrêter les paysans, les égorger, les passer au fils de l'épée, en secret comme en public. Rien n'est plus venimeux, plus nuisible, plus diabolique qu'un révolté. C'est comme un chien enragé; si tu ne le tues pas, il te tue, et tout un pays avec toi. » W., t. XVIII, p. 358, 14.

A la bataille de Frankenhausen, « Münzer avec quelques milliers de révoltés, écrivait Luther d'une plume alerte, était tout à coup tombé dans la m.... »

W., t. XVIII, p. 367, 13. Il en vint pourtant à quelque commisération à l'endroit des vaincus, et demanda aux princes d'être indulgents pour les prisonniers. W., t. XVIII, p. 374. Mais le naturel reprit bientôt le dessus; le 31 mai, il écrivait à un ami, que là où persistait l'esprit de Münzer, « il était grand temps d'égorger les paysans comme des chiens enragés ». Erl., t. LIII, p. 306. C'était là son expression favorite. Puis, au mois de juillet suivant : « Qu'a-t-on jamais vu de plus mal élevé que cette crapule de populace et de paysans, quand ils ont bu et mangé tout leur soûl et qu'ils se sentent en force!... L'âne a besoin de coups, et la populace d'être menée par la force. » W., t. XVIII, p. 391, 394.

Après la guerre des paysans, Luther put rester l'ami des princes, mais la popularité de jadis et l'influence sur les masses s'étaient pour toujours envolées. « Hypocrite et valet des princes » : voilà les mots qui restèrent désormais attachés à son nom. Enders., t. V, p. 181, note 1.

La guerre des paysans montra au grand jour combien les tendances de Luther étaient opposées au peuple. La même année, sa lutte avec Érasme le séparait à jamais du prince des humanistes. Ci-après, *Théologie de Luther, Érasme et Luther*, col. 1287.

5° *L'organisation de l'Église luthérienne* (1522-1530). — L'année 1526 et les suivantes furent surtout occupées par l'organisation de l'Église luthérienne. L'organisation de l'Église luthérienne ! Ces mots jurent de se trouver réunis. A l'origine, de 1518 à 1522, Luther insista sur l'*invisibilité* de l'Église. L'Église, c'était l'alliance fraternelle des vrais croyants, des âmes droites et chrétiennes; connues du Christ seul, ces âmes avaient le Christ pour docteur et pour guide. Mais très rapidement, après la descente de la Wartbourg, les réalités vinrent le tirer de sa conception idyllique. C'est ce que l'on a appelé l'évolution du *luthéranisme au protestantisme*. Commencée en 1522, cette évolution se termina de 1528 à 1530 : en 1528, par l'*Instruction pour la visite des églises ;* en 1529, par la diète de Spire et la *Protestation* qu'y présentèrent les princes luthériens, d'où à eux, puis à tous les réformés s'attacha le nom de *protestants;* en 1530, par la *Confession d'Augsbourg*.

6° *La diète d'Augsbourg* (20 juin-11 nov. 1530); *La Confession d'Augsbourg* (25 juin 1530). — Depuis la diète de Worms, Charles-Quint était en Espagne. Les dissensions de l'Allemagne le décidèrent enfin à y revenir. Il passa par l'Italie et s'y fit couronner par le pape (24 février 1530); le 15 juin suivant, il entrait à Augsbourg. Du 20 juin au 19 novembre, il y tint l'une des diètes les plus fameuses de l'Empire. Luther consentit à des négociations, mais « à la condition qu'on ne toucherait pas à l'Évangile ». Enders, t. VIII, p. 45. Banni de l'Empire, il ne put lui-même venir à Augsbourg. Mais dès le 23 avril, il s'était fixé le plus près possible, dans la forteresse de Cobourg, qui faisait partie des États de l'électeur de Saxe. De là, il fut l'âme de la résistance.

L'Hôtel de ville d'Augsbourg réunit 42 représentants de l'Empire. Comme préparation aux travaux de la diète, on fit une splendide procession de la Fête-Dieu (16 juin). Mais dès ce jour-là, les dissensions apparurent; les princes protestants refusèrent d'y assister. Puis l'inflexibilité de Luther empêcha tout rapprochement. A Augsbourg, son principal représentant était Mélanchthon, l'homme de l'habileté et des faux-fuyants. Le 25 juin, il lut devant les États la fameuse *Confession d'Augsbourg*. Elle était signée des protecteurs du nouvel Évangile.

Le 19 novembre, Charles-Quint publia le recès de la diète. Dans la doctrine, les nouveautés étaient interdites; dans le culte, notamment pour ce qui était des sacrements, de la messe du culte des saints, il fallait jusqu'au prochain concile s'en tenir au passé. Les prêtres mariés devaient être déposés et punis; les prédicateurs ne pouvaient être autorisés que par l'évêque. Les ouvrages étaient soumis à la censure. Toute atteinte aux églises et aux couvents était interdite; les biens déjà pris à l'Église devaient lui être rendus.

Depuis plus de trois mois, Luther estimait que le diable triomphait à Augsbourg. A Spire, une bande de diables étaient apparus sous la forme de moines; ils avaient déclaré qu'ils venaient de Cologne par le Rhin et qu'ils se rendaient à la diète. Enders, t. VIII, p. 185-187, 236. Dans cette apparition, Mélanchthon voyait l'annonce d'une « horrible révolution ». Le recès de la diète acheva d'indigner Luther et de l'abattre; de loin, il était porté à s'en exagérer l'effet. Quelques mois auparavant, des négociations avec Zwingle avaient échoué à Marbourg. Échec à Marbourg, échec à Augsbourg, solitude de Cobourg, maladies, tout contribua à faire une fois de plus de son intérieur une mer démontée. Son âme était « comme une terre desséchée par la chaleur et par le vent ». Enders, t. VII, p. 338.

Mais le recès d'Augsbourg ne sera pas plus observé que ceux des diètes précédentes, et longtemps encore le protestantisme continuera sa marche ascendante.

Le 4 octobre, Luther avait quitté Cobourg; le 13, il était de retour à Wittenberg.

II. LA PHYSIONOMIE DU RÉFORMATEUR. — 1° *Le tempérament.* — Dans la période catholique de la vie de Luther, nous avons regardé sa physionomie intime, sa vie morale d'alors. Pour un regard du même genre sur la physionomie et sur la vie privée du Réformateur, nous sommes arrivés, semble-t-il, à l'endroit le plus favorable.

Luther avait un tempérament robuste, le tempérament d'un paysan saxon. Ce tempérament, puis ses malaises et infirmités ont joué un grand rôle dans sa vie. Il était un sanguin. Le sanguin va de l'avant, sans regarder à droite ni à gauche. Ainsi Luther marche-t-il devant lui; il ne sait plus ce qu'il a dit hier, et il n'a pas souci de se le rappeler. De bonne heure, il ressentit de douloureux malaises. Ses travaux intellectuels, la tension extraordinaire de toute sa vie de Réformateur, et notamment des années qui vont de 1518 à 1521, le peu de soin que presque toujours il prit de sa santé, sa vie particulièrement négligée de 1522 à 1525, dans la solitude de son ancien couvent, toutes ces causes suffisent amplement à les expliquer. Sur ces infirmités, il revient fréquemment, et toutefois en termes assez peu précis; aussi, à distance, est-il difficile d'en voir au juste le siège et la nature.

Dès sa jeunesse, il éprouva des oppressions, des angoisses dans la région du cœur. De là, en partie du moins, ces terreurs, ces effrois que Mélanchthon donne comme la note caractéristique de sa vie intime. *Corpus Ref.*, t. VI, col. 158. De là aussi, sa nature haletante, travailleuse; de là, une inquiétude éternelle, le poussant vers la lutte et vers l'inconnu. Rapidement aussi, sa nervosité alla croissant, et accentua le désordre du cœur. Alors vinrent des vertiges, des bourdonnements d'oreilles, qui ont joué un si grand rôle dans sa vie, des défaillances qui, surtout à partir de 1522, le jetaient à terre, sans connaissance, des éblouissements, et à Cobourg en 1530, « la difficulté de lire une lettre et de supporter la lumière ». Enders, t. VIII, p. 162. Cette année-là, il n'a que quarante-sept ans; depuis lors, il ne cessera pourtant de parler de sa vieillesse et du lourd poids de la vie. Évidemment aussi, il était partiellement empoisonné par l'alcool et l'acide urique; des travaux corporels les eussent éliminés; une vie trop intellectuelle et trop sédentaire les maintenait dans son organisme. Il ressentait en lui des impulsions violentes : en niant la liberté, il n'a fait que décrire une expérience personnelle. De là, en partie, du moins, ses

contradictions d'une année à l'autre, d'une page à l'autre; il allait où le flot l'entraînait. — Luther est un *cas pathologique* fort complexe.

2° *La physionomie morale.* — Luther ne fut ni un spéculatif, ni un penseur, ni un logicien. D'ordinaire, il est même loin d'être un écrivain varié. A ce point de vue, des extraits habilement choisis sont de nature à donner une impression fort différente de celle qui ressort de ses œuvres complètes. Dans ses sermons, en particulier, on trouve trois ou quatre préoccupations, toujours les mêmes : attaques contre les œuvres, beauté de son Évangile, lamentations sur la misère des pasteurs, injures contre le pape, les juifs, les cabales et les sectes. Mais ces lacunes elles-mêmes sont loin de l'avoir desservi. Sur les masses, un penseur aura-t-il jamais une grande influence ? Et la musique de la parole publique a-t-elle besoin d'une si grande profondeur ou variété ? Au contraire, on savait gré à Luther d'être toujours prêt à donner de la voix, toujours prêt à venir, avec un ton de voyant, distribuer *la Parole*.

Pour parler aux foules et les entraîner, il avait des dons éminents : de l'imagination, de la volonté, de la passion. Il avait un don étonnant de l'image, de ces images qui se gravent à jamais dans la mémoire. On voit « les diables fondre sur lui, aussi nombreux qu'il y a de tuiles sur les toits ». Erl., t. LIII, p. 106; on voit le duc Henri de Brunswick « leste et agile comme une vache sur un noyer, ou comme une truie jouant de la harpe ». W., t. LI, p. 522, 7; le pape Paul III brayant : « Hian, hian », ou pétant comme un âne. Erl., t. XXVI, p. 147. Sans doute, c'est dans le domaine des porcheries que, de plus en plus, Luther alla chercher ses images. Mais cette prédilection était-elle pour déplaire si étrangement à son milieu ?

Luther fut un homme de volonté; disons mieux, il eut l'art de ne jamais douter de lui, ou du moins de ne jamais le paraître; s'il n'eut pas toujours de la volonté, il eut du moins toujours de l'audace : « Tant que je vivrai, disait-il en 1532, personne ne saura me braver, s'il plaît à Dieu. » T. R., t. II, n. 1484. L'audace, les dehors de l'audace, voilà sa grande force. Chez lui, ce n'était pas avant tout d'une énergie de fer que venait la résistance, c'était plutôt du besoin de faire bonne contenance.

Luther fut un homme de passion. Il détesta violemment les œuvres et la messe, le pape et les moines, Aristote et la scolastique, Jean Eck et le duc Georges de Saxe. Luther fut un violent. La violence, une violence faite à la fois de nature et d'artifice, c'est ce qui dès l'abord frappe dans son œuvre. Là encore, sans doute, il savait s'arrêter à temps; c'était quand il traitait avec les puissants, et tout particulièrement avec ses princes de Saxe. Heureuses natures que, sur les pentes vertigineuses de l'emportement et de la colère, le respect de l'autorité, je veux dire de leurs intérêts, sait constamment arrêter à temps! Mais quand le calcul lâchait la bride à sa nature, alors la violence apparaissait, dans toute sa réaliste fureur. Il écrivait en 1520 : « Je ne puis nier que je ne sois trop violent. Mais puisque mes adversaires le savent, ils n'auraient pas dû exciter le chien. » Enders, t. II, p. 329. Cette violence venait de je ne sais quelle impulsion mystérieuse. En 1521, il écrit qu'il n'est pas maître de lui, qu'il ne sait quel esprit le contraint de blesser malgré lui. Enders, t. III, p. 93. Qu'on appelle ce dédoublement possession démoniaque, emprise d'une fougue non maîtrisée, envahissement des forces de la subconscience, effet d'un surmenage intellectuel, il restera toujours qu'il est loin de montrer l'homme parfaitement maître de soi. Mais la foule n'a pas le loisir de ces analyses psychologiques. Pour peu qu'un homme montre de la confiance en soi, elle se courbe avec respect. En voyant l'assurance de Luther, elle crut volontiers à une énergie sans mélange, à la volonté d'un voyant qui se laissait diriger par l'étoile.

Luther aime les exagérations massives. En 1524, il parle en chaire contre la messe : « Oui, je le dis; toutes les maisons publiques, tous les homicides, meurtres, vols et adultères sont moins nuisibles que l'abomination de la messe papiste. » W., t. XV, p. 774, 18; voir ci-après, *Le nouveau culte*, col. 1304 « Sous le papisme, disait-il en 1529, nous étions possédés par cent mille diables. » W., t. XXVIII, p. 452, 11.

Dans ce besoin de violences et d'exagérations, il ne fut jamais arrêté par la crainte d'affirmations erronées Il se préoccupait fort peu de dire la vérité; souvent, et fort sciemment, il alla jusqu'au mensonge caractérisé. Au milieu de 1520, il écrivait à son ami Jean Lang : « Contre la déloyauté et la perversité du pape, j'estime qu'en vue du salut des âmes, tout nous est permis. » Enders, t. II, p. 461.

Saint Bernard, le grand moine du Moyen Age, avait dit : « J'ai perdu mon temps; car j'ai mené une vie de perdition. » A partir de 1521, Luther rappellera ce mot à satiété. A quelle fin ? Afin de montrer qu'à l'heure de sa mort, Bernard avait amèrement regretté de s'être fait moine, et qu'il en avait demandé pardon à Dieu. Or, quand Bernard avait-il parlé ainsi ? Au moins seize ans avant sa mort; et non pas malade à mourir, mais dans un sermon. Pendant ces seize années, il n'avait cessé de rester moine et de s'intéresser vivement à la vie monastique. D. P., t. I, p. 74-90. Plus loin, on verra la conduite de Luther dans l'affaire du *mariage turc* de Philippe de Hesse.

Luther fut un orateur et un écrivain populaire. Il avait la parole facile, véhémente, sans grand souci de la vérité. Il ne s'attarda pas à la composition d'ouvrages didactiques et de longue haleine; dans sa course échevelée contre le pape, les moines et tout ce qui était catholique, ce qu'il affectionna particulièrement, ce fut la littérature et le style des pamphlets. Un grand nombre de ces écrits sont des productions de quinze à vingt pages, quelques-uns de moins encore. Plus de trente ans professeur à l'université de Wittenberg, il ne sut jamais rassembler ses cours pour en composer quelque grand traité didactique. Il n'a mis la dernière main ni à ses *Dictées sur le Psautier*, ni à son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*. C'est sur des notes d'élèves qu'ont été publiés son second *Commentaire sur l'Épître aux Galates* et son *Commentaire sur la Genèse*.

Écrivain populaire, Luther usa abondamment de proverbes : « Trembler n'empêche pas de mourir; — Jeu de chats, mort des rats! — Pour ch..., il faut avoir de la m.... dans le ventre, — Ch.. dans tes braies et fais-t'en une cravate », etc. E. Thiele, *Luthers Sprichwörtersammlung*, 1900, n. 22, 35, 68, 69. Écrivain populaire, et écrivain populaire du XVI[e] siècle, il aima les grossièretés. Il a été le Rabelais de l'Allemagne. En 1545, quelques mois avant sa mort, il faisait paraître son pamphlet *Contre la papauté romaine fondée par le diable*, avec les caricatures de l'*Image de la papauté*. Large mention d'hermaphrodites, manière de distinguer un homme d'une femme, scène d'accouchement, rien n'y manque. Par-dessus tout, on y trouve une collection scatologique comme n'en a jamais offert un livre de controverse religieuse. D. P., t. IV, p. 93 sq.

Homme d'imagination, de volonté, de passion, de violence, recourant volontiers aux exagérations et aux mensonges, orateur et écrivain populaire, toutes ces dispositions ont fait de Luther un tribun, soufflant dans les masses le vent des révolutions. Il disait en 1529 : « Je suis né pour lutter et tenir la campagne contre la canaille et contre l'enfer; de là, dans mes écrits, une allure de tempête et de guerre. Il me faut arracher les arbres avec les troncs, couper les

haies avec leurs ronces, et combler les mares stagnantes. Je suis le rude bûcheron qui perce la route et la rend praticable. » W., t. xxx *b*, p. 68.

Tous ceux qui se sont arrêtés à Luther ont été frappés de ses accès de sombre tristesse; ceux-là mêmes à qui sa nature était le plus déplaisante n'ont pu se défendre ici d'un mouvement de sympathie. D'ordinaire, ces combats intimes, c'était sous la forme d'une lutte avec Satan qu'il se les représentait. Et c'étaient des combats effrayants. Alors, nous dit-il, il en venait à ne plus savoir « s'il était mort ou vif ». Ses tentations de doute étaient tellement violentes « qu'il en arrivait à se demander si oui ou non il y avait un Dieu ». T. R., t. I, n. 1059 (1530-1535). Il disait en 1540 : « Le diable jette dans l'âme des pensées hideuses, la haine de Dieu, le blasphème, le désespoir. Voilà les grandes tentations, et pas un papiste ne les a comprises. Ces idiots d'ânes ne connaissent que les tentations de la chair. Ce sont les seules sur lesquelles eux et leurs saints ils ont écrit. Un jour, poursuivi par une tentation de ce genre-là, Benoît s'est jeté tout nu dans les épines, et il s'est consciencieusement déchiré le c... En réalité, à cette tentation-là, le remède est facile : il y a encore des femmes et des jeunes filles. Mais dans les tentations de blasphème, à la pensée du jugement de Dieu, on ne voit ni où commence le péché, ni où se trouve le remède. » T. R., t. IV, n. 5097.

Huit ans auparavant, ce reproche aux *ânes de papistes* était moins global : deux d'entre eux, Guillaume de Paris et Gerson, avaient écrit sur ces tentations. Ci-après, l'*Augustinisme de Luther*, col. 1195. Mais de plus en plus, il devait être entendu que le Réformateur « s'était élevé comme un rejeton qui sort d'une terre desséchée ».

Un soir, dit un récit fameux, les étoiles là-haut brillaient au firmament; le ciel semblait en feu. « Vois donc, dit Catherine à Luther; quel beau ciel ! » Luther leva les yeux : « Oui, répondit-il, mais il n'est pas pour nous. » — « Eh, pourquoi, reprit Catherine; est-ce que nous serions dépossédés du royaume des cieux ? » — Luther soupira : « Peut-être, dit-il, nous avons quitté notre couvent. » — « Il faudrait donc y retourner ? » reprit Catherine. — « Il est trop tard, répliqua le Docteur; le char est trop embourbé. » Et il rompit l'entretien. Audin, *Histoire de Martin Luther*, 5e édit., 1846, t. III, p. 180. Ce n'est là qu'une légende. C'est en 1709, dans une œuvre de polémique dépourvue de critique, qu'on la trouve pour la première fois. Jean Kraus, *Ovicula ex Lutheranismo redux*, Prague, 1709, t. II, p. 39. Mais ici encore, la légende aura été une quintessence de vérité; souvent, dans les profondeurs de son âme, Luther entendit sa conscience lui demander s'il n'avait pas désobéi à sa vocation, et si son œuvre venait vraiment de Dieu.

3° *L'union avec Dieu.* — Mais enfin, doutes, abattements n'auraient-ils pas été simplement des tentations du démon, des épreuves permises par Dieu pour purifier son serviteur ? Derrière ces épreuves, n'y aurait-il pas eu l'union intime avec Dieu ?

Pour séparer l'état de langueur spirituelle, état dangereux, de l'état de sécheresse spirituelle, état méritoire, quelle est la pierre de touche ? La prière. Pour l'âme, nous dit Tauler, il y a deux hivers. Dans les deux, l'âme est froide. Mais dans l'un, elle se dispose à rester dans sa froideur; c'est le prélude de la mort. Dans l'autre, elle travaille à rester unie à Dieu; c'est un hiver salutaire, qui présage le retour du printemps. Édit. d'Augsbourg, 1508, celle dont Luther s'est servi, f° 41 v° ; éd. F. Vetter, 1910, p. 61; trad. Noël, 1911, t. II, p. 354; ci-après, *Luther et les mystiques* col. 1257. Dans lequel de ce deux hivers se trouvait habituellement l'âme de Luther ?

Chez les luthériens, depuis Mélanchthon, il a été assez d'usage d'appeler Luther un homme de prière. C. R., t. XI, col. 731, 733 : Oraison funèbre de Luther, (22 février 1546). Assurément, Luther avait de belles dispositions pour la prière, de beaux restes de sa formation catholique et monastique. Il aime à exalter la puissance de la prière. Dans ses lettres à des amis, il demande souvent de prier pour lui et pour la cause de l'Évangile. L'une des dispositions qui frappait le plus son entourage, et surtout ses inférieurs, c'était la confiance en Dieu. Il était l'élu de Dieu. Dieu l'avait protégé; il le protégerait toujours. De sa mentalité de religieux, il avait gardé le besoin de s'affirmer en communication directe avec Dieu. Et le prédicateur sentait encore plus le besoin de se présenter ainsi devant les foules. Chez Luther, on trouvait ce que l'on est haletant de rencontrer chez un directeur spirituel : une voix qui décide au nom de Dieu.

Mais enfin Luther a-t-il été réellement un homme de prière ? Avec les années, l'a-t-il été de plus en plus ? En 1523, il écrivait à un ami : « Je me porte assez bien; mais je suis distrait par mille occupations extérieures; l'esprit est presque éteint, et a rarement le temps d'entrer en récollection. Demande à Dieu que je ne finisse pas par la chair. » Enders, t. IV, p. 144. En 1532, il se reconnaît « moins zélé, moins sérieux, beaucoup plus tiède qu'autrefois sous le papisme. Et *sous l'Évangile*, cette tiédeur était universelle ». Mais, ajoutait-il, c'était le diable qui en était cause et non sa doctrine. W., t. XXXVI, p. 469, 12. Ainsi, dans maint endroit des écrits et des actes de Luther, c'est toujours le diable qui en arrive à triompher de Dieu. Toutefois, dans son second *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, il ose regarder jusqu'à sa doctrine elle-même : « Plus nous sommes certains de la liberté que le Christ nous a acquise, plus nous sommes froids et négligents pour exposer la parole, pour prier, pour bien agir, pour supporter le mal, etc. » W., t. XL *b*, p. 61, 15 (1535).

Oh ! sans doute, il priait encore. Vers la fin de 1542, il disait à table : « Tous les jours aussi, j'ai à trouver du temps pour prier. Je suis heureux, quand je me couche, de pouvoir réciter *les Dix Commandements, le Notre Père* et un ou deux versets; puis je m'endors en les méditant. » T. R., t. V, n. 5517. C'était à peu près la prière d'un bon soldat dans les tranchées; c'est moins que la prière de Celui dont il est écrit : « Il passa toute la nuit à prier Dieu. » Et cette prière, avait-elle les qualités de la vraie prière chrétienne ? Il écrivait en 1531 : « Je ne puis pas prier sans maudire. Quand je dis : « Que « ton nom soit sanctifié », je ne puis m'empêcher d'ajouter : « Maudit, damné, honni soit le nom des papistes « et de tous ceux qui injurient ton nom. » Quand je dis : « Que ton règne arrive », j'ajoute : « Maudit, damné, à « bas soit le papisme, avec tous les royaumes qui sur la « terre s'élèvent contre le tien ». Quand je dis : « Que ta « volonté soit faite », j'ajoute : « Maudits, damnés, « honnis, à bas soient toutes les pensées et projets des « papistes et de tous ceux qui travaillent contre ta « volonté et tes desseins ». C'est ainsi que je prie tous les jours, du fond du cœur comme des lèvres, sans me lasser. » W., t. XXX *c* p. 470, 19. En 1536, il écrivait à Gaspard Müller : « Cher ami, dites donc aussi un *Notre-Père* de malédiction contre le papisme, pour qu'il attrape la Saint-Valentin. » Erl., t. LV, p. 120. Pour l'Allemand la Saint-Valentin, c'était la Saint Falentin. Et *Falentin* lui rappelait le mot *Fallen, tomber.* W., t. I, p. 412. La Saint-Valentin, c'était le mal caduc !

Plus loin, on verra Mélanchthon se joindre à Luther pour accorder à Philippe de Hesse l'autorisation d'un second mariage. Le fait s'étant ébruité, le pauvre neurasthénique tomba assez gravement malade. Luther vint à son chevet. Alors se passa une scène étrange. Luther, effrayé, s'écria : « Ah ! comme le diable a souillé cet organe de Dieu ! » Alors, il se

tourna vers la fenêtre et se mit à prier. « Il a bien fallu que le Seigneur Dieu m'écoutât, dira-t-il plus tard. Je lui ai jeté le sac devant sa porte...» Puis il revint vers Mélanchthon, et lui dit en lui prenant la main : « Aie bon courage, Philippe, tu ne mourras point. » De fait, peu à peu, le malade revint à lui. K. K., t. II, p. 527. « Nous l'avons trouvé mort, écrivait Luther à Jean Lang; par un miracle manifeste Dieu l'a rappelé à la vie. » Enders, t. XIII, p. 109 (12 juillet 1540). — Après Luther, ses admirateurs ont vu là un miracle; d'autres y ont vu du moins la profondeur de son sens religieux et de son esprit de prière. Dès lors, j'ose à peine donner mon sentiment. Dans cette scène, je trouve quelque chose qui sonne faux, j'y trouve l'emphase et le charlatanisme du tribun. « Pourquoi te martyriser avec cette affaire, mon pauvre Philippe! Mais Dieu lui-même te donne l'exemple! Il ne s'en préoccupe pas, lui. Une femme de plus ou de moins, que lui importe ? La preuve, c'est que je viens de le prier, et que, sans avoir témoigné le moindre regret de ce que nous avons signé, j'ai reçu de lui, oui, moi, de lui, j'ai reçu l'assurance que tu ne mourrais point. » Bref, par ce miracle, Dieu apposait sa signature au bas de la fameuse autorisation! — Avec ces parleurs publics, on ne sait jamais que penser. Ils ont toujours besoin de marcher un tambour devant eux.

4° *La tenue morale.* — Luther revient fréquemment sur le vice national de l'Allemagne, les excès de table et plus particulièrement l'ivrognerie. En 1525, il disait dans un sermon : « Quand on est rond comme un cochon, quand on se soûle tous les jours, on ne peut ni bien prier, ni rien faire de vraiment chrétien; on n'est qu'un propre à rien. Pour notre crapule et notre ivrognerie, à nous autres, arsouilles d'Allemands, il faudrait un sermon et des remontrances bien senties; mais pour faire disparaître cette vie honteuse de cochons et le diable de l'ivrognerie, où trouver un sermon assez fort et vigoureux ? » Erl., t. VIII, p. 292. Là encore, Luther a été l'homme de l'Allemagne. Ennemis de Luther, contemporains indifférents, amis, Luther lui-même, tous, en somme, en arrivent sur ce point à cette constatation. — Ennemis : le comte Hayer de Mansfeld, redevenu catholique après avoir admiré Luther, écrivait en 1522 : « Luther n'est qu'un polisson, qui s'enivre à la mode de Mansfeld, et qui aime à s'entourer de jolies femmes. » — Contemporains indifférents : en 1536, Wolfgang Musculus vient à Wittenberg pour aplanir des difficultés au sujet de la messe et de la cène; il relate qu'avec Luther, il a bu, puis bu de nouveau, et bu encore, toujours vigoureusement, à la mode de Saxe. — Amis de Luther : en 1522, Luther est à Erfurt, pour la propagation de la Réforme; Mélanchthon résume ainsi la première soirée : « On a bu, on a crié, comme de coutume. » L'année suivante, Luther a des vomissements étranges, sur lesquels ses amis cherchent à faire le silence. — Enfin, Luther lui-même : sur son intempérance, notamment sur ses excès dans la boisson, ses lettres, ses propos de table sont remplis de confidences compromettantes. De sa vie monastique, qu'est-ce qui lui est resté le plus gros sur le cœur ? Ses jeûnes et ses mortifications, jeûnes et mortifications qui dans sa congrégation n'avaient rien de particulièrement austère. En 1519, il s'accuse « d'excès de table ». En 1530, il se plaint d'entendre « un vrai tonnerre » dans sa tête; il n'en trouve que deux explications : le vin ou le diable. Contre ses tentations d'abattement, la boisson était l'un de ses principaux remèdes : « Quand je suis tenté, manger et boire est pour moi le double d'un jeûne. A cette vue, le monde crie à l'ivresse; mais Dieu jugera si c'est là de l'ivresse ou du jeûne. » J. Paquier, *Luther et l'Allemagne*, p. 91-119.

Luther a excité de grandes haines et de vifs attachements, de grands mépris et de grandes admirations. C'est que lui-même il était fort complexe, avec des qualités séduisantes et de nombreuses limitations. Si l'on y regarde de près, on voit que les haines et les mépris se sont plutôt adressés à l'homme public, les amours et les attachements plutôt à l'homme privé. Chez lui, en effet, l'homme privé était meilleur, plus honnête que l'homme public. Cette double morale, où plus loin, col. 1311, nous trouverons l'un des points essentiels de sa théologie, c'était dans sa propre conduite, en même temps que dans la vie de l'époque, qu'il avait pu en puiser la notion.

Il avait un gros bon sens pratique, fait en partie d'obséquiosité envers le pouvoir temporel, mais qui l'empêchait d'aller jusqu'au bout de ses théories; de la bonhomie, et même une bonté de cœur qui, sous des dehors bruyants, finissait souvent par se trahir.

Le grand homme avait des manières simples, une affabilité sans afféterie. Dans cette Allemagne où la distinction des classes se faisait âprement sentir, le *prophète* était facilement accessible, Vite, il devint populaire. Jusqu'à la *guerre des paysans*, le peuple l'adora.

— « Mon Dieu, donnez-nous beaucoup de femmes et peu d'enfants. » D'après une accusation qui remonte à la fin du XVII[e] siècle, ce serait là un vœu de Luther sur une Bible conservée à la Bibliothèque du Vatican. Le vœu se trouve, en effet, dans un manuscrit qui pendant deux siècles a appartenu à cette bibliothèque; d'abord à Heidelberg, le manuscrit avait été porté au Vatican en 1623, mais il a été rapporté à Heidelberg en 1816. Il est en cinq volumes, et il contient une traduction allemande de la Bible. Le vœu en question est à la fin du tome II. En voici la traduction complète : « O Dieu, dans votre bonté, — Donnez-nous des capuchons et des chapeaux, — Des manteaux et des habits, — Des chèvres et des boucs, — Des moutons et des bêtes à cornes, — Beaucoup de femmes et peu d'enfants. » *Mais le manuscrit est du XV[e] siècle, et le vœu lui aussi.* L'original de cette pauvre poésie est antérieur encore : il doit remonter au moins au XIII[e] siècle. Dans ce long cours, le vœu avait subi des transformations; au XIII[e] siècle, par exemple, on se souhaite « de belles femmes et encore plus d'enfants ». Fils de l'individualisme de la Renaissance, individualisme qui va s'épanouir dans la Réforme, le vœu du XV[e] siècle annonce la plaie future de la dépopulation.

L'attribution de ce vœu à Luther est donc une légende. Il n'est que juste de l'ajouter : de cette attribution, c'est pour beaucoup Luther et les luthériens qui sont responsables. Ils avaient si bien chanté qu'avant eux la Bible, et par-dessus tout la Bible en langue vulgaire, était un livre inconnu! Dès lors, en rencontrant une Bible allemande, on ne songea même pas qu'elle pût être d'un autre que de Luther, Grisar, t. II, p. 241-243.

Luther n'est pas l'auteur du vœu; il ne le mit pas davantage en pratique. Il fut fidèle à sa femme, éleva ses enfants, et, tout en continuant sa vie d'étude, sut vivre de la vie de famille. Il ne chercha pas à se dérober aux devoirs et aux soucis ordinaires de la vie. On ne peut qu'admirer aussi sa puissance de travail, fruit de sa santé, il est vrai, autant que de son énergie.

Devant la peste, il sut se montrer ferme et grand. Devant ce danger, quatre-vingts ans auparavant, un grand pape, Nicolas V, s'était montré particulièrement faible; il avait quitté Rome avec précipitation, défendant, sous peine d'excommunication, qu'on approchât du lieu de sa retraite. Il avait, il est vrai, quelques excuses : de lugubres souvenirs de

famille, une santé délabrée, qui avait brisé les ressorts de l'énergie, nulle obligation stricte de demeurer à Rome. En 1543, à Genève, Calvin et les pasteurs réformés devaient avoir une conduite beaucoup plus lamentable encore. Luther eut plus de courage. En 1527, la peste s'abattit sur Wittenberg; l'Université se transporta à Iéna. De l'électeur, Luther reçut l'ordre de faire de même. Mais il demeura, lui, Catherine et Jean, son premier enfant. En 1529, lors d'une épidémie de « la sueur anglaise », en 1538 et en 1539, dans de nouvelles apparitions de peste, il demeura aussi.

Son désintéressement a peut-être été trop vanté. Tout en menant assez large vie, il put laisser à sa mort environ 8 000 florins, c'est-à-dire à peu près 200 000 fr. de notre monnaie d'avant guerre. Mais cette fortune n'était pas en argent, ni même en biens productifs. Après sa mort, sa veuve sera obligée de continuer à avoir des pensionnaires ! — Pour les gens dans le besoin, il avait la main largement ouverte. Les étudiants pauvres étaient particulièrement l'objet de sa sollicitude; il leur donnait de son argent, il intercédait en leur faveur. Aussi a-t-il excité de grands attachements et de grandes admirations.

Toutefois, c'est surtout chez les inférieurs que ces attachements et admirations ont été durables. A leur endroit il n'avait pas à concevoir d'ombrage. Puis, ces inférieurs n'osaient pas juger le Maître et le regarder en face; quel honneur d'avoir été admis dans son intimité ! Mais chez les égaux, égaux par l'âge, la science ou la situation, ce fut plutôt une froideur et un éloignement croissants. Ces gens avaient vite fait de voir tout ce que le brillant de Luther avait de superficiel, tout ce que, dans sa pose, il y avait de théâtral et de conventionnel. Ils perçaient à jour le parvenu, flatté d'être bien vu des puissants, obséquieux à leur endroit, mais une fois sorti d'avec eux, de plus en plus cassant et grossier. Devant la contradiction, en effet, surtout devant la contradiction de réformés qui prétendaient à l'indépendance, son humeur devint de plus en plus irritable; c'était par simple tendance naturelle, non par une véritable énergie, qu'il était bon et doux. A cette irritation croissante contribua l'influence de Catherine, « ce brandon domestique », comme l'appelait Cruciger, un habitué de la maison. C. R., t. v, col. 314. Mélanchthon lui-même, d'une souplesse si peu commune, en vint à ne le supporter qu'à grand'peine. Finalement, il s'arrêta à la solution des habiles : faire l'éloge de Luther en public; confier ses peines à ses amis. En 1538, il écrivait à Veit Dietrich : « Tu sais notre esclavage quand tu étais ici. Eh bien, il est devenu plus dur encore. Pour ne pas donner occasion à des tempêtes, je me réfugie dans le silence pythagoricien. » C. R., t. III, col. 594. En 1544, il déclare que si Luther veut le chasser de Wittenberg, il quittera allègrement cette prison. C. R., t. v, col. 462, 474. Luther mort et les panégyriques prononcés, Mélanchthon se rappellera « l'esclavage presque honteux » qu'il avait trop longtemps subi. C.R., t. VI, col. 880 (28 avril 1548).

5° *L'homme de l'Allemagne.* — Luther, a-t-on dit des milliers de fois, surtout outre-Rhin, Luther est l'homme de l'Allemagne; il est allemand dans l'âme, allemand « jusque dans la moelle des os ». Dans l'ensemble, ce mot est vrai, du moins à l'endroit de l'Allemagne du Centre et du Nord, à l'endroit des « Wendes déloyaux » des bords de l'Elbe, suivant l'expression par laquelle il désignait les gens de Wittenberg. T. R., t. II, n. 1847 (1532). Allemand, il l'a été par ses qualités : sa bonhomie, son ardeur au travail ; il l'a été par ses lacunes et ses défauts : disposition à tout voir sous un angle humain et utilitaire, manque d'austérité, insincérité dans les tractations de la vie publique ; il l'a été par ses tendances, son amour de l'Allemagne, son amour de la langue allemande et sa maîtrise dans l'art de la manier; par son besoin d'obéir, dans la vie publique, « au chef de guerre » qui sait violemment s'imposer, dans sa vie intime à ses impulsions. Le fond de l'Allemand, c'est l'envahissement de l'être, d'un être robuste, par les forces de la nature ambiante et de la subsconscience, par un climat rude et brumeux et par les impulsions de son être physique. Nature robuste, envahissement de sa volonté par des impulsions impérieuses, c'est là tout Luther.

La cathédrale de Cologne est le monument national de l'Allemagne du Rhin ; les œuvres de Luther sont le monument national de l'Allemagne de l'Elbe. Luther a été l'homme de l'Allemagne : voilà l'une des causes capitales de son succès.

IV. De la diète d'Augsbourg a la mort (1530-1546). — Après la diète d'Augsbourg, Luther eût pu mourir. Sa traduction complète de la Bible, il est vrai, ne parut qu'en 1534; mais, dès avant 1530, plusieurs traductions partielles avaient paru, et par ailleurs son œuvre était suffisamment assise.

De cette période, les deux faits ou groupes de faits les plus connus du grand public sont les *Propos de table* et la bigamie du landgrave de Hesse.

1. Les propos de table (1529-1546). — Après le mariage de Luther, avons-nous vu, le « noir couvent » de Wittenberg fut plus animé : amis, étudiants, pensionnaires partageaient la table du Maître. Le Docteur aimait cette animation. Porté à s'affaisser, ce bruit, cette jeunesse le réveillaient. Et il riait, il plaisantait. Les jours où l'oppression physique, l'angoisse morale étaient plus grandes, il riait et plaisantait davantage; les grands rieurs sont souvent les grands mélancoliques. Sa conversation était d'une vie, d'une variété, d'une imagination endiablées. Les images succédaient aux images, avec des expressions de terroir, qui vous enfoncent pour jamais un trait dans la tête.

Vers la fin de sa vie, pourtant, le Maître devint de plus en plus silencieux et songeur. Tout le long du repas, il en arrivait à garder « son ancien silence du couvent ». Mathesius, 1906, p. 279. Même alors, toutefois, on pouvait le réveiller. Un convive amenait-il la conversation sur le pape, Zwingle, les moines ou Henri de Brunswick, c'était rapidement un long défilé d'ânes, de cochons, de canailles et de diables.

Bientôt, les commensaux et auditeurs eurent regret de voir tant de richesses perdues pour jamais. Quelques-uns se mirent un peu à l'écart et écrivirent. Luther les voyait faire; de temps à autre, il leur disait : « Tenez, écrivez. » T. R., t. II, n. 1525, 2068 C'est vers 1529 que l'on commença à écrire ainsi les *Propos de table;* on continua sans interruption jusqu'à sa mort.

Dans ces reproductions, trouve-t-on Luther tel qu'il parlait ? On ne saurait l'affirmer absolument. D'aucun recueil de ces *Propos*, nous ne possédons les notes originales, telles qu'à table même les prenaient des secrétaires improvisés. Ce que nous avons, ce sont soit les rédactions originales, celles que les secrétaires ont faites à l'aide de leurs notes, soit même simplement des remaniements postérieurs. Aux rédactions des secrétaires, nous pouvons sans doute donner encore le nom d'originaux. Mais déjà, çà et là, ces premiers rédacteurs hésitent à tout écrire. Un soir de 1532, Luther, par exemple, plaignait chaleureusement les eunuques; il ajoutait : « *Ich wolde mir ehr zwei par lassen ansetzen den ein par lassen ausschneiden.* » T. R., t. III, n. 2865 *a, b.* De ce propos, Veit Dietrich et Jean Schlaginhaufen, deux des secrétaires d'alors, n'ont rien rapporté ; Cordatus lui-même, qui nous l'a transmis, ne semble pas le citer dans toute sa verdeur. Lorsque Luther parlait d'objets de ce genre, Mathésius, un secrétaire des dernières années, mettait

une croix ou un trait perpendiculaire. T. R., t. IV, n. 5096, p. 655. A mesure que les copies s'éloigneront, la plume se cabrera de plus en plus; on travaillera à édulcorer les propos corsés du Réformateur.

D'un même propos, toutefois, nous avons souvent deux, trois et jusqu'à quatre rédactions parallèles et originales. Entre ces rédactions, l'édition de Weimar facilite les comparaisons; or, on y trouve les mêmes idées, et souvent les mêmes expressions. Avec un peu d'imagination et d'expérience de la vie, il n'est même pas fort difficile de se représenter la la conversation, les chassés-croisés des interlocuteurs. En résumé, pour la connaissance de la vie et surtout de l'âme de Luther, les *Propos de table* ont toujours eu de la valeur; depuis l'édition récente de Weimar, cette valeur s'est beaucoup augmentée et est devenue hors de conteste.

Comment Luther s'y montre-t-il à nous ? — En France, on imagine volontiers que les *Propos de table* dévoilent un Luther à part, un Luther qui sans ces *Mémoires* d'un genre insolite serait demeuré inconnu. C'est là une exagération. En portant ce jugement, c'est surtout aux verdeurs de langage que l'on songe. Assurément, les *Propos* en renferment un grand nombre. On vient d'en lire un exemple caractéristique. D'autres Propos sont tout aussi crus, quelques-uns peut-être plus encore. T. R., t. III, n. 3540. Et ces propos se tenaient devant une femme et des enfants ! Et non seulement devant ses enfants, mais devant d'autres, venus du dehors. En tête de la première édition, celle qu'Aurifaber donna en 1566, se voit une curieuse gravure : à table sont assis Luther et ses amis; par devant, debout, se tiennent quelques adolescents, ravis des propos auxquels ils ont le bonheur d'être admis!

Toutefois, les *Propos de table* sont loin d'avoir le monopole de ces libertés. Dans ses écrits, et même dans ses sermons, Luther en a semé en abondance. Certains pamphlets de ses dernières années en sont remplis. Dans *La Papauté romaine fondée par le diable*, il demande au pape s'il est bien un homme, et de lui en montrer *ses témoins*. Erl., t. XXVI, p. 236. Dans ce pamphlet, il aime à répéter que « l'Église du pape est une Église de p..... et d'hermaphrodites ». Erl., t. XXVI, p. 164. Le pamphlet fut suivi de dix gravures exécutées dans l'atelier de Cranach sous la direction de Luther; il les regardait comme son « testament ». Or, elles sont tellement inconvenantes que pendant de longues années, de peur de nuire à Luther, l'Allemagne protestante en a empêché la reproduction. D. P., t. IV, p. 241-265.

On aurait même tort de croire que les *Propos de table* ne sont qu'une collection ininterrompue d'obscénités et de grossièretés. On y trouve de fort belles considérations sur la miséricorde et la bonté de Dieu, sur nos devoirs envers Lui et envers le prochain, des restes d'envolées mystiques.

II. LE « MARIAGE TURC » DE PHILIPPE DE HESSE. (1539-1540). — La bigamie de Philippe, landgrave de Hesse, son « mariage turc », et l'autorisation que lui en donna Luther, est l'un des faits les plus retentissants de l'histoire de la Réforme au XVIe siècle.

En 1523, Philippe de Hesse s'était marié à une fille du duc Georges de Saxe, Christine; elle lui avait donné sept enfants. Bientôt pourtant il avait songé à un second mariage, à « une seconde femme légitime ». Finalement, il demanda en ce sens aux chefs de la Réforme une autorisation écrite. De nombreux indices montrent, jusqu'à l'évidence, qu'assez souvent Luther avait donné oralement des autorisations de ce genre; suivant son expression, c'étaient là « des conseils de confession ». Une autorisation écrite lui répugnait. Mais Philippe avait beau être un tyran lascif, il était l'un des principaux soutiens de la cause, et les luthériens l'ont appelé « le Magnanime ». Le 10 décembre 1539, l'autorisation fut donc accordée; Luther et Mélanchthon la signèrent; puis Bucer et d'autres encore. Le 4 mars suivant, le second mariage fut célébré en présence de Mélanchthon, de Bucer et d'Eberahrd de la Thann. Eberhard y était le représentant de l'électeur de Saxe.

Mais trop de personnes étaient dans le secret. Aussi, vers la fin de mai, « un bruit affreux » se répandait : le landgrave avait pris un seconde femme; Luther l'y avait autorisé, et en récompense il avait reçu un tonneau de vin ! Consterné, Mélanchthon tomba malade; Luther, lui, garda toute sa santé et son robuste moral. « Moi, disait-il, j'ai la peau épaisse; je suis un paysan, un rude Saxon. » T. R., t. IV, n. 5096. De toute son énergie, il travailla à montrer qu'on devait nier l'existence de l'autorisation. Le 15 juillet, il disait aux conseillers du landgrave : « Quel mal y aurait-il à ce que, pour un plus grand bien, et en considération de l'Église chrétienne, on fit carrément un bon mensonge ? » Pour la conscience, il n'y avait pas là la moindre difficulté. Lenz, t. II, 1880, p. 373-376. Puis dans une lettre au landgrave lui-même : « S'il faut en venir à écrire, je saurai fort bien me tirer d'affaire et laisser Votre Grâce s'embourber. » Enders, t. XIII, p. 144 (24 juillet 1540).

Philippe finit par se ranger à la volonté du Réformateur, il ne publia pas le fameux *Conseil de confession*. Une loi d'empire, de 1532 ,défendait la polygamie sous peine de mort; fort habilement, Luther lui avait rappelé que son indiscrétion pourrait lui être assez nuisible.

Dans le même temps, Philippe et l'électeur de Saxe, Jean Frédéric, que, lui aussi, les luthériens ont surnommé « le Magnanime », en arrivaient également à s'entendre. Devant le soubresaut de l'opinion publique, l'électeur avait voulu désapprouver le landgrave. Mais Philippe eut vite fait de le rappeler à la raison : n'avait-il pas envoyé un délégué à la célébration du second mariage ? C'était bien à lui, bon sodomite, à faire le prude pour une femme de plus ou de moins! Enders, t. XIII, p. 151, n. 3; Lenz, t. I, p. 302.

Ainsi, du temps de Luther et de Philippe de Hesse, les preuves juridiques concernant le second mariage firent défaut. En toute paix, sécurité et honneur, le landgrave garda donc « sa concubine conjugale », et Luther, la sérénité de sa conscience.

III. DE 1530 A 1546; AUTRES FAITS IMPORTANTS. — Dans les quinze dernières années de sa vie, Luther continua son enseignement à l'université de Wittenberg. Deux cours d'alors sont assez célèbres : son *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, de 1531, et son *Commentaire sur la Genèse*, de 1534 à 1545. Tous deux du reste ne nous sont parvenus que par des copies d'auditeurs; ensuite, ces copies furent quelque peu revues par le Maître. A cette époque, il travailla aussi à grouper les princes de son parti; en 1531 se forma la ligue de Smalkalde, en vue d'une guerre contre Charles-Quint et les princes catholiques de l'Empire.

Mais peu à peu les adversaires deviennent plus nombreux et plus entreprenants. Eux aussi, les princes catholiques s'organisent. Lentement, mais sûrement, l'Église romaine s'achemine vers la Réforme catholique ; en 1545, Paul III en arrive enfin à réunir à Trente un concile œcuménique. Luther et les siens refusent de s'y rendre. A côté des catholiques il y a les dissidents : les sacramentaires, Zwingle, Mélanchthon lui-même, qui ne croient pas à la présence réelle de Jésus-Christ dans le « Sacrement »; Agricola et les antinomistes, qui de la théorie de Luther contre les œuvres prétendent tirer contre la pratique des lois morales des conséquences que Luther repousse; les Juifs, à qui à l'origine il s'était allié, et contre qui il finit par mener une violente campagne.

Pour l'unité de la doctrine et le maintien de la morale, il a eu recours aux princes. Protection peu efficace! Jusque parmi les siens, il constate de plus en plus la dissolution doctrinale et la décadence morale.

Dissolution doctrinale. En 1525, il trouvait dans sa Réforme « presque autant de sectes que de têtes ». W., t. XVIII, p. 547, 22. A partir de 1530, la plainte devient de plus en plus angoissante. En 1531, il disait en chaire : « Quoique ce soit à *un seul* que Dieu ait donné et commandé de prêcher l'Évangile, il s'en trouve pourtant d'autres, même parmi ses disciples, qui prétendent s'en acquitter dix fois mieux que lui. » W., t. XXXII, p. 474, 17. Les années suivantes, Bucer, Mélanchthon, beaucoup d'autres songèrent à la convocation d'un concile protestant. Cf., par exemple, T. R., t. III, n. 3900, t. IV, n. 4123; Lenz. t. II, 1887, p. 227 (1543). Luther pensait que l'action des princes serait plus prompte et plus efficace. Erl., t. LV, p. 19, 20 (1533). Dans l'histoire de la Réforme comme on le sait, ces projets de concile ont été maintes fois repris. Projets de concile, conciles eux-mêmes devaient nécessairement échouer. Décision doctrinale suppose infaillibilité doctrinale; autrement, canons doctrinaux, professions de foi pourront s'appeler propos de philosophes, pensées d'âmes pieuses, expériences religieuses, tout ce que l'on voudra, excepté décisions doctrinales auxquelles serait due l'adhésion intime de l'intelligence.

Décadence morale. En 1538, Luther en arrive à excommunier Jean de Metzsch, le syndic de Wittenberg, à cause de sa vie ouvertement désordonnée. T. R., t. IV, n. 4073 *a*, *b*, *c*, 4381, etc.; voir la table générale, t. VI, au mot Hans Metzsch. Les autres notables de Wittenberg donnent le même exemple, et ils s'en glorifient. En un an, l'un a 43 enfants. L'autre prend 40 pour 100 d'intérêts, T. R., t. IV, n. 4073 *a*. L'année suivante, Luther écrivait au prédicant Jean Mantel : « Comme Loth, je souffre le martyre dans cette abominable Sodome. » Erl., t. LV, p. 250; Enders, t. XII, p. 293. En 1543, il disait à table : « Je suis soûl du monde, le monde est soûl de moi, et j'en suis très heureux. Je l'ai dit souvent : Je suis une m.... mûre; le monde a le c.. grand ouvert. Il est temps que j'en sorte. » T. R., t. V, n. 5537.

Finalement, quelle est la grande prévision, quel est le suprême espoir de ce Réformateur religieux ? *C'est la fin du monde*. Déjà, lorsque, à la fin de 1518, il commence à voir dans le pape l'Antéchrist, il se dit que la venue du grand adversaire de Jésus-Christ présage la fin des temps. En 1522, une conjonction de planètes présageait ce grand événement avec certitude pour 1524. Erl., t. X, p. 69, avec les notes 11 et 13. Puis d'année en année, prophète toujours contredit mais toujours inlassable, il ne cesse de voir arriver cette vague finale et libératrice. Les appels à ce grand jour deviennent de plus en plus pressants et anxieux. Le 16 décembre 1543, il écrivait dans une lettre à Justus Jonas : « Venez, Seigneur Jésus, venez... Les maux ont dépassé la mesure. Il faut que tout craque. Amen. » Enders, t. XV, p. 284.

Un jour enfin, au mois de juillet 1545, il quitte Wittenberg, en apparence pour un simple voyage, en réalité avec le ferme dessein de n'y plus revenir. De Zeitz, il écrit à Catherine : « Mon grand désir serait de n'avoir plus à retourner à Wittenberg. Vends donc tout, jardin et champ, maison et cour. Je serais très heureux de rendre la grande maison à mon gracieux seigneur. Le mieux pour toi serait de partir avant ma mort, et de t'établir à Zulsdorff... Va-t'en donc; quitte cette Sodome. » Enders, t. XVI, p. 270.

A la nouvelle de cette lettre, tout Wittenberg est en émoi; les ennemis de l'Évangile allaient triompher! Au grand mécontent, l'université dépêche Bugenhagen et Mélanchthon, la ville son bourgmestre, l'électeur son médecin. Le 16 août, Luther était de retour. Mais il pouvait demeurer à Wittenberg : son âme n'en retrouva pas la sérénité. Le 10 novembre, la veille de la Saint-Martin, il fêtait pour la dernière fois son saint patron et l'anniversaire de sa naissance. Il y avait là Mélanchthon, Bugenhagen, Cruciger et autres. Il leur ouvrit son cœur : il allait bientôt mourir, et les principaux frères aussi. « Ce n'est pas les papistes que je crains, disait-il; la plupart ne sont que des ânes bâtés et des épicuriens; mais nos frères nuiront à l'Évangile; ils sont sortis du milieu de nous, mais ils n'étaient pas des nôtres. Ils feront plus tort à l'Évangile que les papistes. » Puis, jetant un regard sur l'avenir de l'Allemagne : « Nos enfants, ajouta-t-il, auront encore à prendre les armes; l'Allemagne connaîtra de mauvais jours. » M. Ratzeberger, *Die handschriftliche Geschichte über Luther*, éd. C. G. Neudecker, 1850, p. 131.

Huit jours après, il terminait son *Commentaire sur la Genèse* : « Tel est le livre de la Genèse, disait-il. Que notre Seigneur Dieu accorde à d'autres de mieux faire après moi. Je ne puis plus rien; je suis faible. Priez Dieu pour moi, afin qu'il m'accorde une dernière heure bonne et heureuse. » W., t. XLII, p. VIII; t. XLIV, p. 825.

IV. LA MORT (17-18 février 1546). — Le 23 janvier 1546, Luther partait pour Eisleben; le comte Albert de Mansfeld l'avait prié de venir résoudre des difficultés de famille. Le 17 février, il fut très agité. « J'ai été baptisé à Eisleben, disait-il; je vais aussi y mourir. » Dans la soirée, il ressentit son oppression de poitrine, se fit frictionner, et redevenu mieux descendit au souper. Il mangea et but copieusement. Dans sa conversation, comme de coutume, il mêla le folâtre et le sérieux. Il parla de sa mort et de la fin prochaine du monde. Après le repas, dit un récit peut-être controuvé, il écrivit à la craie sur le mur le vers rodomont et découragé que jadis à Schmalkalde il avait composé dans une grave maladie :

> Pestis eram vivus; moriens ero mors tua, Papa.
> Pape, ma vie était ta peste; ma mort sera ta mort.

Dès huit heures, il monta dans sa chambre, au premier étage. Il mourait dans la nuit.

Quelles furent les circonstances de cette mort ? — D'après les récits de ceux qui entouraient Luther, il serait mort entre leurs bras, entre 2 et 3 heures du matin. « Seigneur, disait-il, je remets mon âme entre vos mains. » Puis peu après : « Que Dieu vous bénisse tous. » Il ajouta d'autres paroles en harmonie avec ses deux grandes tendances doctrinales : la justification par la foi et la haine du pape. Enfin Jonas et Cœlius se penchèrent à son oreille, et lui demandèrent très haut s'il persistait dans la doctrine qu'il avait prêchée. « Oui », répondit le mourant. Ce fut son dernier mot.

Mais à assister aux derniers instants de Luther, il n'y avait que des amis. Dans les grandes lignes, il est vrai, leurs récits concordent. Toutefois, sur des points importants ils sont en divergence. Défaillance plus grave; il y a un fait précis, avéré et non sans importance, sur lequel ils s'accordent tous, et c'est pour le passer sous silence. Vers 3 heures du matin l'entourage de Luther manda le pharmacien Jean Landau pour lui donner un clystère. Landau répondit à l'appel, et nous avons de lui un récit de son intervention. Or, tandis que les amis de Luther mentionnent la présence de deux médecins, ils taisent tous l'intervention de Landau. Serait-ce parce que Landau était catholique ? Enfin, ce qui de ces amis serait à soupçonner en premier lieu, serait-ce la loyauté, ou plutôt son contraire ? Par ses paroles et par ses actes, Luther ne les avait-il pas instruits cent fois de la haute valeur d'un mensonge utile à la cause de l'Évangile!

De là les bruits divergents qui ont couru sur cette

mort. Très rapidement dans Eisleben, pourtant presque entièrement protestante, circula la rumeur que Luther avait été trouvé mort dans son lit. Or, à l'époque, une mort subite était regardée comme un insigne châtiment de Dieu. Le 20 février, dans une oraison funèbre prononcée à Eisleben, Cœlius estima utile de flétrir ce bruit « répandu par l'Esprit mauvais ». Ch. Schubart, *Die Berichte über Luthers Tod und Begräbnis*, 1917, p. 30. Bientôt s'éleva une autre rumeur beaucoup plus terrible encore : Luther s'était pendu à une colonne de son lit !

Cette dernière supposition est à rejeter. Dans une étude très bien conduite, l'écrivain catholique Nicolas Paulus en a montré la fausseté avec un grand sens critique. N. Paulus, *Luthers Lebensende*, 1898. Récemment, on a cru du moins pouvoir revenir à l'idée d'une mort subite. Luther serait mort seul le 17 février, vers 11 heures ou minuit. Quelque temps après, on aurait constaté la triste réalité. Pourquoi avait-on songé à aller vers lui ? Peut-être à cause de quelque dernier soupir; plutôt au contraire, à cause d'un silence prolongé, silence inquiétant, après l'agitation des heures précédentes. Bruno Grabinski, *Wie ist Luther gestorben ?* 1913.

Toutefois cette mort subite, elle non plus, n'est pas vraisemblable : trop de récits nous parlent des deux heures d'agonie de Luther entre les bras de ses amis. Le P. Grisar ne croit pas pouvoir l'admettre. *Theologische Revue*, 1920, p. 298-302; *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1921, p. 471-488. Mais, comme le remarquait Bruno Grabinski dès 1913, *op. cit.*, p. 68-70, Nicolas Paulus, historien si informé, se montre désormais moins enclin qu'en 1898 à croire de tous points les sources protestantes. Et Grisar, lui aussi, en arrive à se demander si les dernières heures de Luther se seraient passées aussi pieusement, aussi sereinement que ces sources veulent nous le faire accroire. S'il en était ainsi, ces heures auraient eu dans la vie du Réformateur une physionomie vraiment unique. Que penser notamment de ce *Oui* final, par lequel il confirmait solennellement toute son œuvre ? Il est probable qu'on ne le saura jamais. Voir notamment ci-après *la Théologie de Luther*, col. 1304.

Depuis lors, on a souvent discuté aussi sur la nature du mal qui avait emporté Luther. Beaucoup ont cru à une apoplexie. Le pharmacien Landau relate en ce sens l'affirmation de Simon Wild, l'un des deux médecins appelés peu de temps avant lui. Mais ce médecin parlait sans doute d'une *fluxion* à la jambe gauche, qui existait chez Luther depuis quelques années; et Landau aura entendu *apoplexie*. Aujourd'hui, on s'accorde à croire que Luther est mort d'une angine de poitrine, compliquée d'artério-sclérose. Ch. Schubart, *Die Berichte*, 1917, p. 117 (protestant); H. Grisar, *art. cité*, 1921, (catholique).

Le 18 février dans l'après-midi, on mit le corps dans un cercueil d'étain, et le lendemain on le porta dans l'église Saint-André. Là, Jonas prononça une première oraison funèbre, ou mieux un premier panégyrique du défunt. Le lendemain, Cœlius prononça une seconde oraison funèbre; puis le cortège partit pour Wittenberg. Il y arriva le 22. On entra par la porte de l'Elster. A l'endroit où jadis Luther avait brûlé la bulle, le corps fut reçu par des délégués de l'université, de la municipalité et de la bourgeoisie. Le cortège s'achemina vers la chapelle du château. Là, Bugenhagen prononça une nouvelle oraison funèbre. Puis le Réformateur fut enseveli dans la chapelle, non loin de cette porte où jadis il avait affiché ses thèses. Sur le sol, on mit une simple pierre, et dessus une plaque, avec son nom, son âge, la date et le lieu de sa mort. C'est là que depuis bientôt quatre siècles reposent ses os. Le 14 février 1892 on a ouvert le tombeau, et l'on a constaté qu'il renfermait toujours les restes du fameux Réformateur.

Conclusion. — Depuis longtemps, ce n'est guère que par des extraits que catholiques et protestants connaissent les œuvres de Luther, le catholique par des extraits fâcheux, le protestant par des extraits favorables. De Luther, le catholique connaît surtout le *Sermon sur le mariage*, les *Propos de table*, *La Papauté romaine fondée par le diable;* le protestant, l'appel *A la noblesse de la nation allemande*, le petit traité *De la liberté du chrétien*, les deux *Catéchismes*, des cantiques, la traduction de la Bible, des propos sur l'éducation et quelques extraits de ses autres œuvres ou de ses sermons.

Il en est à peu près ainsi pour ses facultés intellectuelles et pour l'ensemble de sa vie. De ses facultés intellectuelles le catholique voit surtout les lacunes; lacunes profondes : Luther n'était pas un penseur, il était incapable de s'élever à l'idée pure; le protestant, surtout les côtés grands et brillants : imagination, sentimentalité, maîtrise de la langue allemande. De sa vie religieuse et morale, le catholique connaît surtout les côtés anticatholiques et peu convenables; moine ne suivant pas sa règle, puis se mariant avec une religieuse, homme sans frugalité, d'une habileté déloyale, du moins dans son activité publique, servile envers les princes, débraillé, diseur de grossièretés, sans maîtrise de lui-même, ni contre des emportements violents ni contre des abattements profonds, dominé par des impulsions, où il veut voir des directions venant de Dieu. De cette vie, le protestant ne connaîtra guère que les côtés pieux et touchants : sentimentalité religieuse et tendance au mysticisme, bonne contenance à des heures tragiques, ardeur au travail, attentions délicates pour les petits, et notamment pour les étudiants pauvres.

A ces raisons générales d'admiration et d'attachement, l'Allemand en ajoutera une autre, capitale : Luther a-t-on vu est l'homme de l'Allemagne; il est l'Allemand par excellence, du moins par excellence l'Allemand des bords de l'Elbe. Dès lors, pour l'Allemand de l'Elbe, défauts comme qualités de Luther, seront autant de motifs de l'admirer et de lui demeurer profondément attaché.

La Bruyère a dit : « Rabelais est incompréhensible. Son livre est une énigme... Où il est mauvais, il passe bien loin au delà du pire, c'est le charme de la canaille; où il est bon, il va jusques à l'excellent; il peut être le mets des plus délicats. » On pourrait en dire à peu près autant de Luther : Luther est le Rabelais de l'Allemagne. Mais la France a pu aller jusqu'à donner à Rabelais pendant quelque temps les revenus de la cure de Meudon; ce fut le tort de l'Allemagne d'aller jusqu'à faire de Luther un Réformateur religieux.

Dans l'esquisse biographique qui précède, j'ai travaillé à montrer Luther tel qu'il était : je l'ai fait parler. En relisant cette esquisse, je me suis pris à me demander si toutefois les côtés défectueux n'étaient pas décrits avec plus de complaisance que les côtés heureux. Je me suis répondu : De la part d'hommes qui ne veulent voir en Luther que le côté humain et profane, ce reproche me paraîtrait acceptable. Il y a huit ans, par exemple, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, des hommes se sont rencontrés pour envisager Luther et son œuvre moins du côté religieux que du côté politique et social. *Revue de métaphysique et de morale*, 1918, p. 529-891. Or, comme homme et comme écrivain profane, Luther n'a certes pas plus de lacunes que beaucoup de ses pairs : un Salluste, un Cicéron, un Rabelais, un Voltaire, un Gœthe. Mais ce n'est ni comme un homme ordinaire, ni comme un écrivain profane qu'il s'est présenté : c'est comme un Réformateur religieux, avec une mission reçue de Dieu.

Or, chez un homme qui se donne comme réformateur religieux, qui veut rétablir dans son idéale beauté l'œuvre de Jésus-Christ, n'est-ce pas notre droit, n'est-ce pas notre devoir à tous d'examiner s'il y a eu des lacunes religieuses et morales, lacunes dans la vie privée, lacunes dans l'activité publique; d'examiner ces lacunes de plus près que chez un homme et un écrivain sans prétention à restaurer l'œuvre de l'Homme-Dieu ? N'est-ce pas notre droit et notre devoir de mettre sa vie et son œuvre en face de la vie et de l'œuvre de Jésus-Christ? Faire sur Luther une étude d'ensemble, et se tenir en dehors de cette préoccupation religieuse, ne serait-ce pas sortir de la réalité et par là même sortir de l'histoire?

C'est en m'inspirant de ce principe que j'ai essayé d'esquisser et d'apprécier la vie de Luther; c'est dans le même sens que je vais essayer d'esquisser et d'apprécier sa théologie.

II. LA THÉOLOGIE DE LUTHER. — Sur beaucoup de points, Luther n'a pas de vues à lui, par exemple, sur les anges, la création. Dans ce qui lui est plus particulier, on se tromperait même en voulant trouver un système méthodiquement ordonné. C'est le protestant Seeberg qui le faisait remarquer à Denifle, et Denifle en tombait pleinement d'accord. R. Seeberg, *Luther und Lutherthum in der neuesten katholischen Beleuchtung*, 1904, p. 13, 14; Denifle-Paquier, *Luther aux yeux du rationaliste et du catholique*, p. 117, note; dans *Luther et le Luthéranisme*, t. IV (1913). Ce qu'avant tout on trouve chez Luther, ce ne sont pas des idées et des théories, ce sont des impulsions, des tendances. Luther a eu deux tendances principales : l'une sur les relations de l'homme avec Dieu, l'autre sur les rapports religieux et même profanes de l'homme avec ses semblables. La première l'a mené à la justification par la foi sans les œuvres, la seconde à une religion individuelle et à la toute-puissance du prince.

Dans ses écrits, ce sont à chaque pas « des contradictions déconcertantes ». « Les contradictions effroyables, incroyables, que Luther se permettait parfois dans le laps de peu d'années, avec un sans-gêne qui fait douter tantôt de sa raison, tantôt de sa bonne foi, apparaissent doublement sinistres et incohérentes, dans leur contraste avec le tranquille vouloir, logique et apaisé, que l'humanisme a fait à Zwingle. » C. A. Bernouilli, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1918, p. 557. Toutefois, au travers de mille contradictions, ces deux tendances demeurent, toujours obsédantes; Luther n'a pas eu la logique de l'idée, il a eu la logique du sentiment, la logique de la passion.

On le pressent déjà : la théologie de Luther est le fruit de ses expériences personnelles. C'est ce que nous disent tous les écrivains protestants. *Sentir, expérimenter*, remarque Seeberg, sont parmi ses mots favoris. R. Seeberg, *Die Lehre Luthers*, 1917, p. 217. Malheureusement, lorsque les applications de ce principe sont malencontreuses pour Luther, les mêmes écrivains en arrivent facilement à l'oublier.

De ses vues, ou mieux de ses tendances, Luther n'a jamais fait d'exposé didactique. Homme de passion et de combat, c'est au cours des circonstances qu'il a parlé et écrit. Pour exposer sa théologie, faudra-t-il donc prendre l'un après l'autre les centaines de petits traités, pamphlets ou sermons où il a émis ses idées, ses préoccupations ? Ce serait une série de répétitions, sans intérêt ni clarté.

Avant tout, ce sera donc d'une manière synthétique que j'exposerai la théologie de Luther. Dans une première partie, j'exposerai sa théorie de *la justification par la foi;* dans une seconde, ses vues sur *la Société spirituelle et la Société temporelle.*

D'ailleurs, dans les grandes lignes, cette division synthétique suit l'ordre chronologique. De 1510 à 1518, il a élaboré sa théorie de la justification. Ce n'est que plus tard, il est vrai, en 1525, que l'attaque d'Érasme l'a amené à écrire sur le *serf arbitre ;* mais à partir de 1515, il avait déjà émis contre la liberté humaine toutes les idées qu'il devait énoncer dans ce traité. La justification par la foi : c'est là proprement la théologie de Luther, celle par où il a commencé, celle qui lui tint toujours le plus au cœur. Puis, de 1517 à 1521, il a prêché le rejet de l'Église et la religion individuelle. De 1523 à 1530 et même jusqu'à sa mort, il a donné ses vues sur le pouvoir temporel et la société civile.

Cette étude sur la théologie de Luther se composera donc de deux parties : I. La justification par la foi. — II. La Société spirituelle et la société temporelle (col. 1295).

I. La Justification par la Foi. — Avant d'aborder l'étude même des idées de Luther, il convient de passer rapidement en revue les principales influences qu'il a subies; après quoi l'on ira droit au centre même du système, c'est-à-dire à la doctrine sur la déchéance originelle et la justification par la foi. Le reste du développement sera consacré aux conséquences que Luther a tirées de ces principes fondamentaux. On aura ainsi les divisions suivantes : I. Le nominalisme. II. L'augustinisme (col. 1188). III. La déchéance originelle (col. 1209). IV. La justification par la foi (col. 1221). V. La religion et la morale (col. 1240). VI. Le nominalisme et l'augustinisme de Luther (col. 1251). VII. Luther et les mystiques (col. 1257). VIII. L'état religieux et le mariage (col. 1274). IX. Érasme et Luther; le serf arbitre et la prédestination (col. 1283).

I. Le nominalisme. — Une bonne formation philosophique et théologique eût pu mettre l'intelligence de Luther en travers de ses impulsions, lui apprendre l'existence et l'amour de la vérité, d'une vérité ne dépendant ni des fantaisies de son intelligence, ni des caprices de sa volonté, ni des poussées de sa subconscience. Au contraire, l'enseignement philosophique et théologique qu'il reçut pécha à la fois par la quantité et par la qualité. Par la quantité : ses études théologiques, avons-nous vu, durèrent deux ans au plus. Par la qualité : le fond en était le nominalisme.

Les idées de Luther viennent d'un double pessimisme : ses idées philosophiques d'un pessimisme intellectuel, ses idées théologiques d'un pessimisme moral.

1. Principes généraux du nominalisme. — La philosophie et la théologie qu'on enseigna à Luther était le nominalisme, *la voie moderne*, comme on l'appelait à l'époque.

Au Moyen Age, le nominalisme a eu deux périodes de gloire; la première au XIe et au XIIe siècles, avec Roscelin (1050?-1121?); la seconde au XIVe et au XVe, avec les franciscains Duns Scot (1274?-1308) et surtout Guillaume d'Occam (1270?-1350?), le dominicain Durand de Saint-Pourçain († 1334), les séculiers Pierre d'Ailli (1350-1420), Jean Gerson (1369-1429) et Gabriel Biel (1425?-1495), qu'on a appelé le dernier des scolastiques; bref avec presque tous les théologiens de cette époque qui ont laissé un nom. Au XIe et au XIIe siècles, le nominalisme est à peine conscient de lui-même; au XIVe et au XVe, au contraire, il se présente avec une synthèse raisonnée. Dans ce mouvement, il reste encore beaucoup à élucider; les courants philosophiques et théologiques du XIe et du XIIe siècles, plus encore ceux du XIVe au XVIe, jusqu'à 1550, commencent à peine à être connus. Toutefois, ce qui reste ignoré, c'est surtout l'histoire de ces courants; dans les grandes lignes, les idées elles-mêmes, du moins celles des nominalistes s'esquissent avec assez de précision.

Pour faire comprendre la formation théologique de Luther, l'exposé de ces idées est nécessaire. Il est fort utile aussi pour faire comprendre le protestantisme d'aujourd'hui, et ce qui le sépare du catholicisme. Sans être devenu article de foi, le réalisme de saint Thomas d'Aquin est de plus en plus en honneur dans l'Église; de là, cette fermeté de charpente dans toute la théologie catholique. Dans le protestantisme, au contraire, c'est le nominalisme qui est de plus en plus en faveur; sur beaucoup de points, Kant, le philosophe par excellence du protestantisme, est un successeur des nominalistes; il abandonne la direction de la raison pure pour ne se fier qu'à la raison pratique. De là, ce caractère peu assuré des spéculations protestantes, et finalement cette dépréciation de la raison humaine dans toute la philosophie moderne.

Les idées nominalistes peuvent se ranger sous deux chefs : idées relatives à l'ordre naturel, idées relatives à l'ordre surnaturel.

1° *Dans l'ordre naturel*, quel est pour le nominaliste la valeur de nos idées et la vigueur de notre volonté ?

Sur nos idées, nous pouvons nous poser deux grandes questions. Une question de psychologie : quelle est l'origine de ces idées, c'est-à-dire quelle est l'opération par laquelle l'intelligence atteint l'universel? Sur cette question s'en greffe une seconde, une question de métaphysique, beaucoup plus importante, la seule à peu près qui ait à nous occuper ici. Qu'est-ce que ces idées ? Répondent-elles à une *réalité* en dehors de nous ? Ou sont elles uniquement des *concepts* de l'intelligence, des *noms ?*

A cette question, le Moyen Age, comme du reste à peu près toutes les époques, a donné trois grandes réponses : l'idéalisme, ou réalisme absolu, solution de Platon, ou qui du moins lui est attribuée; le nominalisme, et au milieu, une théorie mitoyenne, le réalisme mitigé de saint Thomas d'Aquin.

Le point fondamental du nominalisme, c'est que dans les choses il n'y a pas d'universel, ou que, du moins, il nous est absolument impossible d'y atteindre. « L'universel, dit Gabriel Biel, semble n'être qu'un concept de l'esprit. C'est aussi une parole ou un signe d'écriture, ou un signe conventionnel quelconque. » *In Ium Sent.*, dist. II, q. VIII, Tubingue, 1501, t. I, f° E 5 v°.

Ainsi, en psychologie, les nominalistes s'arrêtent aux données des sens; en métaphysique, ils ne reconnaissent aux idées aucune valeur. Nous ne connaissons que le sensible, que les phénomènes. Dès lors, en métaphysique, sur Dieu, sur l'âme, Occam ne trouve rien d'assuré.

En soi, du moins, le vrai, le bien n'ont-ils pas une valeur absolue ? Oui, répond saint Thomas; c'est dans l'intelligence divine, ou, pour mieux dire, dans l'Être même de Dieu que finalement ils ont leur point d'appui : Dieu ne peut pas plus les détruire qu'il ne peut se détruire lui-même. Non, répliquent les nominalistes, vrai et bien dépendent uniquement de la volonté de Dieu, ou, pour mieux dire, de son bon plaisir, de son caprice et arbitraire. En cette direction, Duns Scot avait commencé à frayer la voie. Après lui, Guillaume d'Occam fit la critique de la raison avec une acuité dissolvante qui préludait à celle de Kant. Il n'y a ni vrai ni bien absolus. Si Dieu l'eût décidé, les contraires eussent coexisté; les plus belles vertus, la haine même envers lui eussent été été méritoires. Ainsi, bien avant le XIXe siècle, les nominalistes ont enseigné la relativité du vrai et du bien. On ne dit pas encore, sans doute, que le vrai et le bien sont mesurés, ou, mieux, créés par l'intelligence humaine; on les fait dépendre de la volonté de Dieu. Mais en dehors d'une révélation, en se tenant dans les limites d'une philosophie, l'obscurité n'en devient que plus angoissante. Comment connaître les vouloirs libres de Dieu ?

La logique devait même pousser les nominalistes à nier en philosophie les notions de justice, de droit, d'amour de Dieu et des hommes. En effet, en dehors d'une révélation ils estimaient ne pouvoir s'élever au-dessus du sensible. Or, les forces qui tombent sous nos sens, les forces physiques sont aveugles et brutales. Sur les données des sens, on ne peut que construire une morale de la force brutale.

Mais la révélation nous affirme le monde de la justice et de l'amour. Entre leur philosophie et cette révélation, les nominalistes devaient donc trouver et trouvaient en effet une opposition irréductible.

Ainsi les nominalistes méprisaient l'intelligence humaine. Sur les forces de la volonté pour le bien, au contraire, ils étaient optimistes; ils y réduisaient au minimum les conséquences de la chute originelle. Sur ce terrain aussi, leurs idées marquaient une réaction : réaction contre l'école thomiste et plus encore contre l'école augustinienne.

Ici se pose une question capitale : dans l'ordre naturel, sans le secours de la grâce, pourrions-nous accomplir tous les commandements de Dieu ? Pourrions-nous aimer Dieu par-dessus toutes choses, comme auteur de la nature ?

A cette question Scot, Occam et les autres nominalistes répondaient : L'homme déchu diffère de l'homme de l'état de nature pure uniquement comme un homme dépouillé de ses vêtements diffère de celui qui n'en aurait jamais eu. Or, l'homme de la pure nature aurait pu accomplir tous les commandements, et notamment l'acte d'amour de Dieu par-dessus toutes choses. Il doit donc en être ainsi de l'homme déchu. Voici comment, dans un passage souvent cité, Guillaume d'Occam présente cette théorie : « La volonté a la force de se conformer à une injonction juste de la raison. Or l'intelligence est capable de dire à la volonté que Dieu doit être aimé. Donc la volonté a la force d'agir en conséquence. » *In Ium Sentent.*, dist. I, q. II, concl. 1^a, Paris, Josse Bade, 1495, t. I, f° i jv°.

Voilà une opinion que Luther ne cessera de taxer de pélagienne; puis il l'attribuera à l'Église catholique tout entière. Sur ce point, en réalité, l'Église n'a pas de doctrine définie.

2° *Dans l'ordre surnaturel.* — Au-dessus de la nature, il y a en nous la *surnature*. En dehors de nous, cet ordre est constitué par la révélation et les sacrements. Mais au dedans de nous, en quoi consiste-t-il ? En quelque chose de fort réel, répondent les thomistes. Dans l'essence de l'âme réside l'*habitus* de la grâce sanctifiante ou grâce habituelle; dans nos puissances ou facultés, diverses énergies, autrement dit diverses habitudes ou vertus surnaturelles. Outre ces forces permanentes, Dieu nous donne des secours pour chacun de nos actes surnaturels. Ces énergies surnaturelles, énergies permanentes et transitoires, étaient-elles nécessaires? Oui; Dieu veut nous faire atteindre une fin surnaturelle : le voir un jour face à face; à cette fin doivent correspondre des moyens appropriés.

Dans leur conception de l'ordre surnaturel, les nominalistes, au contraire, ont transporté le scepticisme avec lequel ils concevaient l'ordre naturel. Là aussi, ils nous montrent tout dépendant uniquement de la volonté, du bon plaisir de Dieu, ou, suivant leur expression, de l'*acceptation* de Dieu. Pour nous placer dans l'ordre surnaturel, c'est seulement de fait, dans le monde tel qu'il a plu à Dieu de le créer, qu'une réalité intérieure, la grâce, nous est nécessaire. Sans nous changer aucunement, Dieu aurait pu accepter un acte naturel comme surnaturel, et cet acte eût changé de sphère; il eût acquis une valeur et un mérite surnatu-

rels. Ainsi encore, sans même une purification intérieure et réelle, par une simple acceptation tout extérieure à nous, Dieu eût pu nous justifier et nous rendre dignes de la vie éternelle.

Les nominalistes s'occupent peu de la grâce actuelle. Pécheurs, nous pouvons sans elle, on va le voir, nous préparer à la justification; justifiés, la grâce sanctifiante nous suffit.

Quelles sont les relations de la raison et de la foi ? La raison et la foi sont sœurs, dit saint Thomas; ce sont deux voies qui conduisent l'homme à la vérité. Pour les nominalistes, la raison, incapable de s'élever au-dessus du sensible, ne pouvait contribuer à nous introduire dans le sanctuaire de la foi. D'ailleurs, la vérité n'avait rien d'immuable. La foi restait donc suspendue en l'air, sans appui solide dans l'homme. A y regarder de près, la doctrine chrétienne enseignait même beaucoup de dogmes manifestement opposés à la raison. Pierre d'Ailli, *In IIum Sent., principium*, Nicolas Wolf, 1500, fº b, i jvº.

Dans leur théologie sur les forces de la volonté à l'endroit de la grâce, les nominalistes continuaient et accentuaient l'optimisme de leur philosophie; ils en arrivaient à un véritable semi-pélagianisme. Pour nous préparer à la justification, ils ne demandaient pas de concours spécial de Dieu, autrement dit de grâces actuelles. « L'acte (naturel) d'amour de Dieu est la disposition dernière et suffisante pour recevoir la grâce par mérite de convenance. » Gabriel Biel, *In IIum Sent.*, dist., XXVIII, t. II, fº, P 4 rº. De là, au lieu de dire : « A qui fait son possible, Dieu ne refuse pas sa grâce, » les nominalistes disaient : « A qui fait son possible, Dieu donne infailliblement sa grâce. » Dès lors, on était même assez naturellement amené à se demander si la grâce sanctifiante elle-même était nécessaire. Puisqu'en fait la nature avait suffi à nous préparer à sa venue, pourquoi ne suffirait-elle pas aussi à nous mettre vraiment en grâce aux yeux de Dieu ?

Enfin, conséquence de leurs tendances rationalistes, les nominalistes étaient portés à négliger l'Écriture sainte, ainsi que la tradition des siècles chrétiens. Dans leurs subtiles spéculations ils s'occupaient peu de ces sources du dogme. Chez Occam, c'est à peine si çà et là on les trouve mentionnées.

En résumé, le nominalisme avait deux caractères fondamentaux : pour tout ce qui a trait à l'intelligence, il était sceptique et dissolvant; pour ce qui regarde la volonté, il était semi-rationaliste.

II. LA FORMATION NOMINALISTE DE LUTHER. — Pour expliquer les tendances théologiques de Luther, on a souvent remonté jusqu'à Jean de Wesel; il avait enseigné à Erfurt au milieu du XVe siècle, et il était mort vers 1480. De fait, une condamnation fut portée contre lui à Mayence en 1479. Mais elle visait seulement des idées sur l'Église et sur les indulgences, et sur ce dernier point même il ne semble pas que Luther ait été exactement renseigné. W., t. L, p. 601, note *a* (1539).

Contentons-nous de constater qu'à l'époque de Luther, le nominalisme était partout en honneur, et tout particulièrement à Erfurt. Deux professeurs y avaient un grand renom, et tous les deux appartenaient à cette école : Josse Trutfetter, « le docteur d'Erfurt », et Barthélemy Arnoldi d'Usingen; le premier y enseignait depuis 1484, le second depuis 1491. Dans le couvent des augustins, toute l'ambiance était nominaliste : Jean de Paltz, l'un des théologiens les plus célèbres de l'ordre des augustins; Jean Nathin, qui professait à l'université. Comme manuel de théologie, Luther eut le *Commentaire* de Gabriel Biel *sur les Sentences*. Il avait été imprimé à Tubingue en 1501. Or, dans ce commentaire, Gabriel, comme on l'appelait couramment, déclare expressément qu'il prend Occam pour guide. T. I, Prol., fº A 3 rº; Explicit... fin du t. I, fº Uvº; t. II, fº Aij rº. Dans son commentaire, Gabriel, comme du reste beaucoup d'autres de cette époque, ne reproduit même pas le texte des *Sentences*; ce recueil n'est pour lui qu'un canevas commode pour donner une suite de la doctrine chrétienne. L'ouvrage de Gabriel fut le grand arsenal où Luther puisa sa science théologique. Quand il citera un théologien, ce sera très souvent d'après Gabriel.

On lui inculqua une profonde vénération pour Guillaume d'Occam. En 1520, dans sa *Réponse* aux théologiens de Louvain et de Cologne, il l'appelle « le premier et le plus génial de tous les docteurs scolastiques ». Il ajoute : « Lui, le réprouvé, le damné, l'excommunié de toutes les synagogues et spécialement de celle de Paris, on le laisse aujourd'hui régner à Paris et dans les meilleures écoles ! » W., t. VI, p. 183, 3. Est-ce à dire qu'il avait beaucoup pratiqué Occam ? Peut-être ne le connaissait-il que par des extraits lus çà et là, et surtout dans Gabriel. Il lut davantage Pierre d'Ailli et Jean Gerson, et sans doute quelque peu Duns Scot.

Le nominalisme intégral : à la fin de 1510, au moment de son départ pour Rome, voilà donc à peu près la philosophie et la théologie de Luther. De ce nominalisme, il gardera toujours beaucoup. Mais avant de rechercher ce qui lui en restera, ci-après, col. 1251, il est nécessaire de voir les autres influences qui se sont exercées sur lui.

Il a peu connu et encore moins goûté la grande théologie du XIIIe siècle, celle d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure, d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin. Cette théologie était construite avec la philosophie d'Aristote. Or, de très bonne heure, il éprouva de l'aversion pour celui qu'il appelait « le philosophe rance ». W., t. IX, p. 43, 5 (1509-1511). A l'axiome : « Sans Aristote, on ne devient pas théologien, » il trouvait bon de riposter : « sans l'abandon d'Aristote, on ne devient pas théologien. » W., t. I, p. 226, 14 (1517). La théologie du XIIIe siècle avait une attitude de calme et de bon sens qui ne pouvait convenir à sa nature emportée et impatiente de frein.

Puis, dans la querelle des indulgences, ses principaux adversaires furent des dominicains : Tetzel, Hochstraten, Priérias, Cajetan, Catharin. Sa haine contre Thomas et les thomistes s'en accrut d'autant. Il écrivait en 1521 : « Thomas est-il sauvé, je n'en sais absolument rien ; je croirais plutôt au salut de Bonaventure. Thomas a émis nombre d'opinions hérétiques. C'est lui qui a introduit le règne d'Aristote, ce dévastateur de la pieuse doctrine. » W., t. VIII, p. 127, 18. C'était « le prince des bavards; la métaphysique l'avait égaré ». T. R., t. III, n. 3722, p. 564, 10 (1538). Du reste, tous ces anciens théologiens étaient « des cochons ». J. Ficker, t. II, p. 110, 3, les thomistes, « de gros cochons ». W., t. X *b*, p. 183, 40; 188, 195, 204, et la philosophie thomiste, une doctrine « asinesque ». W., t. X *b*, p. 203, 8; 221.

Mais une autre école, l'école augustinienne, devait avoir sur Luther une influence profonde et décisive.

II. L'AUGUSTINISME. — Sur les rapports de l'homme avec Dieu, rapports qui se résument dans la justification, le Moyen Age a connu trois grandes synthèses : la synthèse nominaliste, accordant beaucoup aux forces de l'homme, la synthèse augustinienne, leur accordant fort peu, la synthèse thomiste, travaillant là aussi à garder un juste milieu. Avec des noms différents, ce sont là des tendances de toutes les époques.

Luther est parti de la synthèse nominaliste. Il n'a jamais goûté la synthèse thomiste. Mais, vers 1510, sur les forces de l'homme pour le bien, il commence à prendre le contre-pied du nominalisme. Sur ce point

ses vues deviennent très pessimistes; il va au delà des augustiniens les plus avancés. Vers 1518, cette évolution était terminée. D'où cette nouvelle tendance lui est-elle venue ? De son propre fond assurément; toute sa théologie a une empreinte très personnelle, très subjective. Puis d'un besoin de réaction et de contradiction. Toutefois, ces nouvelles idées, plus encore les termes qui leur servent de revêtement font penser en outre à une influence de saint Augustin et surtout de certains théologiens que, pour nous servir d'un nom collectif commode, nous appellerons théologiens augustiniens.

I. SAINT AUGUSTIN. — Saint Augustin a beaucoup écrit, et sur des sujets variés. Mais c'est l'ensemble de ses vues sur la grâce que l'on appelle *augustinisme*. Contre les pélagiens, il a défendu sur ce point le dogme catholique. Toutefois, une autre impression encore ressort de ses traités sur la grâce ; c'est qu'il a été très fortement frappé du règne du mal dans le monde et de la misère de l'homme. De là l'importance extraordinaire qu'il a accordée à la chute originelle. Tout le mal qu'en manichéen et en néo-platonicien, il avait pensé de la matière et de la chair, il l'a fait un peu pêle-mêle retomber sur cette chute. C'est peut-être le point où il a été le plus abandonné, surtout depuis deux siècles. « Depuis que notre nature a péché dans le paradis terrestre, écrit-il, nous ne sommes plus engendrés selon l'esprit, mais selon la chair. Tous, nous sommes devenus une pâte de boue, c'est-à-dire une pâte de péché. Puisque nous avons perdu tout mérite par le péché, nous n'avons plus droit qu'à la damnation éternelle. » *De diversis quæstionibus LXXXIII*, q. LXVIII, n. 3, *P. L.*, t. XL, col. 71; voir aussi Odilo Rottmanner, O. S. B., *Der Augustinismus*, 1892, p. 8. Ces lignes ont été écrites vers 396. Depuis lors jusqu'à sa mort (430), plus Augustin s'avança dans ses discussions contre les pélagiens, plus il accentua ses expressions et assombrit le tableau des misères de l'homme déchu.

Quand Luther connut-il saint Augustin ? Sous le règne du nominalisme, Augustin continuait toujours d'être mis à une place d'honneur. De lui, on lisait surtout les ouvrages qui ne traitent pas de la grâce. Aussi, vers 1509-1510, avant son voyage en Italie, Luther lut et annota de saint Augustin plusieurs écrits de ce genre : l'*Enchiridion*, les *Confessions*, la *Doctrine chrétienne*, la *Vraie Religion*, la *Trinité* et la *Cité de Dieu*. W., t. IX, p. 2-27. On le comprend d'autant mieux qu'Augustin était non seulement le patron de son ordre, mais celui de l'Université de Wittenberg. W. Friedensburg, *Geschichte der Universität Wittenberg*, 1917, p. 27. Mais il ne paraît pas qu'avant 1515 il ait rien lu de ses écrits sur la chute originelle et sur la grâce; il ne devait les connaître que par des citations, lues notamment dans Pierre Lombard. Sans doute, dans une sorte de préface à ses notes sur les *Sentences*, il témoigne d'un grand enthousiasme pour Augustin, et, semble-t-il, pour cette partie même de son œuvre; il félicite hautement Pierre Lombard de s'être avant tout appuyé sur lui. W., t. IX, p. 29. Mais on ne saurait dire quand cette préface a été écrite; d'ailleurs, elle est loin de supposer nécessairement une lecture précise d'Augustin. Plus loin, il cite le traité *De spiritu et littera* et les *Rétractations*, t. IX, p. 60, 26; p. 68, 23; p. 74, 4; p. 82, 27. Mais il est très douteux qu'à cette époque il eût déjà lu ces deux ouvrages. En 1545, il dira que ce n'est que vers 1515, après « la découverte de l'Évangile », qu'il lut le *De spiritu*, *Op. ex. lat.*, t. I, p. 23. Vers la même époque, il lut le traité *De peccatorum meritis et remissione*, et le premier écrit *Contre Julien*. Enders, t. I, p. 63; K. K., t. I, p. 109, 110; J. Ficker, t. I, p. LVII. Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il cite très fréquemment les ouvrages de saint Augustin sur la grâce. Strohl, 1924, p. 100, 101.

II. LES AUGUSTINIENS DE LA PREMIÈRE SCOLASTIQUE. — A côté de saint Augustin, Luther lut, soit comme théologiens, soit comme auteurs de la vie spirituelle et mystique, des écrivains que leur dépendance à l'égard de ce docteur a fait spécialement nommer augustiniens.

1° *Les deux groupes d'augustiniens.* — De saint Augustin à Luther, il y a eu comme deux groupes de théologiens catholiques que l'on peut désigner ainsi. Le premier est le plus remarquable; il comprend la plupart des théologiens de la première scolastique, au XIe et au XIIe siècles : Hugues de Saint-Victor, avec tous les écrits qui ont été mis sous son nom († 1141), Hervé de Bourg-Dieu († 1150 ?), Robert Pulleyn (de la même époque), Gilbert de la Porrée († 1154), Pierre Lombard († 1164), Robert de Melun († 1167), Roland Bandinelli, plus tard pape sous le nom d'Alexandre III († 1181); enfin Pierre de Poitiers (†1205). Sur le péché originel, sur la grâce, sur les points en un mot dont s'est surtout occupé saint Augustin, ces théologiens gardaient fidèlement sa terminologie. Reproduisaient-ils aussi fidèlement ses idées ? Pour couper court, disons qu'ils en faisaient une codification assez pessimiste; on pourrait appeler leur synthèse *un augustinisme d'extrême gauche*.

Alors apparaît le grand mouvement théologique qui commence à saint Anselme (1033-1109) pour s'épanouir en saint Thomas d'Aquin (1226-1274), et mourir dans les subtilités du XVe siècle. Cette théologie est un haut rationalisme catholique, ou, si l'on aime mieux, un haut intellectualisme catholique, à base d'aristotélisme. En plusieurs endroits, cette école s'écarte de saint Augustin; toutefois, sur les points principaux, elle ne fait que présenter ses idées d'une manière plus méthodique. Les théologiens de la première scolastique se tenaient plus près de la terminologie d'Augustin; saint Thomas est peut-être plus près de ses idées elles-mêmes.

En 1254, sous l'impulsion du pape Alexandre IV, se constitue l'ordre des *Ermites de Saint-Augustin*. C'est alors que paraît le second groupe de théologiens augustiniens; ce groupe s'identifie quelque peu avec le nouvel ordre. Il est représenté par Gilles de Rome (1246 ?-1316), Thomas de Strasbourg († 1357) et surtout Grégoire de Rimini († 1358). Pendant le XIVe et le XVe siècles, cette école se continua, mais sans éclat, dans l'ordre des augustins et ailleurs encore, avec des nuances et variations qui sont encore mal connues. Du reste, les augustins eux-mêmes n'eurent jamais de doctrine attitrée, à la manière des dominicains et des franciscains.

Les augustiniens du Moyen Age eurent-ils une influence sur l'évolution théologique de Luther, sur cette évolution qui devait l'amener à sa théorie de la justification par la foi ? *Aujourd'hui, c'est là le point le plus délicat des recherches sur Luther.* Toutefois, dans cette forêt vierge, je vais essayer de tracer quelques routes.

2° *Luther et les augustiniens du XIe au XIIIe siècle.* — La plupart des théologiens du XIe et du XIIe siècles furent ignorés de Luther et de son époque. « Au commencement du XVIe siècle, les prétendues sources théologiques de Luther dans la première scolastique, Hervé de Bourg-Dieu, Robert Pulleyn, Roland Bandinelli, Pierre de Poitiers, avaient disparu du champ de la théologie ; les ouvrages de ces théologiens n'étaient pas imprimés, et en Allemagne il était censément impossible de se les procurer manuscrits. » Martin Grabmann, dans *Der Katholik*, 1913, t. I, p. 158. D'ailleurs, de théologies manuscrites, Luther a lu tout au plus des cahiers reproduisant des cours de profes-

seurs contemporains. Toutefois, du XIIe siècle, il connut deux théologiens de tendance augustinienne très accentuée : Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard; du XIe, du XIIe et du XIIIe, trois autres écrivains religieux qui, sans être aussi pleinement de l'école augustinienne, y appartiennent par plus d'un côté : saint Anselme, saint Bernard et Guillaume de Paris.

1. *Hugues de Saint-Victor* définit le péché originel « une corruption ou un vice que par l'ignorance dans l'esprit et la concupiscence dans la chair nous apportons en naissant ». *De Sacramentis* (œuvre authentique), l. I, part. VII, c. XXVIII, XXXI, XXXII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 299-302. Ailleurs, il en arrive à dire simplement que « la concupiscence est le péché originel »; indifféremment, il écrit donc *péché originel* ou *concupiscence*. *P. L.*, *ibid.*, col. 107. Sans doute, on conteste de plus en plus l'authenticité de la *Somme des Sentences*, d'où ce dernier texte est tiré; ci-dessus, t. VIII, col. 2031; mais à l'époque de Luther on ne doutait aucunement qu'elle fût l'œuvre de Hugues. Du reste, que cet ouvrage et autres attribués à Hugues soient de qui l'on voudra, il restera toujours qu'ils sont du XIIe siècle, et qu'à cette époque il y avait un fort courant pour identifier péché originel et concupiscence. De cette identification vont découler des conséquences fort inquiétantes, mais fort logiques. Hugues laisse entendre que le péché originel demeure en nous après le baptême, mais qu'il ne nous est pas imputé. *Ibid.* Dans le traité *Des sacrements*, son œuvre capitale, il expose que de soi l'ardeur de la concupiscence est mauvaise. A cause du mariage, ce mal ne nous est pas imputé, du moins comme une faute grave; mortelle en soi, la faute n'est alors que vénielle. Id., *ibid.*, col. 494. Enfin, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Hugues esquisse ou plutôt décrit clairement la justification extrinsèque. La concupiscence demeure en nous; nous ne pouvons donc pas aimer Dieu de tout notre cœur. Mais, par bonté, Dieu nous donne la foi; dès lors, et par un nouvel acte de bonté, il nous traite comme si nous avions la justice parfaite. *Le justifié demeure un âne; mais à cause de sa foi Dieu le répute un cheval.* T. CLXXV, col. 459 C. Jésus-Christ supplée à ce que nous ne pouvons faire, et il répond pour nous, *Ibid.*, col. 477, 478. Voir aussi, ci-dessus, t. VIII, col. 2114.

Or, au commencement du XVIe siècle, les principales œuvres d'Hugues de Saint-Victor étaient imprimées. Cf. Hain, *Repertorium*, t. II, n. 9022-9028; Copinger, *Supplement to Hain*, t. I, n. 9022-9028; t. II *a*, n. 3193; t. II *b*, n. 9023; K. Bürger, *Beiträge... zu Hain und Panzer*, 1908, p. 351, 352, n. 9022-9028; *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 51-53; Panzer, *Annales typographici*, t. V, p. 109 (au mot W. Brack); p. 256 (Hugo); t. X, p. 188 (W. Brack); p. 424 (Hugo); les catalogues du British Museum, de la Bib. nat. de Paris, de la Bib. de la Sorbonne. Les *Questions et solutions sur les Épîtres de saint Paul* l'avaient été à Louvain en 1512, le traité *Des sacrements de la foi chrétienne*, à Strasbourg en 1485 et en 1495, à Venise en 1506; *l'Exposé de la règle de saint Augustin*, à Haguenau en 1506 et à Venise en 1508 ; enfin, çà et là, plusieurs autres œuvres. Luther avait lu ces ouvrages. Sans doute, il pouvait connaître certaines citations d'Hugues par Pierre Lombard. Toutefois, il y a des cas où cette explication ne paraît pas possible. Ainsi, dans ses notes sur les *Sentences*, de 1509 à 1511, il renvoie à un chapitre du traité *des Sacrements*, sans aucune citation précise. W., t. IX, p. 60, 20. Dans ses notes sur saint Augustin, de 1509-1510, il cite l'*Exposé de la règle de saint Augustin*, W., t. IX, p. 1212; voir *P. L.*, t. CLXXVI, col. 897 B. Quelques années après, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il fait deux courtes citations du même traité, J, Ficker, t. II, p. 312, 21 : voir *P. L.*, t. CLXXVI, col. 893 A. Dans ses notes sur saint Anselme, des environs de 1513, il cite le *Didascalion*. W., t. IX, p. 107, 36; voir *P. L.*, t. CLXXVI, col. 796 D. Aucune de ces citations ne se trouve dans Pierre Lombard. Luther ne semble pas avoir cité les *Questions sur les Épîtres de saint Paul;* mais, à voir l'empressement du jeune professeur à se procurer les œuvres qui s'éditaient, il est invraisemblable qu'il les ait ignorées.

2. Par plusieurs côtés, *Pierre Lombard* est simplement un disciple d'Hugues de Saint-Victor. En tout cas, lui aussi, il admet les thèses de l'école augustinienne d'alors. Le péché originel est la concupiscence. Il demeure en nous après le baptême, mais il ne nous est plus imputé à péché. La concupiscence est coupable, ainsi que les mouvements involontaires qu'elle produit en nous. Ces premiers mouvements sont invincibles. Il nous est impossible d'accomplir la Loi, impossible d'avoir la justice parfaite; la concupiscence se glisse dans toute œuvre bonne; nous sommes donc à la fois justes et pécheurs. La Loi a été abolie par l'Évangile. C'est la foi qui nous justifie. *P. L.*, t. CXCI, col. 1369; — t. CXCI, col. 317, 318, 1369; — t. CXCII, col. 722; — t. CXCII, col. 84, 726; — t. CXCI, col. 1428; — t. CXCI, col. 86; — t. CXCI, col. 1427, 1432; — t. CXCII. col. 115; — t. CXCI, col. 652, 1260, 1365, 1398, 1401; — t. CXCI, col. 1344, 1365, 1368; — t. CXCII, col. 115. Certaines de ces thèses sont formellement exprimées. D'autres sont loin d'être présentées dans le sens de Luther; Pierre Lombard, par exemple, parle très explicitement de « la loi de l'Évangile », et des œuvres que l'Évangile commande. *P. L.*, t. CXCI, col. 1364. Il reste toutefois que l'on a là une terminologie et même des idées qu'à partir du XIIIe siècle on ne trouvera guère dans la théologie catholique.

Pierre Lombard nous a laissé trois œuvres principales : ses fameuses *Sentences*, un *Commentaire sur les Psaumes*, un autre *sur les Épîtres de saint Paul*. Au commencement du XVIe siècle, les *Sentences* avaient été maintes fois imprimées. Hain, t. II *b*, n. 10 183-10 201; Panzer, t. V, p. 286, t. X, p. 467. Les deux autres œuvres l'avaient été aussi; le *Commentaire sur les Psaumes*, à Nuremberg, aux environs de 1475, puis en 1478, Hain, t. II *a*, n. 10 202, 10 203; Panzer, t. V, p. 287; le *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul*, à Esslingen, avant la fin du XVe siècle, puis en 1502. Hain, t. II *a*, n. 10 204; Panzer, t. V, p. 287.

Comme étudiant en théologie, il ne semble pas que Luther ait lu les *Sentences*. Mais en 1509 et 1510, à Erfurt, peut-être aussi en 1511, dans les premiers mois de son séjour définitif à Wittenberg, il les avait *lues* publiquement, autrement dit, il les avait commentées. Nous avons son exemplaire d'alors, avec des notes de sa main; il avait été imprimé à Bâle en 1499, chez Nicolas Kestler. Ce contact direct avec Pierre Lombard dut être pour lui une révélation : jusque-là, dut-il penser, c'était donc un Pierre Lombard fictif qu'on lui avait présenté. Ce n'est qu'un peu plus tard, semble-t-il, qu'il connut les deux autres écrits de Pierre Lombard. En 1515-1516, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il cite le *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul*. J. Ficker, t. II, p. 97, 336. En 1519-1521, dans son second *Commentaire sur les Psaumes*, il semble connaître l'ouvrage de même titre de Pierre Lombard. Au ps. IV, dans l'explication du ℣. 5 : « Irritez-vous et ne péchez pas, » il parle de « l'infirmité invincible de la chair... » Sur ce passage, Pierre Lombard s'était déjà servi de la même expression. W., t. V, p. 110, 37; *P. L.*, t. CXCI, col. 86 C. C'est sans doute de luique Luther l'avait prise. On n'a pas de preuves, il est vrai, qu'avant 1515, il connût ces deux derniers ouvrages, et ce sont

ceux où, chez Pierre Lombard, les thèses dites augustiniennes sont le plus accentuées. Mais, dans les *Sentences*, on l'a vu, elles sont déjà équivalemment, et du reste ce n'est qu'en 1515 que Luther s'ancra dans ses idées sur la justification. Enfin, il est très significatif que, toute sa vie, Luther se trouvera en parenté avec Pierre Lombard. A table il aimait à faire son éloge : « C'était le fils d'une religieuse, un très grand théologien. S'il avait été versé dans la Bible, il aurait été sans conteste le plus grand de tous. » T. R., t. I, n. 192 (1532); de même, t. III, n. 3698 (1538).

3. *Saint Anselme* (1033-1109) a été l'un des plus grands génies de la théologie au Moyen Age. Sur la nature du péché originel, il a frayé la voie à saint Thomas; mettant à l'arrière-plan la concupiscence, il a vu dans le péché d'origine « la privation de la justice que chaque homme doit posséder ». *De conceptu Virginis*, c. XXVII, XXIX, *P. L.*, t. CLVIII, col. 461, 462.

Sur ce point capital, il s'est donc séparé des augustiniens de son temps. Mais, sur plusieurs autres, il garde leurs idées et leur terminologie. Il estime encore que, dans le non-baptisé, tous les mouvements de la concupiscence sont des péchés, et des péchés mortels; ils sont la suite de la faute originelle; « la condition première de l'homme était de ne pas les sentir. » *Ibid.*, col. 529, 530. D'où le non-baptisé ne peut que pécher. Col. 504. Sur l'impuissance de l'homme à se préparer à la grâce, Anselme a des passages qui, bien interprétés, répondent sans doute à la théologie la plus orthodoxe, mais qui toutefois sont d'un ton très énergique, et à tout le moins très éloigné des tendances nominalistes. Col. 502-504, 523. Il semble même aller jusqu'à dire que Dieu ne donne pas la grâce à tous. Col. 524 B.

Luther avait lu les écrits de saint Anselme, et il y avait mis quelques annotations. On estime que ces notes doivent être contemporaines de ses *Dictées sur le Psautier*, c'est-à-dire des environs de 1513-1514. Il y souligne tout particulièrement le passage où Anselme déclare que dans le non-baptisé tous les mouvements de la concupiscence sont des péchés mortels. W., t. IX, p. 112, 18, sur *P. L.*, t. CLVIII, col. 530 B.

4. *Saint Bernard* (1091-1153). — Les usages des cloîtres, un récit fameux de Mélanchthon suffiraient à nous avertir que, de très bonne heure, Luther dut avoir connaissance des sermons de saint Bernard. De fait, dans les notes que, de 1509 à 1514 environ, il écrivait au cours de ses lectures, on trouve des citations ou réminiscences de Bernard, notamment de ses sermons sur le *Cantique des cantiques*. W., t. IX, p. 69, 36; p. 107, 20, 28; p. 108, 17; etc.

Or, sans doute, le grand abbé de Clairvaux est moins un théologien qu'un auteur de la vie spirituelle et mystique. Mais sa conception de la vie spirituelle part nécessairement d'une théologie. Et, dans cette théologie, on trouve non seulement la négation de l'optimisme nominaliste sur les forces de la volonté humaine, mais un reflet général de l'augustinisme de l'époque, reflet accru peut-être encore par des tours oratoires. Venue d'un mal, du péché originel, la concupiscence est un mal. *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 948. Ce mal demeure en nous. *Ibid.*, col. 1175, 1176. Il ressemble aux Jébuséens; on peut le subjuguer, mais non l'exterminer, col. 1059 D; il nous empêche notamment d'atteindre le plus haut degré de l'amour de Dieu; en nous commandant l'impossible, Dieu a voulu nous rappeler à l'humilité. Col. 1021 B.

Sans doute, dans des textes précis, saint Bernard nous dit que cette concupiscence ne suffit pas à nous faire condamner. Col. 183, 272 C, 1020 B. Mais Luther excellait à entendre les textes selon ses impulsions; il ne dut pas s'arrêter à ces passages.

D'autant que souvent Bernard est très dur pour nos œuvres et notre justice; sur ce point, il a des expressions que saint Thomas se fût sans doute refusé à écrire. Le sage, dit-il, a peur de toutes ses œuvres; il les scrute, il les discute, il les pèse. Col. 47 B. « Là où le mérite a pris la place, la grâce ne saurait entrer. » Gardons-nous donc de prétendre à quelque chose de nous dans notre justification. Col. 1107 C. Pour nous mener au ciel, notre sagesse, notre justice, nos œuvres, celles-là mêmes que nous faisons sous l'influence de la grâce, ne sauraient suffire; comme supplément, il y faut la passion de Jésus-Christ. Col. 882 A. « Nul mérite ne saurait nous rendre dignes du ciel. Le mal existe en nous; c'est un fait ineffaçable. Mais si Dieu ne *nous l'impute pas*, ce mal sera comme inexistant. » Col. 383 B. Enfin, « l'homme est justifié gratuitement par la foi. » Col. 384 A.

A ce dernier passage se rapporte un récit fameux de Mélanchthon. Dans sa préface au t. II des œuvres de Luther, écrite en 1546, au lendemain de la mort du Réformateur, Mélanchthon raconte sa vie à grands traits. Au couvent, dit-il, Luther était effrayé de la parole de saint Paul : Dieu « a tout enfermé sous le péché, afin que par la foi en Jésus-Christ ce qui avait été promis fût donné à ceux qui croient ». Gal., III, 22. Mélanchthon ajoute. « Luther racontait qu'un vieillard l'avait souvent réconforté. Quand il lui exposait ses terreurs, le vieillard lui parlait beaucoup de la foi; il l'amenait ainsi à la parole du symbole : « Je crois à la rémission des péchés. » D'après cet article, disait-il à Luther, ce n'était pas seulement à quelques-uns sans précision que les péchés étaient remis; cette rémission concernait chacun d'entre nous, et c'était ce que Dieu nous commandait de croire. Il confirmait cette interprétation par un passage de Bernard dans un sermon sur l'Annonciation : « Tu dois croire que tes péchés ne peuvent être remis que par celui envers qui tu as péché, et sur qui le péché ne tombe pas. Mais tu dois croire aussi que c'est à toi que par lui tes péchés te sont remis. C'est là le témoignage du Saint-Esprit quand il nous dit au dedans de nous : « Tes péchés te sont remis. » Voilà comment l'Apôtre estime que l'homme est justifié gratuitement par la foi. » Rom. III, 28. Ces propos, ajoute Mélanchthon, avaient réconforté Luther; ils lui avaient fait comprendre l'insistance de saint Paul à nous répéter que c'est par la foi que nous sommes justifiés. Peu à peu, la lumière s'était faite en lui, il avait vu l'inanité des commentaires courants sur ces passages de l'Apôtre. C'était alors qu'il s'était mis à lire Augustin. Chez ce Père et dans les psaumes, il avait trouvé nombre de belles pensées qui l'avaient confirmé dans cette doctrine sur la foi. C. R., t. VI, col. 159.

Dans ses grands traits, ce récit doit être vrai. Le vieillard, c'est évidemment le « précepteur » ou maître des novices dont Luther a souvent parlé. De ces entretiens avec son précepteur, Luther avait été très frappé. Dès ses premiers écrits, il cite le passage de Bernard. J. Ficker, t. I, p. 73 ; t. II, p. 197 (1515-1516); Enders, t. I, p. 260 (1518). Dans la suite, lui et les siens y reviendront volontiers. C. R., t. XV, col. 111, Mélanchthon (1551); t. XXI, col. 748, Mélanchthon (1543-1544); t. XXVIII, col. 388, 389, Mélanchthon (1552); Mathesius, p. 21; Calvin, *Institution chrétienne*, l. III, c. II, n. 11.

De ce récit, il semble difficile de ne pas tirer une conclusion : c'est que, de bonne heure, Luther rencontra sur sa route un ou plusieurs hommes qui semèrent en lui des mots, des idées opposées au nominalisme; il en fut amené à lire des écrits d'augustiniens. De cette nouvelle tendance, de ces lectures non dirigées ou mal dirigées devait sortir la théorie de la justification par la foi.

Mais en soi, entre Bernard et Luther, y a-t-il ici parenté étroite ? — La ressemblance verbale est frappante. Peut-être même un certain pessimisme théologique sur les conséquences de la chute originelle met-il entre eux quelque ressemblance de fond. Mais de ce pessimisme Bernard est fort loin de tirer les conséquences désastreuses qu'en tirera Luther; il n'a jamais rien écrit qui ressemble au traité du *serf arbitre*. Dans le présent passage, comme le dit Bellarmin, il ne va pas à enseigner que sans égard à nos œuvres nos péchés nous sont remis; comme condition, il requiert « la conversion, la confession, les fruits de pénitence et œuvres semblables ». Bellarmin, *De justificatione*, l. III, c. x, édit. Vivès, 1870-1874, t. vi, p. 274, 275. Dans un passage similaire, après avoir aussi exalté la foi, Bernard parle énergiquement de la sainteté qui doit la compléter. *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 881,882. De même, le vieillard de Mélanchthon, comme plus tard Staupitz, ne voulait sans doute qu'exhorter Luther à la confiance en Dieu; on ne voit pas que cette exhortation ait été liée à la théorie de la corruption irrémédiable de l'homme déchu. Comme le dit Bellarmin, et comme on le verra plus loin, l'expression même de *foi justifiante* peut garder un sens très catholique; ne remonte-t-elle pas à saint Paul !

Ailleurs, saint Bernard nous dit que la vie de la foi c'est la charité; s'appuyant sur l'Épître de saint Jacques, il rappelle que notre foi ne doit pas être morte. *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 283. Enfin, nous dit-il, la foi ne sauve pas sans les œuvres, ni les œuvres sans la foi. Col. 617.

C'est en vain que dans Luther on chercherait des déclarations de ce genre. Dans son Épître, Jacques a rappelé la possibilité d'une foi morte et la nécessité des œuvres; dès lors, il n'y aura là pour Luther qu' « une épître de paille ». Erl., t. LXIII, p. 115 (1522). Mais Bernard avait dit que « seule la foi justifiait » : Bernard était donc son précurseur. La ressemblance était allée beaucoup plus loin : Bernard lui aussi, et au moment suprême de sa mort, avait renoncé à sa « moinerie »; il n'y avait vu « qu'un état de perdition »! D. P., t. I, p. 74-90; J. Paquier, *Luther et l'Allemagne*, p. 127-138.

5. *Guillaume de Paris* († 1249). — Luther disait en 1532 : « Gerson est le seul à avoir écrit sur les tentations spirituelles; Jérôme, Augustin, Ambroise, Bernard, Scot, Thomas, Richard, Occam, tous les autres n'ont parlé que des corporelles. Aucun d'eux n'a rien éprouvé de l'abattement de l'âme; Gerson a été le seul à en écrire. L'Église vieillissante doit éprouver ces tentations de l'esprit. Et nous sommes dans la vieillesse de l'Église. Guillaume de Paris a aussi écrit quelque peu sur ce sujet. » T. R., t. II, n. 1351.

Au Moyen Age et à la Renaissance, Guillaume, évêque de Paris, a été l'un des écrivains religieux les plus en vogue. Au XVe siècle et dans les premières années du XVIe, ses œuvres avaient été très souvent réimprimées. Gerson fait plusieurs fois l'éloge de Guillaume, et tout spécialement de son petit traité *De l'espérance*, *Opera*, 1606, t. I, col. 559 F, col. 560 B; t. III, col. 173 D, col. 174 C.

Guillaume n'est pas un intellectualiste, c'est un volontariste. Il appartient ainsi à la lignée qui, par Duns Scot, Occam et Biel, aboutit à Luther, et récemment aux théoriciens de l'*Immanence*. Dans son traité *De la Foi*, il estime que pour mieux honorer Dieu, il faut croire en lui sans songer à sa véracité : « la seule foi digne de Dieu, c'est celle qui croit à sa parole sans aucune garantie. » *De fide*, dans *Opera*, Paris, 1516, t. I, f° 2; voir aussi t. I, f° 66, col. 4 L; et ci dessus art. FOI, t. VI, col. 118. Par là, il ne pouvait que plaire à Luther. Mais le sujet qui rappelait à Luther le souvenir de Guillaume de Paris, c'étaient les tentations de découragement. Quoi qu'il en dise, le Moyen Age a fort bien connu la paresse spirituelle, cette mère de tous les vices. Mais chez Guillaume, on trouve en effet sur ce point des passages particulièrement caractéristiques. « Il n'y a rien, dit-il, qui abatte si profondément les combattants, rien qui amène si honteusement leur défaite; sans coups, sans blessures, cet abattement leur fait tourner le dos à l'ennemi et prendre la fuite. » *De virtutibus*, dans *Opera*, t. I, f° 66, col. 4 L. « Beaucoup de cœurs sont atteints par cette débilité, t. I, f° 79, col. 1 K. Dans son traité *De l'espérance*, il donne des remèdes contre cet abattement. « Avant tout, dit-il après saint Augustin, j'ai appris dans l'Église catholique à ne pas donner à mon espérance un fondement humain. Moins on se confie en soi, plus on se confie en Dieu! le vrai fondement de l'espérance, c'est Jésus-Christ et ses plaies. » T. I, f° 100, col. 2 R. C'est ce que les théologiens catholiques et les auteurs de la vie spirituelle ont toujours répété. Chez Guillaume toutefois, les motifs d'espérer en Dieu sont exposés avec une chaleur particulière. Et il y a une autre vérité qu'il ne faut non plus jamais cesser de rappeler : c'est que Luther entendait les textes d'après ses préoccupations. Par réaction contre le nominalisme, hanté de son idée de la corruption irrémédiable de l'homme déchu, il aura compris que, même dans l'homme justifié et s'appuyant sur Jésus-Christ, Guillaume ne reconnaissait aucun mérite. Chez lui, il aura trouvé aussi la théorie de la certitude du salut : « Mes filles, dit l'Espérance, sont la confiance, la sécurité..., l'attente, sans mélange d'hésitation, des biens que Dieu a promis. » T. I, f° 100. col. 1 Q.

Luther connaissait donc certains théologiens et autres écrivains religieux du XIe, du XIIe et du XIIIe siècles. Mais avait-il conscience des points qui les différenciaient de ceux de l'âge suivant ? Assurément, il ne connaissait pas dans ses détails la lutte qui, au XIIIe siècle, mit aux prises augustiniens et thomistes. Toutefois, sur l'opposition même entre ces deux grandes écoles, il était loin d'être sans aperçu. Plus haut, nous l'avons entendu reprocher à saint Thomas d'avoir introduit le règne d'Aristote dans la théologie. Dans le même sens, il écrivait en 1518 contre le dominicain Sylvestre Priérias, maître du Sacré Palais : « *Il y a bientôt trois cents ans* que l'Église souffre de cette passion malsaine, de cette véritable luxure qui vous pousse à corrompre la doctrine : dommage sans pareil qui lui vient des docteurs scolastiques. » W., t. I, p. 677, 9. Deux mois après, dans ses *Solutions sur la valeur des indulgences*, il précisait, en donnant des noms : « Assurément, saint Thomas, le bienheureux Bonaventure, Alexandre de Alès sont des hommes remarquables; il n'est pourtant que juste de leur préférer la vérité, puis l'autorité du pape et de l'Église... *Depuis plus de trois cents ans*, les universités, tant d'esprits remarquables qui y ont vécu n'ont su que peiner sur Aristote, » répandant ses erreurs, ajoute-t-il, plus encore que le vrai qu'il avait pu enseigner. W. t. I, p. 611, 21; de même, t. VII, p. 148, 24 (1520), p. 340, 21 (1521).

III. LES AUGUSTINIENS DU XIIIe SIÈCLE AU XVIe. — Ainsi, avant 1515, Luther avait lu plusieurs théologiens ou auteurs spirituels de la première scolastique, et il avait pu trouver chez eux des germes de sa théorie de la justification. Ces germes, les trouva-t-il dans des écrivains postérieurs, ou même autour de lui ? Reste, en effet, le groupe ou plutôt la série de théologiens augustiniens qui va de la fin du XIIIe siècle au XVIe. C'est le moins connu, celui dont les frontières sont le moins délimitées. Dès aujourd'hui pourtant, on peut donner à ce sujet des précisions intéressantes.

1° *Luther et les augustiniens du XIIIe au XVe siècle.* — 1. *Grégoire de Rimini* († 1358). — Sur des points importants, Grégoire de Rimini a émis des idées similaires à celles de Luther. Ainsi, tout en acceptant la théorie des *habitus*, il estime qu'en droit, grâce habituelle et état agréable à Dieu ne sont pas nécessairement liés; pour surnaturaliser l'âme, Dieu pourrait s'unir immédiatement à elle, sans l'intermédiaire d'*habitus*. *In Ium Sent.*, dist. XVII, q. I, a. 1 et 2, Venise, 1503, f° 76 v°, col. 2, ligne 3; f° 78 r°, col. 2; f° 78 v°, col. 2. Autre point, de beaucoup plus de poids ici : il identifie le péché originel avec la concupiscence; il fait même de la concupiscence une « qualité morbide dans l'âme ». *In IIum Sent.*, dist. XXX-XXXIII q. I, a. 2, f° 101 v°. Dès lors, si l'on demande : le baptême efface-t-il vraiment le péché originel ? Il faut distinguer, répond Grégoire : « il en enlève la responsabilité, mais il n'en enlève pas l'essence. » *In IIum Sent.*, dist. XXX-XXXIII, q. I, a. 4, f° 102 v°. Dans l'homme déchu, Grégoire semble maintenir la liberté. *In Ium Sent.*, dist. XXXVIII, q. I, a. 3, conclus. princip., f° 136 r°, col. 1. Mais cette position est-elle bien logique ? Est-elle réelle ou simplement verbale ? Grégoire va jusqu'à estimer que sans la grâce nous sommes incapables d'aucun acte véritablement bon. *In IIum Sent.*, dist. XXVI-XXVIII, q. I, a. 2. f° 84 v°-94; de même, dist. XXIX, q. I, a. 2, f° 96 v°. Enfin, sur la faiblesse de la raison et autres points connexes, Grégoire joignait à son augustinisme des éléments nominalistes.

Or, de bonne heure, Luther connut la théorie de Grégoire sur notre prétendue incapacité de rien faire de bien sans la grâce; dans le manuel de Gabriel, elle était très explicitement exposée. *In IIum Sent.*, dist. XXVIII, q. unica, Tubingue, 1501, t. II, f° P ijr°. Pour ses conclusions formidables sur la corruption radicale de l'homme déchu et la perte complète de la liberté, elle a donc pu lui servir d'amorce.

Sans doute on ne voit pas qu'avant 1518 ou même 1519 il ait eu vraiment l'œil ouvert sur Grégoire. Cette année-là eut lieu à Leipzig sa *dispute* retentissante contre Jean Eck, dispute d'où, par parenthèse, il fut loin de sortir vainqueur. Alors, peut-être averti par Carlstadt, il se recommanda hautement de Grégoire de Rimini; seuls en face de tous les scolastiques, Grégoire et Carlstadt avaient des idées justes sur ce qui regardait la grâce et le libre arbitre. Enders, t. II, p. 109; voir aussi p. 84. Mais le silence de Luther montre-t-il vraiment que, jusqu'alors, les idées de Grégoire n'avaient fait que glisser sur son âme ? On ne saurait l'affirmer sans réticence.

2. *Gérard de Zutphen* (1367-1398). — Dans ses *Dictées sur le Psautier* et dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Luther rappelle avec grand éloge Gérard de Zutphen et son petit traité *Des ascensions spirituelles*. W., t. III, p. 648, 25; Ficker, t. II, p. 145, 3; le traité se trouve dans la *Maxima Bibliotheca veterum Patrum*, t. XXVI, Lyon, 1677, p. 258-289. Dans ce traité, Gérard décrit trois chutes : le désordre causé par le péché originel, nos propres adhérences au bien sensible, le péché mortel. C. II-V. Contre ces trois chutes, nous devons opérer trois ascensions; Gérard les décrit dans l'ordre inverse des chutes : ascension contre le péché mortel, ascension contre l'impureté du cœur, ascension contre le désordre des puissances; du reste, dit-il, cette dernière ascension n'est pas au-dessus des précédentes, elle va de front avec elles. C. XLVII. C'est dans les c. II et III qu'il décrit les suites de la chute originelle. La rectitude originelle, puis le désordre qui suit la chute : toute sa description est très bien ordonnée. Mais on n'y trouve rien que ne pût dire le thomiste le plus orthodoxe. « Par cette chute, y lit-on, nous avons été grièvement blessés; » nos forces ont été « diminuées et désordonnées, mais non complètement détruites »; souvent, mais non pas toujours, « la volonté agit contre la raison ». « Après la justification, la loi de la chair n'est plus une faute; *pour ceux qui sont en Jésus-Christ, dit saint Paul, il n'y a aucune condamnation.* » C. III, p. 259 G H; 260 A. La manière dont Luther entendait saint Paul allait directement contre celle de Gérard. Ci-après, col. 1253 VI. Il avait lu rapidement ce petit traité; il ne savait même pas bien de qui il était; dans l'un des deux endroits où il en parle, il l'attribue à son véritable auteur, dans l'autre à Gérard Groote. Mais les deux chapitres sur les conséquences de la chute originelle lui avaient plu; c'était suffisant pour qu'il s'en emparât en faveur de ses vues.

3. *Gerson* (1368-1429). — Luther avait beaucoup pratiqué Gerson, surtout ses traités sur la vie spirituelle. Il avait lu ses deux petits traités *Sur les pollutions de nuit* et *Sur les pollutions de jour;* W., t. XLIII, p. 651, 29 (1542 ?) : *In Gen.*, XXX, 1; dans Gerson, 1606, t. II, p. 468-495. Il avait sans doute lu aussi les traités *De la consolation de la théologie*, *De la vie spirituelle de l'âme*, et surtout *Des remèdes contre l'abattement et les scrupules.* Comme il le dit souvent, il le goûtait surtout à cause de ses conseils contre cet abattement, contre les tentations spirituelles. T.R., t. I, n. 977, p. 495; n. 979; t. II, n. 1263, p. 15, etc.

Or, en philosophie, Gerson était loin sans doute d'être un parfait augustinien. Mais dans ses traités spirituels, il a émis des idées dont, pour construire sa théorie théologique, Luther a pu s'emparer. Dans le dialogue *Sur la consolation de la théologie*, l'un des deux interlocuteurs, Monicus ou le Solitaire, exprime son effroi à la pensée de la prédestination et des jugements de Dieu. L'autre, Volucer ou l'Ailé, dit que sans doute ces pensées peuvent pousser au désespoir et au blasphème, mais que, méditées avec humilité, elles sont au contraire une source de consolations; il faut n'avoir aucune confiance en soi ni en ses mérites, puis s'abandonner à Dieu, et tout espérer de sa bonté. *Opera*, 1606, t. III, p. 6-69, surtout p. 14-22. Dans *La vie spirituelle de l'âme*, et dans *Les remèdes contre l'abattement*, on retrouve le smêmes idées; Gerson y parle de la certitude de notre espérance en la miséricorde de Dieu. *Ibid.*, p. 173, 174. Pour les tentations, elles ne sont de soi jamais péché, fût-ce des pensées de haine de Dieu, de colère et de blasphème à son endroit. *Opera*, t. III, p. 403, 404, etc.

2° *L'école augustinienne du XVe et du XVIe siècle.*— Mais Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, Grégoire de Rimini et autres, tous ces hommes étaient lointains; leur influence sur Luther, purement livresque, dut être amorcée, complétée par d'autres plus prochaines. Pour émouvoir, elles auraient sans doute été trop froides; sur des points importants de sa théorie, incapacité absolue de l'homme pour le bien, justice extrinsèque, elle ne lui auraient même pas donné des précisions suffisantes. Sur ces influences prochaines, la lumière commence à se faire.

1. *Agostino Favaroni* († de 1443 à 1445). — Dans la première moitié du XVe siècle, l'ordre des augustins eut comme théologien de renom, puis comme général, Agostino Favaroni. Dans ses œuvres, il fait quelque peu pressentir les idées et surtout la terminologie de Luther. Ici-bas, l'homme est incapable d'atteindre *la justice parfaite*. La loi n'est pas pour les bons, mais pour les mauvais. Notre justice ne consiste pas dans des *habitus* infus en nous; mais c'est Dieu qui est *notre justice formelle*. Enfin, Dieu prédestine à l'enfer aussi bien qu'au ciel. A.-V. Müller, *Agostino Favaroni e la Teologia di Lutero*, dans *Bilychnis*, Rome, juin 1914.

2. *Jean Driédo* (1480-1535). — Ce théologien flamand,

professeur à Louvain, avait été élevé chez les augustins. Adversaire de Luther, n'aurait-il pas toutefois appartenu à un courant augustinien, précurseur du Réformateur? Dans l'ensemble, il faut répondre négativement. C'est surtout dans son traité *De la grâce et du libre arbitre* qu'il parle du péché originel et de la concupiscence. *Opera*, Louvain, 1552, t. III, f° 96 sq. Or, sa théologie y est très différente de celle de Luther : « Le péché originel, dit-il, comprend deux éléments : l'un, le manque de justice originelle,... l'autre, une inclination à convoiter selon la chair. » *Ibid.*, f° 118 v° D. Toutefois, Driédo garde quelques expressions propres à l'augustinisme. Dans son traité de la *Captivité et de la rédemption du genre humain*, il dit qu'après le baptême *le péché* habite encore dans notre chair, t. II, f° 30 v° D. Assurément l'expression est de saint Paul, Rom., VII, 17, 20; mais l'interprétation qu'il en donne est augustinienne. En effet, saint Augustin, saint Thomas, qui en général n'osait le contredire, plusieurs exégètes à leur suite ont estimé qu'ici saint Paul parlait de l'homme régénéré. Mais les Pères, et avec eux l'exégèse moderne, estiment que c'est l'homme non encore régénéré qu'il a en vue. Finalement, surtout à cause de l'abus que Luther et Jansénius ont fait de cette expression, la langue catholique l'emploie moins qu'autrefois. Ailleurs, Driédo allant plus loin encore, répétera que la concupiscence est mauvaise. T. III, f° 125r°, 161r°, 165v°. Enfin, copiant une déformation fréquente alors de textes d'Augustin, il y substituera le mot *péché originel* au mot *concupiscence*. *Ibid.*, f° 119 r°A ; voir aussi R. Seeberg, *Der Augustinimus des Johannes Driedo*, dans *Geschichtliche Studien Albert Hauck*... 1916, p. 210-219.

3. *Seripando* (1493-1563). — Pour les courants théologiques de la fin du XVe siècle et du commencement du XVIe, la récente publication des actes du *Concile de Trente* est d'une importance capitale. On y voit, prises sur le vif, dans des discussions quelquefois très animées, les idées d'hommes qui avaient alors de quarante à soixante-dix ans. La formation théologique de ces hommes s'était donc faite de 1500 à 1520, alors que Luther était inconnu; par leurs professeurs, nous remontons même vraisemblablement beaucoup plus haut, à tout le moins jusqu'au milieu du XVe siècle.

Or, dans ces discussions, on voit comme sortir de terre des idées que l'on ne soupçonnait pas dans la théologie de cette époque; et certaines de ces idées ont avec celles de Luther des ressemblances étranges. Ces ressemblances se remarquent tout spécialement chez Girolamo Seripando, général des augustins, et chez les augustins qui l'entourent. Le 25 juin 1546, dans une lettre au cardinal Alexandre Farnèse, Denis Zannettini, des Frères mineurs, évêque de Mylopotamos en Crète, le constatait avec amertume : « Tous les théologiens s'accordent à dire que, d'après l'ordre établi par Dieu, les œuvres sont une condition nécessaire de la justification. Seuls, les religieux de saint Augustin, je veux dire les grands ceinturés, disent que de notre côté il n'y a rien de requis; nous nous y comporterions d'une manière complètement passive et réceptive, ce qui est une opinion hérétique et luthérienne. Il est de toute évidence que l'ordre entier est infecté. Si, en présence de tout le concile, ils ont l'audace de parler ainsi, jusqu'où ne vont-ils pas dans leurs prédications? Mais leur général devait les connaître; puisqu'il les a fait venir ici, il est manifeste que lui aussi il est de cette opinion. Et, dans leurs conversations, ceux qui ne prêchent pas répandent cette ivraie et autres poisons du même genre, marchant à la suite de leur défroqué sacrilège, Martin Luther. Voilà ce que, depuis nombre d'années, je ne cesse de crier, surtout contre ces grands ceinturés, soi-disant héritiers d'Augustin. » *Concilium Tridentinum*, t. x, 1916, p. 539, 19; cf. p. 586, etc.

On le verra fréquemment par la suite : dans le fond et peut-être plus encore dans la forme, dans les idées et la terminologie, les ressemblances de cet augustinisme avec la théologie de Luther sont évidentes. D'où venaient-elles ? — De l'influence de Luther ? Ou, comme l'insinue Zannettini, d'un reste d'attachement pour l'ancien confrère ? Plus simplement encore du désir de faire la part du feu ? Dans ces ressemblances, ce désir d'aller jusqu'au bout des concessions permises a pu s'exercer. Mais qu'on lise les dissertations et observations de ces théologiens; on verra que leurs idées et moins encore leur terminologie ne purent leur venir ainsi d'une manière tout adventice, alors que leur formation théologique aurait été déjà terminée. L'influence directe de Luther, l'attachement à l'ancien confrère sont encore moins acceptables; le seul fait qu'une idée avait été émise par Luther devait plutôt les porter à la regarder avec suspicion.

Sur ce terrain, le rôle de Seripando doit retenir tout particulièrement l'attention. Dans son ordre et dans l'Église elle-même, ce personnage occupa alors une place considérable. Le 24 mai 1539, le chapitre général réuni à Naples l'avait placé à la tête de l'ordre. Quatre jours après, contre quiconque pourrait être légitimement soupçonné d'incliner vers Luther, on avait édicté des peines formidables. Le 12 juillet suivant, Seripando écrivait aux augustins : « Si de près ou de loin certains ont été contaminés par la dépravation luthérienne, ce qu'à Dieu ne plaise, qu'ils s'en aillent. Qu'avec eux les livres de cette hérésie, s'il s'en rencontre, « soient jetés dehors pour être foulés aux pieds. » Si l'on sait ou que l'on soupçonne que quelqu'un est infecté de ce venin, qu'on se garde de le lui reprocher ou de l'injurier, mais qu'on nous en avertisse aussitôt. » Lettre ms. à la fin de l'exemplaire des constitutions de l'ordre, Paris, Bibl. nat., vélins, n. *395*. De fait, Seripando s'appliqua aussitôt à purifier l'ordre des augustins de toute infiltration luthérienne. Fr. Lauchert, *Die italianischen literarischen Gegner Luthers*, 1912, p. 538. Il resta général jusqu'au printemps de 1551. Le 26 février 1561, il fut nommé cardinal, et de 1561 à sa mort, survenue deux ans après (17 mars 1563), il fut l'un des légats de Pie IV au concile. Or, à ce concile, Seripando avait soutenu des théories parentes de celles de Luther, notamment sur la double justice, et il les avait soutenues avec une opiniâtre énergie. Voir ci-après; et ci-dessus, art. JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2166 sq. C'est précisément à cause de ces idées que Philippe II s'était opposé à sa promotion au cardinalat. *Conc. Trid.*, t. II, p. LXX, note 10.

La vraie raison de ces idées, ce n'était donc pas une influence quelconque de Luther, c'était que dans certains milieux et notamment chez les augustins, les idées et la terminologie de saint Augustin et des augustiniens du XIIe siècle étaient plus ou moins demeurées. En défendant cette théologie, Seripando défendait une tradition de son ordre. Cette tradition devait être assez intime; au concile de Trente, Salméron et autres, comme on le verra ci-après, diront que la théorie de la double justice était toute nouvelle et qu'elle venait de Luther (16 oct. 1546).

La parenté des idées de Seripando avec celles de Luther n'a donc rien qui doive surprendre. Mais la manière fort opposée dont l'Église a traité ces idées et ces hommes ne doit pas non plus scandaliser. A toutes les époques de la vie de l'Église, certaines théories se côtoyant ont éprouvé ainsi des traitements fort divers. Maître Eckhart au XIVe siècle, les jansénistes et les quiétistes au XVIIe ont été condamnés. Au contraire,

Tauler et Suso, disciples et admirateurs d'Eckhart, ont été béatifiés. Avec des thèses parentes de celles des jansénistes, le cardinal Noris a reçu de Benoît XIV le titre de « très brillante lumière de l'Église ». Tandis que Molinos était condamné à la prison perpétuelle, Petrucci, son ami et disciple, était élevé au cardinalat. Affaire de personnes ou erreurs judiciaires, dira-t-on. Peut-être en certains cas. Mais, avant tout, la vraie raison de cette différence de traitement tient à la doctrine elle-même. Dans les rapports de l'homme avec Dieu, il y a quelques vérités fondamentales que l'Église ne cesse de maintenir : la distinction réelle de l'homme d'avec Dieu, et c'était cette distinction qu'Eckhart avait trop oubliée; la responsabilité de l'homme envers Dieu, et c'était l'erreur de Jansénius de ne pas la maintenir réellement; l'obligation pour le mystique de respecter la morale, et c'est ce que semble avoir oublié Molinos. Pour Seripando et les siens, ils ont toujours maintenu la responsabilité de l'homme envers Dieu et l'obligation d'observer la morale. Luther, au contraire, a nié fougueusement la liberté; et, pour affirmer qu'à elle seule la foi neutralise les péchés les plus réels, il a des textes d'une massivité déconcertante.

Quel était alors le centre de cette école augustinienne ? L'Italie, et en Italie, plus spécialement l'ordre des augustins, peut-être plus spécialement encore l'importante congrégation de Lombardie; c'étaient là sans doute ces « grands ceinturés » dont parlait le belliqueux Zannettini.

Seripando est de l'Apulie. A côté de lui, on trouve quatre augustins : un maître Gregorio Perfecto de Padoue, Aurelius Philipputius de la Rocca Contrata, provincial de la marche de Trévise, Marianus de Feltre et Stephanus de Sestino; un bénédictin, Luciano degli Ottoni, abbé de Santa Maria Pompasia, près de Ferrare; un carme, Joannes Antonius Marinarius, provincial d'Apulie; un dominicain, Grégoire de Sienne; un mineur, Antonius Frexius, de Pennarolo; un ou deux servites : leur général, Augustinus Bonucius, et Laurentius Mazochius, ce dernier de Castro franco. Sur chacun de ces théologiens, voir *Conc. Trident.*, t. II, p. LXI-CVIII; 431, 432; — t. II, p. LXV, 35; — t. V, p. 280, 10 ; t. II. p. LXXXIX, 25; t. V, p. 561-564; — t. V, p. 599; — t. V, p. 607-611; — t. X, p. 776, n. 1; p. 877, n° 20 ; — t. I, p. 535, 20 ; — t. X, p. 546, n. 2; p. 996; — t. X, p. 586, 9; — t. V, p. 95-101; t. X, p. 586, n. 8; t. V, p. 581-590; — enfin. en général, t. V, p. 632, t. X, p. 586, 587, n. 2; p. 691, n. 1. Voir aussi G. Buschbell, *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des XVI Jahrhunderts*, 1910, p. 45, 46, etc. Tous ces noms semblent italiens. Quelques autres, il est vrai, défendent aussi les idées de Seripando, surtout un Espagnol, le « docteur séculier » Antonius Solisius. *Conc. Trid.*, t. V, p. 576; t. X, p. 587, n. 2. Mais on ne voit pas ni qu'ils aient été aussi nombreux, ni qu'ils aient appartenu à un groupe aussi compact, avec des idées aussi profondément ancrées et une terminologie aussi précise.

Pour une théorie de la corruption radicale de l'homme et d'une justification intérieure insuffisante, pour une accentuation de l'augustinisme du XIIe siècle, l'Italie du XVe siècle était un terrain tout préparé. L'Italien d'alors est profondément corrompu; il est voluptueux, dur et déloyal. La Renaissance est partie de l'optimisme, de l'idée d'une nature non seulement bonne, mais forte, et pouvant facilement trouver en elle-même de quoi se diriger noblement. Mais, « qui veut faire l'ange fait la bête. » La Renaissance a abouti à la corruption, à la cruauté et finalement au pessimisme. A cette décadence morale, il n'apparut aucun remède. C'est de cette idée que partent Machiavel et Luther. L'un et l'autre trouvent autour d'eux le mal enraciné; ils désespèrent de le guérir et ils cherchent à s'en accommoder. Sur cette idée. Machiavel bâtira une théorie sociale : il fallait gouverner l'homme sans songer à le rendre bon; dans les tractations sociales et surtout dans les tractations politiques, il serait puéril et dangereux d' « écouter les lois de la morale »; on y substituera la ruse et de fructueux assassinats. Dans le même temps, sur les relations de l'homme avec Dieu, des théologiens italiens auront édifié une théorie semblable. Puis ils auront rattaché cette théorie à saint Augustin et aux anciens augustiniens.

Ces deux théories, théorie sociale et théorie religieuse, se retrouvent chez Luther. Comme on le verra, ses vues sur le pouvoir temporel sont celles de Machiavel; il est dangereux, il est impossible de gouverner d'après l'Évangile. Mais, Italiens politiques, c'est surtout la théorie sociale que Machiavel et son pays ont codifiée et prisée; Germains rêveurs, c'était surtout à la théorie religieuse que Luther et les siens devaient s'attacher. Luther la codifia, l'exagéra; il en fit sortir la théorie de la justification par la foi sans les œuvres; dans les relations des hommes avec Dieu, il n'y aura plus à se préoccuper du Décalogue; à la place, on mettra la liberté du chrétien et la confiance joyeuse. Ainsi, on laissera de côté une misérable activité corrompue, et on s'envolera allègrement vers Dieu.

3° *Physionomie de la théologie augustinienne à la fin du Moyen Age.* — A la fin du Moyen Age, quelle est la physionomie de la théologie dite augustinienne ? Comme type, prenons le groupe de Seripando et de son entourage au concile de Trente. Dans leur théologie, on trouve tout un ensemble d'idées et d'expressions, toute une synthèse notablement différente de celle de saint Thomas d'Aquin et de nos théologiens contemporains, tous fortement imprégnés d'Aristote et de saint Thomas.

Les textes qu'ils mettent en lumière sont ceux qui parlent de la grandeur de Dieu, de sa liberté sans bornes, des abîmes de ses desseins. Ainsi, dans la conception de Dieu, on en arriverait facilement au nominalisme, à l'agnosticisme, à un *Dieu caché* et redoutable. Pour peindre l'homme, on prend surtout les textes qui parlent de son néant et de sa misère, qui le représentent comme un pauvre être tout pétri de péché. Chez cet homme, le baptême ne peut mettre que des *germes* de guérison; le baptisé continue tellement à être un mal vivant qu'il pèche *avant même que sa volonté ait agi.* Bref, dans la manière de concevoir l'homme, c'est une tendance constante au pessimisme, au manichéisme. Tendance constante aussi à confondre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. On accorde très peu à l'état de nature déchue; pour qu'un acte soit bon, d'une bonté simplement naturelle, on en arrive très vite à réclamer la grâce.

Dans le christianisme, il y a deux grandes attitudes à l'endroit de la chute originelle. Les uns diront avec Bossuet : « Contemplez ce grand édifice; vous y verrez des marques d'une main divine; mais l'inégalité de l'ouvrage vous fera bientôt remarquer ce que le péché a mêlé du sien. » *Sermon sur la mort*, 1662. Ainsi l'expérience suffit à montrer en l'homme une déchéance. C'est le sentiment de saint Augustin; c'est du moins celui des augustiniens, augustiniens catholiques comme Bossuet, augustiniens hétérodoxes comme Luther et Jansénius. Les autres diront : Oui, l'homme est faible. Mais nous ne voyons pas pourquoi il n'aurait pu être créé dans l'état où il naît. La déchéance originelle ne nous a enlevé que des dons surnaturels et gratuits; elle est un fait affirmé par la révélation; on ne saurait la prouver par l'expérience. A des degrés

divers, ce point de vue a été celui d'une partie des grands théologiens du Moyen Age, de la plupart des théologiens de la Compagnie de Jésus.

Sur la vie chrétienne et la vie mystique, ces deux conceptions entraînent des vues notablement différentes. Il n'y a rien de bon en nous, tout y est corrompu, disent volontiers les augustiniens; le mieux sera donc d'agir le moins possible, afin de mieux laisser Dieu opérer en nous. Logiquement, voire même pratiquement, cette école ne conseillera que les vertus négatives. Et les augustiniens trouveront là un fondement plus assuré pour l'humilité. Notre nature est faible, dit l'autre conception, mais elle n'est pas vraiment viciée; elle pourra, elle devra donc coopérer à l'action de Dieu. A son célèbre ouvrage d'ascétisme, saint Ignace de Loyola donnera pour titre : *Les Exercices spirituels*.

En spiritualité et en mystique, les deux conceptions pourront se servir à peu près de la même langue; toutes deux pourront célébrer l'évacuation de nous-mêmes, la désappropriation, afin de laisser Dieu pénétrer et agir en nous; mais, sous les mêmes expressions, elles cacheront des concepts fort différents. Avant tout, les augustiniens auront en vue la suppression de notre activité elle-même; les autres, surtout la suppression des fins égoïstes de cette activité : si peu fertile qu'il soit, pensent-ils, le terrain naturel de notre âme peut et doit toujours être cultivé; mais la perfection consistera à sortir de plus en plus de nous-mêmes pour nous épanouir en Dieu.

Dans la forme, je veux dire dans la marche de l'exposition et de la discussion, dans l'allure générale en un mot, les différences entre l'augustinisme de Seripando et la théologie désormais courante sont aussi très accentuées. Là, peu de précision; d'ordinaire on se borne à citer des textes sans chercher à les interpréter; partout c'est quelque chose de moins charpenté; il y a plus de couleur que de dessin. Et pour couronner le tout, c'est une répulsion constante pour ce que l'on regarde comme l'intrusion de la philosophie dans la doctrine révélée. Dans un rapport des 26-27 novembre 1546, sur la théorie de la double justice, Seripando prononcera à ce sujet des paroles qui sonnent comme celles de Luther : « On dira « L'application des mérites « de Jésus-Christ ne se fait que par l'infusion en nous « de la grâce sanctifiante. » Assurément, on parlera ainsi si pour toute sagesse l'on n'a que la science prise chez les philosophes, et si l'on ne sait parler que de la catégorie de la qualité. » *Conc. Trid.*, t. v, p. 672; critique de saint Thomas, Ia-IIæ, q. cx, a. 2.

Au résumé, cet augustinisme est moins une théologie qu'un catéchisme développé; moins une science raisonnée du dogme qu'une simple croyance. Seripando veut se borner à discuter « sur les faits, non sur les possibles, sur la pratique, non sur des théories; sous prétexte de mieux entendre les vérités du salut, il ne veut pas abandonner le sens de la doctrine révélée ». *Conc. Trid.*, t. v, p. 668, 30.

4° *Luther et l'école augustinienne du XVe et du XVIe siècle.* — Luther eut évidemment connaissance des idées de Favaroni, et plus encore de celles des augustiniens italiens du commencement du XVIe siècle. Dans la seconde moitié du XVe siècle, Andreas Proles (1429-1502) fonde la congrégation des augustins d'Allemagne. Or, le modèle qu'il prend, c'est la congrégation italienne dite de Lombardie. En 1455 et 1456, il avait étudié la théologie à Pérouse, et son cas ne fut certainement pas unique. Th. Kolde, *Die deutsche Augustiner Congregation*, 1879, p. 97, n. 2. Aussi, chez les augustins de la congrégation d'Allemagne, Favaroni était loin d'être inconnu ou méprisé; dans la préface de ses *Constitutions*, Staupitz rappelle avec éloge l'activité « d'Augustin de Rome ». Comment donc, chez les fils de Proles et de Staupitz, n'aurait-on eu aucun aperçu de ses idées, ou d'idées augustiniennes plus accentuées encore, qui devaient avoir cours dans des couvents d'Italie ? Ainsi, dès Erfurt, Luther put donc fort bien être initié à ce courant d'idées.

Dans son voyage en Italie, il dut recevoir dans le même sens des renseignements et des influences plus décisives encore. Dans ce voyage il est impossible que ce jeune homme avide de savoir, ce jeune professeur d'université n'ait pas eu de nombreuses conversations intellectuelles, et surtout sur sa science préférée, la théologie. Soit à Rome même, soit dans des couvents d'augustins à l'aller et au retour, comment n'aurait-il pas entendu parler de cet augustinisme qui circulait dans certains couvents de l'ordre ? Vers ces théories, il pencha d'autant plus aisément que tout l'y avait préparé : tendance au pessimisme et à un mysticisme vague, peut-être aussi déjà influences reçues en ce sens au couvent d'Erfurt. Puis à expliquer les heurts de cette théorie, il y aurait non seulement la contradiction sur laquelle elle est construite : incapacité de l'homme pour le bien et pourtant sa responsabilité; non seulement la nature impulsive de Luther et son imagination; il y aurait encore la manière rapide, furtive dont ici par des conversations, là par des écrits lus à la hâte, ces idées lui auraient été originairement présentées. On ne voit pas qu'il ait altéré les théories nominalistes au même degré que les théories augustiniennes. Sans doute, c'est avant tout parce qu'à l'altération de l'augustinisme ses impulsions le poussaient davantage : son expérience, dira-t-il à Érasme, l'obligeait à nier la liberté. Mais c'est peut-être aussi parce que le nominalisme lui avait été plus scientifiquement enseigné.

On lui parla aussi des idées platoniciennes de son général Gilles de Viterbe. Gilles (1465?-1532) est l'un des représentants les plus caractéristiques « du désir ardent d'un renouveau dans l'Église et dans la religion ». H. Bœhmer, *Luthers Romfahrt*, 1914, p. 48. Il avait commencé par suivre Aristote; à Padoue, plusieurs années durant, il avait étudié sa philosophie sous la direction du célèbre professeur Agostino Nifo. Mais Aristote ni son commentateur Averroës n'avaient pu répondre à ses aspirations; pour échapper « à leurs dents empoisonnées », il était allé à Florence vers Marsile Ficin. Ses tendances intellectuelles s'y étaient fixées pour la vie. Jusqu'à la fin, il aura pour Aristote une aversion profonde, un culte enthousiaste pour Platon.

Ainsi en est-il arrivé pour Luther; il commence par suivre Aristote; vers 1510, il se tourne violemment contre lui, et par là même il incline vers Platon. Gilles de Viterbe n'aurait-il pas eu sur lui quelque influence en ce sens ? J. Paquier, *Le commentaire de Gilles de Viterbe sur le premier livre des Sentences*, dans *Recherches de science religieuse*, 1923, p. 293-312, 419-436.

A l'époque du voyage de Luther, Gilles était à l'apogée de sa renommée. Puis, c'était un augustin; dès ses jeunes années, il avait appartenu à l'ordre; du 12 juin 1507 au 25 février 1518, c'est-à-dire à peu près tout le laps de temps où Luther fut moine, il en fut le général. Enfin, comme italien, il devait en imposer à ce Saxon, qui essayait de mépriser les Italiens, mais qui ne pouvait s'empêcher de les admirer et de les jalouser. D'autant que, sans tomber dans la corruption, la cruauté et la duplicité de ses compatriotes, Gilles avait leurs qualités brillantes.

Luther est ébloui; c'est toute une civilisation qui se découvre à lui, des horizons qui le remplissent d'étonnement. Platonisme, augustinisme laissaient bien loin derrière eux thomisme et nominalisme à la mode. Perdu la nuit dans une forêt, l'âme oppressée de mys-

tère, le voyageur cherche à interpréter les mille bruits sortant des ténèbres, et se tourne avec ravissement vers les premières lueurs de l'aurore. Ainsi, perdu dans la forêt du Moyen Age expirant, n'ayant pour s'y conduire que les sentiers indécis du nominalisme, Luther, l'âme haletante, peu équilibrée, mal orientée vers Dieu, écoute anxieusement les mille bruits qui montent de son âme, de la nature et de la société. Il salue d'un chant de délivrance ce qu'il croit être l'aurore : la justification d'après l'augustinisme de ses confrères et d'après le platonisme de son général. Il en fera sa théorie de la justification par la foi sans les œuvres. Mais de leurs idées, les augustiniens, Gilles et les autres « papistes », n'avaient su faire aucun usage sortable; lui, il saura « tirer l'or du fumier d'Ennius ».

Dans le couvent de la Porte de Peuple, il rencontra Seripando ! Gilles avait dirigé les études de celui qui un jour devait être son successeur. Au mois de mai 1510, il le faisait venir à Rome. Né le 4 mai 1493, le jeune augustin avait donc alors dix-sept ans. Il devait, nous dit son historien, étudier la dialectique à Rome et les lettres grecques à Viterbe. *Conc. Trid.*, t. II, p. LXII.

C'était l'époque, en effet, où Gilles séjournait à l'est de Viterbe, dans le couvent du mont Cimino, l'époque où il écrivait et sans doute aussi enseignait son *Commentaire sur le premier livre des Sentences, selon l'esprit de Platon*. Quelques mois après, au mois de janvier 1511, Luther, lui aussi, arrivait à Rome. Le moine allemand de vingt-sept ans et le jeune moine italien de dix-sept, le futur hérésiarque et le futur général des augustins, vécurent dans le même couvent ! On aime à se représenter ces deux jeunes gens, intelligents, pleins d'ardeur, écoutant ce qui se dit autour d'eux.

Si, trente-cinq ans après, Seripando devait émettre au Concile de Trente des idées similaires à celles de Luther, mais c'est sans doute que tous les deux les avaient puisées à la même source, peut-être près de quelque professeur augustin enseignant à Rome en 1511, plus simplement dans l'air ambiant du couvent. Dans des conversations, les deux jeunes moines s'étaient confirmés dans ces idées !

Le voyage de Luther à Rome dut avoir sur l'orientation de sa vie une influence profonde, sur son orientation non pas à l'égard de la papauté, comme on le croyait autrefois, mais à l'égard de la vie monastique et de la vie chrétienne en général. Voilà ce sur quoi tous aujourd'hui tombent d'accord, catholiques et protestants. H. Grisar, t. I, 1911, p. 25 sq.; O. Scheel, t. II, p. 298 sq. Eh bien ! il faut sans doute aller plus loin : la nouvelle orientation de Luther dans son ordre a dû correspondre à un changement dans ses idées théologiques et philosophiques; s'il commença à estimer alors que l'*observance* n'était pas nécessaire, c'était qu'en théologie il avait appris à faire peu de cas d'une activité corrompue, en philosophie à faire peu de cas d'une activité extérieure, inutile à la vie de l'âme.

Les germes de sa théorie de la justification seraient donc en partie venus de son voyage en Italie. Vers cette conclusion, raisons prises de l'Italie, raisons prises de Luther concourent également.

Ainsi, vers 1510, Luther nous apparaît sous une double série d'influences. Par ses études, par la tête il est nominaliste; il adhère à ce demi-rationalisme qui accorde beaucoup aux forces de la volonté naturelle, et les fait même empiéter sur le domaine surnaturel. Mais il est tourmenté par des préoccupations religieuses, surtout au sujet de sa prédestination; il a des tentations d'abattement, de désespoir, de haine de Dieu. Il lit des œuvres de piété et de consolation. Par la piété, par le cœur il se sent arraché au nominalisme. Et il se rejette violemment vers des doctrines pessimistes, qui voient le mal siégeant dans l'homme en permanence. Des influences ont dû agir sur lui en ce sens, influences écrites, sans doute aussi influences orales. Longtemps on a cru ne pouvoir mentionner que celle d'Augustin. Par certaines paroles de Luther, plus encore par certains traits de sa théorie de la justification, on voit qu'il y a eu davantage encore celle de l'augustinisme. Ainsi, dans le non-baptisé, Luther estime que tout mouvement involontaire de la concupiscence est un péché mortel. C'est ce qu'avaient professé expressément plusieurs augustiniens et saint Anselme lui-même. Il faut en dire autant de la passivité de l'âme sous l'action de Dieu. Preuve plus décisive encore : c'est de l'école augustinienne, beaucoup plus que d'Augustin, que Luther tire une partie de sa terminologie. Chez lui, on le verra, les textes d'Augustin sont modifiés comme le faisait l'augustinisme : où saint Augustin avait écrit *concupiscence*, plusieurs augustiniens, avant Luther, avaient substitué le mot *péché*

Mais de Luther à Augustin et aux augustiniens, jusqu'où est allé la ressemblance ? Identification du péché originel et de la concupiscence, culpabilité de la concupiscence et des mouvements involontaires qu'elle produit en nous, mal intrinsèque du mariage, invincibilité de la concupiscence, impossibilité d'accomplir la loi, inutilité des œuvres pour le salut, serf arbitre et passivité de l'homme sous l'action de Dieu, foi justifiante, justice extrinsèque et simplement imputée, certitude de la grâce et du salut, voilà, comme on va le voir, les thèses fondamentales de Luther. Faut-il dire que toutes ces thèses « étaient connues longtemps avant lui; qu'à son époque même, soit dans son ordre, soit ailleurs, elles trouvaient des défenseurs catholiques »? A.-V. Müller, 1912, p. VII; 1915, p. 157. Non. Comme on le verra dans la suite, ce qui avant tout amena Luther à sa théorie de la justification, ce fut sa race, son époque, sa nature. De là, chez lui, une théorie vraiment nouvelle, une théorie redoutable, couronnée par la négation farouche de la liberté humaine et la disjonction entre la religion et la morale.

IV. La crise de Luther. L'événement de la tour. — Mais avant d'étudier cette théorie en détail, il est important de rechercher à quelle époque Luther l'enfanta.

Dans les notes sur les *Sentences*, de 1509 à 1511 environ, on en trouve déjà des linéaments. Vers 1518, avec la certitude de l'état de grâce et du salut, elle était achevée. L'élaboration en a donc duré environ huit ans. Luther avait de vingt-sept à trente-cinq ans; c'est l'âge de l'audace.

La nouvelle théorie aura deux pôles : un pôle négatif, pessimiste, la corruption radicale de la nature déchue; un pôle positif, optimiste, la justification par la foi.

De bonne heure, on vient de le voir, peut-être dès son noviciat ou ses études de théologie à Erfurt, Luther semble avoir reçu des notions ou confidences, avoir fait des lectures le poussant à la réaction contre l'optimisme nominaliste, l'amenant à des vues pessimistes sur la condition de l'homme déchu. En 1510-1511, son voyage en Italie dut lui faire faire en ce sens un pas considérable.

Mais à quel moment placer la découverte capitale, celle du pôle positif et optimiste de la théorie, la découverte de la foi justifiante ?

A cette question, Luther a lui-même répondu. En 1545, ses amis commencèrent une édition complète de ses œuvres latines. En tête du premier volume, il a mis une préface où se trouve un passage souvent cité. Il y dit que sa *découverte de l'Évangile* remonte à son second *Commentaire sur les Psaumes*, en 1519. *Op. lat. var. arg.*, t. I, p. 22, 23. Jusque-là, dit-il, il avait entendu la justice de Dieu au sens philoso-

phique, comme *une justice active*, c'est-à-dire comme une justice que Dieu exercerait envers nous ou plutôt contre nous. Alors, au contraire, il comprit que la ustice de Dieu était une justice passive, une justice que nous recevions de sa miséricorde.

Le luthéranisme a fidèlement gardé cette distinction entre la justice active et la justice passive. R. Seeberg, *Die Lehre Luthers*, 1917, p. 67, 68.

Mais sur ce passage, il s'est élevé récemment trois controverses ; la première, sur « les docteurs » de qui Luther avait appris à entendre la justice de Dieu « au sens philosophique, comme une justice formelle ou active »; la seconde sur la date de « la révélation », la troisième sur le lieu précis où elle s'était produite.

De quels docteurs Luther veut-il parler ? Denifle répond : Des Pères de l'Église, des théologiens et surtout des exégètes. Et dans un recueil d'extraits il a montré que, du IVe siècle au commencement du XVIe, « pas un seul écrivain catholique » n'avait entendu ce passage comme le prétendait Luther. *Die abendländischen Schriftausleger*, 1905 ; voir aussi D. P., t. I, p. XVI; t. II, p. 317-366. Mais Luther nous dit que jusqu'à sa découverte, c'était *au sens philosophique* qu'il avait entendu la justice de Dieu. Il est donc plutôt probable que les docteurs qu'il avait en vue c'étaient des philosophes, notamment ses docteurs nominalistes. A.-V. Müller, *Luthers Werdegang*, 1920, p. 122 sq.; K. Holl, dans *Festgabe dargebracht... A von Harnack*, Tubingue, 1921, p. 73-92.

Sur la date de « la révélation », tous aujourd'hui, protestants comme catholiques, s'accordent pour avancer celle que Luther a indiquée. Denifle proposait la fin de 1515, après le commentaire sur les trois premiers chapitres de l'Épître aux Romains; c'était là qu'il trouvait « le moment précis de la crise morale et doctrinale de Luther ». D. P., t. II, p. 364 sq., surtout 408. Après s'être élevés violemment contre Denifle, les protestants ont ici renchéri sur lui. Volontiers, ils placent la *découverte de l'Évangile* entre le doctorat de Luther (18 octobre 1512) et le commencement des *Dictées sur le Psautier* (semestre d'hiver de 1513). E. Hirsch, *Initium theologiæ Lutheri*, 1910, p. 161-165; O. Scheel, *Luther*, t. II, p. 321; H. Thomas, *Zur Würdigung der Psalmenvorlesung Luthers von 1513-1515*, 1920, p. 49-51; H. Strohl, 1922, p. 144. En effet, ce fut sans doute à cette époque, dans la première moitié de 1513, que Luther en arriva à une conception assez précise de la foi justifiante; donc avant son premier *Commentaire sur les Psaumes*, et non avant le second, comme il l'écrira en 1545.

C'est alors que dut se produire l'*Événement de la Tour*, dont on parle tant en Allemagne. Maintes fois, surtout à table, Luther est revenu sur ce grand événement intérieur.

Qu'était cette tour; et surtout dans cette tour quel fut au juste le lieu de la découverte ? Ces dernières années, les discussions à ce sujet ont été très âpres. Elles portent sur un point assez piquant. En 1532, Luther disait à ses convives : « Le Saint-Esprit m'a donné cette intuition dans ce cloaque. » T. R., t. II, n. 1681, t. III, n. 3232 *a*. Ailleurs, on le fait simplement parler de la tour; puis du cloaque et de la tour; puis d'un *hypocaustum* ou pièce chauffée. T. R., t. III, n. 3232 *a*; 3232 *b*; Bindseil, t. I, p. 52; voir aussi F. Loofs, dans *Theologische Studien und Kritiken*, *Lutherheft*, 1917, p. 354, n. 2. De ces cabinets ou de cette pièce chauffée, que faut-il choisir ? Plusieurs raisons inclinent à se décider pour les cabinets. De l'avis général, le premier récit, où ils sont seuls mentionnés, est le plus authentique. En outre, à la Wartbourg et les années suivantes, Luther décrira ses constipations avec un réalisme et des détails fort expressifs. A. Cabanès, *Les indiscrétions de l'histoire*, t. VI, s. d. (1909?) p. 37. Dans « le cloaque » du couvent, il devait donc sans doute être obligé à de longs séjours, la tête occupée ailleurs. Or quelle répugnance y avait-il à ce que l'Esprit-Saint choisît ce lieu pour lui parler ? Quel lien symbolique, au contraire, entre la révélation et l'endroit où elle se produisait! Sur le cloaque de la nature, la foi justifiante descendait, fleur pure et embaumée, venue directement du Ciel. Porté aux antithèses, Luther devait aimer à se répéter : « L'Esprit souffle où bon lui semble. » A la fin de sa vie, l'Apocalypse lui servira bien à montrer que la tiare du pape était l'endroit tout désigné pour se soulager à fond. D. P., t. IV, p. 129, 130 et la gravure V de l'*Image de la Papauté*.

Tel est l'*Événement de la Tour*. Pour son entrée au couvent, Luther avait été frappé comme Paul sur le chemin de Damas. Pour sa grande théologie de la justification, il avait reçu une révélation plus intime. Plus tard, toutes ces illuminations d'en haut recevront leur couronnement à la Wartbourg, la nouvelle Patmos.

Pourtant, l'Église n'avait-elle pas la mission de contrôler les illuminations privées? Saint Paul n'avait-il pas dit, ce saint Paul à qui Luther aimait tant à se comparer : « Quand même un ange du ciel vous annoncerait un autre Évangile que celui que nous avons annoncé, qu'il soit anathème. » Mais comment négliger des impulsions si violentes ? Comment renoncer à y voir des appels de Dieu ? Et y renoncer pour se soumettre à qui ? A l'Église d'Alexandre VI et des évêques d'Allemagne, à l'Église qui venait de placer sur le siège de Mayence le futur trafiquant des indulgences, le jeune viveur Albert de Hohenzollern, évêque, deux fois archevêque, électeur et chancelier de l'Empire à vingt-quatre ans! Pour voir, pardessus ces faits transitoires, l'épouse et la représentante de Jésus-Christ, il eût fallu des idées générales et de l'abnégation. Mais au lieu d'idées générales, Luther n'eut jamais que de fortes impulsions; au lieu d'humilité et d'oubli de soi-même, il n'eut jamais qu'un grand orgueil et un attachement obstiné à ses impulsions.

Après l'*Événement de la Tour*, il restera fermement attaché à la théorie de la foi justifiant sans les œuvres. Comme on le verra au chapitre suivant, cette théorie était le fruit de ses expériences intimes; elle était le poème de sa vie.

Pour la soutenir, il dédaignera de plus en plus d'en appeler à la tourbe des théologiens. Au début de sa lutte contre les Indulgences et même plus tard, il admettra encore quelque peu l'autorité des Pères. Enders, t. I, p. 149, 190 (1518). Mais il déclarera bien haut qu'il n'a que faire des théologiens scolastiques, « maîtres nouveaux », dépourvus d'autorité. W., t. I, p. 243, (nov. 1517?) « Il n'y en avait pas un à avoir compris un seul chapitre de l'Évangile ou de la Bible! » Enders, t. I, p. 174 (24 mars 1518). C'était la lourde bévue de Jean Eck d'être allé puiser ses fantaisies chez ces gens-là; pour lui, il se glorifiait de n'avoir rien à faire avec eux! W., t. I, p. 281, 282, 284-286, 293 (1518).

« Sur les auteurs et les opinions qui l'ont influencé, Luther a toujours été très réservé. Presque constamment, il nous laisse entendre que ses idées sont sorties spontanément de ses méditations comme Minerve du cerveau de Jupiter. » Grisar, t. I, p. 131; de même Müller, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1915, p. 158, 159. Pour la traduction de son Nouveau Testament à la Wartbourg, il semble prouvé aujourd'hui qu'il s'aida de travaux allemands antérieurs. Mais vingt-

quatre ans durant, il n'eut jamais le loisir d'en faire la confidence !

De plus en plus, il fut entendu que sa théorie de la justification lui était venue directement du Ciel.

III. La déchéance originelle. — Aux environs de 1510, la déchéance originelle commença à se montrer à Luther comme une corruption radicale et irrémédiable; de plus en plus, cette corruption devint pour lui un axiome intangible. *C'est là le fond de sa théologie.* On peut étendre à toute cette théologie ce que Bellarmin dit du péché originel : « Toute la controverse entre catholiques et luthériens est de savoir si la corruption de la nature et surtout si la concupiscence en soi, telle qu'elle demeure même dans les baptisés et les justes, est proprement le péché originel. » *De amissione gratiæ et statu peccati*, l. V, c. v, *Opera*, 1870-1874, t. v, p. 401.

Ce chapitre et le suivant sont les deux chapitres fondamentaux de cette étude. Dans celui-ci, nous verrons les destructions; dans le suivant, la reconstruction.

Sur les destructions, nous verrons d'abord les linéaments qu'avait pu lui fournir la théologie précédente; puis ce qu'entre ses mains ces linéaments sont devenus; enfin, par manière de conclusion, sa lutte contre les œuvres.

I. Le péché originel et la concupiscence jusqu'à Luther. — Dans un sens strict, la concupiscence, ce sont les sollicitations de la chair, les sollicitations sexuelles; dans un sens général, c'est toute tendance vers la créature au détriment de nos tendances vers le Créateur; c'est l'obstination intime et tenace de tout notre être à demeurer dans le fini. C'est en ce sens que saint Paul et saint Jean parlent de la chair en l'opposant à l'esprit. Rom., viii, 7; Gal., v, 19-22; I Joa., ii, 16. Mais le sens de ce mot établi, il reste encore deux grandes manières d'entendre que la concupiscence serait le péché originel. Ou ce péché sera *la concupiscence elle-même*, ou il sera *la relation morale* entre la concupiscence et la faute d'Adam. L'application de cette distinction au baptisé en fera aussitôt saisir l'importance. Bien qu'atténuée quelque peu, la concupiscence demeure en nous après le baptême. Si le péché originel consiste dans la concupiscence elle-même, il faudra dire qu'après le baptême, ce péché subsiste en nous. Peu à peu, sous l'influence de l'âge et de la grâce, il s'atténuera, mais il ne disparaîtra vraiment qu'à la mort. Seulement, Dieu ne voudra plus le voir; le péché existera toujours, mais il ne nous sera plus imputé. Si, au contraire, le péché originel consiste dans la relation morale de la concupiscence avec la faute d'Adam, le baptême détruit cette relation et le péché n'existe plus en nous; avec la faute d'Adam, notre concupiscence n'a plus dès lors qu'une *relation historique*.

1° *La pensée de saint Augustin.* — Quelle était sur ce point la pensée d'Augustin ? Des centaines de fois, à partir de 397, il a dit que le péché originel c'était la concupiscence. Mais, tout aussi catégoriquement, il a affirmé qu'après le baptême le péché originel était complètement détruit. Par exemple, *Contra duas epistolas Pelagianorum* (420), l. I, xiii, 27, *P. L.*, t. xliv, col. 563. Or il a affirmé aussi qu'après le baptême (fait du reste trop facile à constater) la concupiscence subsiste en nous. Il s'ensuit donc inéluctablement que pour lui la concupiscence ne suffit pas à constituer le péché originel. Dans l'homme déchu, elle a avec la faute d'Adam une relation de droit, une relation morale; Dieu nous impute la faute d'Adam, par où la concupiscence est arrivée en nous. Dans l'homme régénéré, elle n'a plus avec cette faute qu'une relation de fait, une relation historique; elle demeure comme un fait, non comme une *responsabilité*, c'est-à-dire non comme une souillure, comme une faute. *Contra Julianum* (421), l. VI, xix, 60, *P. L.*, t. xliv, col. 858.

Mais que les expressions d'Augustin fussent obscures, souvent même audacieuses dans le sens d'une identification du péché originel et de la concupiscence, l'histoire des idées religieuses dans l'Église d'Occident suffirait à le prouver. De nombreux théologiens, même nettement catholiques, ont cru qu'il avait enseigné cette identité.

De saint Augustin à saint Anselme et même jusqu'au xiiie siècle, on se borna à peu près à répéter que le péché originel consistait dans la concupiscence; souvent, on mettait indifféremment l'un ou l'autre mot. Pierre de Poitiers († 1205), *Sent.*, l. II, xix, *P. L.*, t. ccxi, col. 1015; J.-N. Espenberger, 1905, p. 101, 111, 136, 148; Kock, dans *Theol. Quartalschrift*, 1913, p. 446. Sous ces mots, quel sens au juste mettait-on ? On se bornait à répéter religieusement comme des formules les expressions d'Augustin. Dès lors, on s'habitua peu à peu à les prendre au pied de la lettre, c'est-à-dire à identifier complètement la concupiscence avec le péché originel.

2° *Réaction de saint Anselme.* — Cet excès appela une réaction. Saint Anselme (1033-1099) définit le péché originel « la privation de la justice que chaque homme doit posséder », et cette justice, c'était « la rectitude de la volonté ». *De conceptu virginali*, c. xxvii, xxix. S'autorisant d'Anselme et le codifiant, saint Thomas dit que « la privation de la justice originelle était l'élément formel du péché d'origine ». I^a-II^æ, q. lxxxii, a. 1 et 3. La concupiscence en était l'élément matériel, c'est-à-dire quelque conséquence plus indéterminée ; cf. a. 2, et a. 3, ad 3um ; cf. ci-dessus, t. viii, col. 2038.

D'ailleurs, ajoutèrent de plus en plus les théologiens, historiquement sans doute la concupiscence rappelle le péché originel : c'est par lui qu'elle est apparue ou du moins qu'elle s'est accentuée dans l'homme. De soi, toutefois, elle n'est pas mauvaise; créé dans l'état de pure nature, l'homme l'eût connue à peu près comme aujourd'hui. La concupiscence, c'est la tendance qu'ont nos facultés vers leur activité naturelle, et c'est la jouissance qu'elles trouvent dans cette activité : jouissances dans la possession de la richesse, jouissances corporelles, jouissances intellectuelles. Mais notre activité est soumise à des lois. Or, souvent la concupiscence nous incite violemment à transgresser ces lois; c'est en ce sens qu'on peut la regarder comme mauvaise.

La concupiscence, disaient donc saint Anselme et saint Thomas, était une conséquence du péché originel mais elle n'était pas ce péché lui-même. Au fond, cette conception n'était qu'une manière plus claire d'exprimer cette *relation morale* de la concupiscence avec le péché d'Adam, en quoi saint Augustin avait placé le péché originel. L'enseignement de la vieille école augustinienne s'évanouit alors peu à peu, comme se dissolvent des humeurs morbides dans un organisme sain et puissant.

3° *Persistance de la doctrine augustinienne.* — Toutefois, comme on l'a vu dans le chapitre précédent, l'ancienne manière de voir conserva çà et là des partisans. Parmi eux, on cite Henri de Gand (1220-1295), Grégoire de Rimini († 1358), Seripando (1493-1563), enfin quelques autres depuis le concile de Trente.

De l'identification fruste du péché originel et de la concupiscence, les augustiniens du xiie au xvie siècle avaient tiré de sombres conséquences.

1. Par elle-même, *la concupiscence est coupable.* Seulement, dans le baptisé, Dieu l'excuse; *il ne lui impute plus ce péché.* C'est ce qu'on lit dans Hugues de Saint-Victor, *P. L.*, t. clxxv, col. 471, 472; t. clxxvi, col. 107, dans Robert Pulleyn, t. clxxxvi, col. 755, et dans Roland. A.-M. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, 1891, p. 202. Au xvie siècle, cette théorie

reparaît chez Driédo, *Opera*, 1552, t. III, f° 118, 119, chez Seripando et les siens. *Conc. Trid.*, t. v, p. 194, 195, 203; W. Koch, dans *Theol. Quartalschrift*, 1913, p. 551, 552; 1914, p. 115-123. Une strophe de la séquence pour la fête de la Pentecôte est sans doute un écho de cette doctrine :

Sine tuo numine
Nihil est in homine
Nihil est innoxium.

2. Péché originel et concupiscence, c'est tout un; en outre, du péché originel nous sommes responsables autant que de nos fautes personnelles. Dès lors, *tous les mouvements de la concupiscence sont des péchés*, les plus spontanés aussi bien que les plus volontaires. Dans le non-baptisé, ils sont des péchés graves; après le baptême, graves encore en soi, Dieu ne les regarde que comme véniels. Ainsi, au XIIe siècle, parlent Hugues de Saint-Victor, *P. L.*, t. CLXXV, col. 471, 474, 475, Robert Pulleyn, t. CLXXXVI, col. 855, 863-865, et Pierre Lombard, t. CXCII, col. 84 D; ainsi au concile de Trente, et avec force, a parlé Seripando. *Conc. Trid.*, t. v, p. 194, 195; *Theol. Quartalschrift*, 1913, p. 551, 552; 1914, p. 115-123. Le péché est dans la chair; toutes les fois que la chair s'agite, elle pèche. En ce sens Hildebert de Lavardin (1057-1133) et Hervé de Bourg-Dieu († 1150?) ont des déclarations explicites. *P. L.*, t. CLXXI, col. 998; t. CLXXXI, col. 1189. — Plus loin nous verrons que de là aussi découle la théorie de ces théologiens sur le mariage.

3. De la culpabilité de la concupiscence, les augustiniens concluaient fort logiquement à l'*impossibilité d'accomplir la loi*. On connaît le passage de saint Paul : « Je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais... » Rom., VII, 15. De l'avis général aujourd'hui, ce passage s'applique à l'homme avant la régénération. Longtemps, il est vrai, à la suite de saint Augustin, on l'a appliqué à l'homme régénéré. Mais voulût-on continuer d'adopter cette interprétation, on ne saurait en conclure de par saint Paul à l'impossibilité d'accomplir la loi et par là à la nécessité de pécher. Car il dit au même endroit : « Pour ceux qui sont en Jésus-Christ, il n'y a aucune condamnation. » Rom., VIII, 1. Mais il était impossible qu'au cours des siècles les expressions vigoureuses de Paul, puis d'Augustin, ne donnassent pas lieu à des malentendus. Les anciens augustiniens insistent sur l'impossibilité où nous sommes, même avec la grâce, d'accomplir complètement deux grands préceptes, et ces deux préceptes, à vrai dire, résument tous les autres : « Tu ne convoiteras pas; — tu aimeras Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces. » Hugues de Saint-Victor, *P. L.*, t. CLXXV, col. 474, 475. Au concile de Trente, Seripando parla absolument dans le même sens. *Conc. Trid.*, t. v, p. 194, 195, 664, 670 (26-27 nov. 1546). Ces théologiens étaient logiques. La concupiscence est une force et une force coupable; les mouvements spontanés en sont des péchés. Or la concupiscence ne mourra qu'avec nous. Ici-bas, nous ne pouvons donc jamais rester sans « convoitise coupable », ni « aimer Dieu de toutes nos forces ». Jusqu'à ce que cette concupiscence soit complètement déracinée, l'homme n'est pas complètement justifié; sur cette terre, il n'a donc jamais *la justice parfaite*. Les sacrements, la grâce font que le péché, c'est-à-dire la concupiscence, ne règne plus en nous; ils ne peuvent l'empêcher d'adhérer à nos entrailles comme une lèpre inguérissable. Le bien parfait, la justice parfaite serait l'accord parfait de la partie inférieure de nous-mêmes avec la partie supérieure; le mal complet, l'accord complet de la partie supérieure avec l'inférieure. Tant que la partie inférieure lutte contre la supérieure, il ne peut donc y avoir qu'*une justice imparfaite*. Ainsi en est-il pour tous les justes sur la terre. Leur effort tend à éliminer de plus en plus ces restes de péché qui sont en eux. Hervé de Bourg-Dieu, *P. L.*, t. CLXXXI, col. 693, cf. col. 1189; Étienne de Sestino, *Conc. Trid.*, t. v, p. 607-611 (25 oct. 1546). Seul, Jésus-Christ a pu accomplir parfaitement les deux préceptes : « Tu ne convoiteras pas; tu aimeras Dieu de tout ton cœur; » seul, il a eu la justice parfaite. Hugues de Saint-Victor, *P. L.*, t. CLXXV, col. 565.

4. Enfin, puisque la concupiscence demeure en nous jusqu'à la mort, avec ses convoitises contre l'esprit, elle est inextirpable, indéracinable; elle est *invincible*, elle et le péché avec elle. C'est Robert Pulleyn, Pierre Lombard et Jean Driédo qui nous le disent. *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 755, 854, 855; t. CXCI, col. 86 C; *Opera* 1552, t. III, f° 98 r° : *Invincibilis fomes*.

II. LUTHER ET LA CORRUPTION RADICALE DE L'HOMME DÉCHU. — L'identification du péché originel et de la concupiscence est étrange et dangereuse. Le baptême est impuissant à effacer le péché originel; le mal est plus fort que le bien, Satan plus fort que Dieu. Cette théorie fait songer au manichéisme. Mais pendant longtemps, une erreur peut fort bien ne pas produire tous ses fruits. Retenu par le bon sens et l'adhésion au dogme catholique, on n'en tire pas toutes les conséquences qu'elle comporte. On s'arrête au bord de l'abîme, et on dit équivalemment : « O profondeur inépuisable de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses jugements sont insondables et ses voies incompréhensibles ! » Dans l'opposition entre le dogme et les conséquences de spéculations fâcheuses, on verra naïvement un mystère voulu par Dieu, un reflet de sa sagesse infinie !

Mais le développement de l'arbre ne saurait rester éternellement contrarié. C'est ce qui advint ici avec Luther. La théorie de l'identification du péché originel et de la concupiscence allait en s'étiolant; Luther va lui donner une nouvelle vie. La concupiscence va tout envahir. De là une théorie délétère, *couronnée par la négation farouche de la liberté humaine et la théorie de la foi justifiante*. — Chez Luther, nous allons voir la théorie et les causes de la théorie.

1° *La théorie*. — Dans ses notes sur les *Sentences*, Luther dit encore que le péché originel est « la privation de la justice originelle »; ce péché, dit-il, ne saurait être « la concupiscence ou foyer du péché »; car il est complètement détruit par le baptême, et la concupiscence ne l'est pas. W., t. IX, p. 73, 23; 75, 11. Toutefois, à cette doctrine, il mélange déjà des notes de l'école augustinienne : « la justice originelle absente, la chair ne peut que tomber dans l'injustice, c'est-à-dire dans le péché. » Dès ses *Dictées sur le Psautier*, il identifie péché originel et concupiscence. W., t. III, p. 171, 26; p. 175, 30 (Ps. XXX); t. IV, p. 497, 14 (Ps., L); t. IV, p. 354, 20 (Ps. LXI). « Il est convenable que nous devenions injustes et pécheurs, afin que Dieu soit reconnu juste dans ses paroles. » W., t. IV, p. 385, 5 (Ps. CXVIII, 163). Dans les baptisés, les mouvements de la nature sont toujours mortels, mais Dieu ne les regarde plus que comme véniels. W., t. IV, p. 343, 22 (Ps., CXVIII, 75).

Dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, la théorie de la corruption intégrale de l'homme déchu est pleinement énoncée. Sans cesse Luther y répète que péché originel et concupiscence, c'est tout un. « Qu'est-ce donc que le péché originel ? D'après les subtilités des théologiens scolastiques, c'est la privation ou le manque de la justice originelle... Mais d'après l'Apôtre et la simplicité du sens chrétien..., c'est la privation entière et universelle de rectitude et de pouvoir [pour le bien] dans toutes les énergies tant du corps que de l'âme, dans l'homme tout entier, homme intérieur et homme extérieur. » J. Ficker, t. II, p. 143, 144.

De cette identification, Luther va tirer, en les renforçant, les conséquences qu'en avaient déduites certains augustiniens des âges précédents. — 1. Identique à la concupiscence, le péché originel demeure en nous après la justification; notre justice n'est donc qu'*imputée.* Ficker, t. II, p. 1. « Ce n'est pas par une justice et une sagesse propres, c'est par une justice et une sagesse étrangères que Dieu veut nous sauver. » *Ibid.*, p. 2. Aussi, tout en étant justifiés, nous demeurons pécheurs; jusqu'à la mort nous sommes moins justes en fait qu' « en espérance ». *Ibid.*, p. 106-108. Alors, déjà, pour désigner notre intérieur après comme avant la justification, on voit apparaître le mot fameux d'*ignominie. Ibid.*, p. 334, 33. L'année suivante, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux,* il dit que « nos vertus ne sont qu'apparentes, et sont en réalité des vices ». F° 156, dans J. Ficker, 1918, p. 35.

2. Tous les mouvements de la concupiscence sont des péchés. Sans la grâce, l'homme ne peut que pécher. J. Ficker, t. II, p. 212. La nature n'est que convoitises; elle est l'homme charnel, et *la chair,* c'est non seulement le corps, mais l'âme elle-même; tant que l'âme n'est pas sous l'influence de la grâce, elle est complètement assujettie à son corps. Après la chute, l'esprit s'est retiré et dans l'homme il n'est plus resté que la chair, sans liberté pour le bien. *Commentaire sur l'Épître aux Romains,* de 1515, *Commentaires sur l'Épître aux Galates,* de 1519 et de 1531, *Traité du serf arbitre,* de 1525, exposent longuement cette antithèse de l'esprit et de la chair. Voir au chapitre sur le *serf arbitre,* col. 1283.

Dans les justes, la corruption de la nature, mortelle de soi, devient vénielle. J. Ficker, t. II, p. 123, 332. Mais, dans la suite, Luther semble avoir maintenu de moins en moins cette distinction. Au justifié Dieu n'imputait plus aucunement ses fautes, ni comme mortelles, ni comme vénielles. Aussi en arriva-t-il à reléguer le purgatoire parmi les fantômes inventés par le diable. Müller-Kolde, *Die symbolischen Bücher,* 12e édit., 1912, p. 303 (1537).

3. De la culpabilité de la concupiscence, Luther, lui aussi, en arrive tout naturellement à l'*impossibilité en cette vie d'accomplir la loi et d'y atteindre à la justice parfaite.* Il nous est impossible d'aimer Dieu « de toutes nos forces ». Ficker, t. II, p. 110, l. 1-5; et surtout p. 124, 27.

4. Enfin la concupiscence est invincible; après la chute, nous n'avons plus de liberté pour le bien : « Où est maintenant le libre arbitre?... Par nous-mêmes, il nous est de toute impossibilité d'accomplir la loi. » Ficker, t. II, p. 183, 14. Luther préludait ainsi à sa dispute de Heidelberg (1518), où il devait soutenir que « la liberté pour le bien n'était qu'un titre sans réalité ». W., t. I, p. 354, 13e thèse; voir aussi J. Kœstlin, *Luthers theologie,* t. I, p. 215; t. II, p. 121, et à son mot favori que « le libre arbitre est mort ». W., t. I, p. 360 (1518), etc.

Le retentissement de la querelle de Luther avec Érasme sur la liberté m'oblige à rejeter plus loin le chapitre sur le *serf arbitre.* Dès maintenant toutefois, il est nécessaire de rechercher ce que peut signifier chez Luther l'expression de *concupiscence invincible.* C'est l'une de celles qu'à partir de 1518, il aimera le plus à répéter, celle que Denifle lui a peut-être le plus amèrement reprochée. D. P., t. I, p. 163 sq., 197 sq.; t. II, p. 391 sq.

D'après Denifle, Luther veut dire par là que la concupiscence est toujours *victorieuse;* devant ses assauts nous succombons constamment. D'après les protestants et quelques catholiques, notamment le P. Grisar, cette expression signifie simplement que la concupiscence est *inextirpable :* dans les profondeurs de notre être, quoi que nous fassions, les racines en subsisteront toujours. Grisar, t. I, p. 86-92.

Cette seconde opinion ne semble vraiment pas soutenable. Assurément, chez Luther, il arrive fréquemment que le fracas des mots parle plus à l'imagination qu'à la raison; ses coups de poing massifs sont plutôt pour étourdir les nerfs que pour éclairer l'esprit. Mais enfin, si toutes ses déclarations sur notre tyran intérieur signifiaient *simplement* que la concupiscence ne meurt qu'avec nous, elles seraient étrangement vides de sens. La preuve péremptoire que Luther ne s'est pas arrêté là, c'est sa négation de la liberté. Pour les anciens augustiniens, la *concupiscence invincible,* c'était le bas-fond de l'homme; dans ce bas-fond étaient les mouvements spontanés et involontaires; ils avaient beau n'être pas libres : suites du péché d'origine ils étaient des péchés. *Pour Luther, le bas-fond de l'homme est remonté;* il a envahi toute notre activité. La concupiscence règle jusqu'aux mouvements de la volonté; ces mouvements ne sont pas plus libres que les autres; devant la concupiscence, nous sommes comme la feuille morte, balayée par le vent d'automne; nous n'avons de force que pour nous laisser entraîner. Jadis arbre puissant et fier, la liberté de l'homme peut encore donner de loin les apparences de la vie; en réalité, elle est morte, frappée par la foudre. A la place, c'est la concupiscence qui a grandi. Avec la théorie du serf arbitre, ce n'est donc plus seulement dans sa racine que la concupiscence est inextirpable, c'est dans toute sa végétation; et sa végétation, c'est notre activité tout entière. C'est toute cette activité qu'englobe la parole : « La concupiscence est invincible. »

Or Luther voyait bien, ou plutôt il sentait très profondément que dans sa théorie la négation du libre arbitre était loin d'être un accessoire; au contraire, il l'a toujours donnée comme le couronnement de sa théorie sur le péché originel, la concupiscence et la grâce, en un mot, comme le couronnement de toute sa théorie sur la justification. W., t. VII, p. 148, 14 (1521); t. XVIII, p. 615, 10; p. 779, 31; p. 786, 28 (1525); Enders, t. XI, p. 247, 9 (1537). Voir ci-après, le chapitre sur le *serf arbitre.*

A la même époque, Luther modifiait d'après ses préoccupations des textes célèbres de saint Augustin; au mot *concupiscence,* il substituait le mot *péché.* Saint Augustin a dit : « La concupiscence de la chair est remise dans le baptême, non en ce sens qu'elle n'existe plus, mais en ce sens qu'elle n'est plus imputée à péché. » *De nuptiis et concup.*, l. I, XXV, 28. A partir de 1515, Luther écrit : « Saint Augustin dit admirablement : Le *péché* est remis dans le baptême, non en ce sens qu'il n'existe plus, mais en ce sens *qu'il n'est plus imputé.* » Ficker, t. II, p. 109; D. P., t. III, p. 11-13. Où Luther avait-il pris cette grave modification ? Ce qui rend la réponse délicate, c'est que des théologiens catholiques ont fait subir à ce texte une modification analogue, par exemple saint Bonaventure. *In IIum Sent.*, dist. XXX, a. 2, q. I, *Opera,* Quaracchi, t. II, p. 722; Jacques Perez de Valence, *Centum ac quinquagin a psa'mi davidici,* Ps. CII, ℣. *Qui propitiatur,* Paris, Jean Petit, 1506, f° 219, col. 3; Ps. CXVI, ℣ 6-8, 5e conclusion, f° 260, col. 2, et Driédo, *Opera,* 1552, f° 118, 119. Dans l'école augustinienne, a-t-on vu, on s'était habitué à mettre indifféremment *péché originel* et *concupiscence;* du reste, le Moyen Age en général avait des préoccupations doctrinales plutôt qu'historiques; on y trouve d'autres altérations de ce genre.

Denifle a vu là une falsification consciente et voulue. De fait, Luther connaissait le vrai texte par Pierre Lombard, *II Sent.*, dist. XXXII, c. I, et il l'avait autrefois commenté. W., t. IX, p. 75, 35 (1509-1511); D. P., t. II, p. 394. Depuis sa découverte de la

falsification de Luther sur le « J'ai mal vécu » de saint Bernard, Denifle ne regardait pas la loyauté de Luther comme un axiome intangible. Peut-être ici encore la solution doit-elle se chercher dans un juste milieu. Luther aura peut-être rencontré cette déformation sur sa route; par une nonchalance habituelle à l'endroit de l'exactitude et de la vérité, il s'en sera facilement accommodé. Mauvaise semence ne pouvait tomber dans une terre mieux préparée !

Il faut en dire autant de cet autre texte de saint Augustin : « Les effets de la concupiscence demeurent, mais la responsabilité en disparaît. » *Contra Julianum*, l. VI, XIX, 60. Jadis, au lieu de *concupiscence*, Roland, le futur Alexandre III, et saint Bonaventure avaient écrit *péché*. A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, 1891, p. 134 sq.; S. Bonaventure, *In IIum Sent.*, dist. XXXII, a. 1, q. I; Quaracchi, t. II, p. 761. Par imitation ou par intuition, Luther a modifié le texte de la même manière : la responsabilité de ce *péché* disparaît; mais les effets en demeurent. W., t. VII, p. 109, 9 (1520); p. 342, 15 (1521); t. XL *b*, p. 351, 29; etc. Voir D. P., t. III, p. 24, 27; voir aussi A. Dufourcq, *L'avenir du christianisme*, t. VII, 4e éd., s. d. (1925), p. 332.

A partir de 1515, toute la théologie de Luther sera dominée, imprégnée par son idée de la corruption de l'homme déchu. Non seulement Augustin et augustiniens, mais Bible, platoniciens, mystiques, nominalistes, il lira tout, il verra tout au travers de cette théorie. Ici, les textes à citer seraient innombrables, et plus incisifs encore que ceux du *Commentaire sur l'Épître aux Romains*.

Dès maintenant, nous voyons la signification et la grandeur du mouvement théologique qui se concentre en saint Thomas d'Aquin. « Le centre du mal moral, dit Luther, c'est la concupiscence. » « Non, dit saint Thomas, le centre du mal moral, c'est la volonté. Le péché originel n'est pas la concupiscence; il n'est pas une corruption radicale de notre nature elle-même; avant tout il est la privation de dons surnaturels, de dons gratuits. Et pour ce qui est des péchés actuels, il n'y a que l'*acte humain*, c'est-à-dire l'acte conscient, volontaire et libre, qui puisse être péché. » On objectera : « Où s'arrête l'acte humain ? » De fait, dans la pratique, il sera souvent difficile d'en préciser les frontières; mais du moins ce principe commence par poser un axiome générateur d'énergie. « Mon âme est toujours entre mes mains. » Aujourd'hui, nous dirions dans une langue assez différente pour la forme, sensiblement identique pour le fond : « Je ne suis responsable que de mes faits de conscience, non des faits et des impulsions de ma subconscience. » Voilà une doctrine de clarté, voilà le bon sens catholique.

Avec Luther, l'Allemagne protestante aura une autre conception : c'est que l'homme a le péché dans le sang, et que le mal humain ne saurait être détruit. Le chrétien n'aura guère qu'à laisser le mal produire à l'aise ses végétations innommables, tandis que, sur ces moisissures de fumier, il s'envolera vers Dieu par le sommet de son âme.

2° *Les causes de la théorie.* — Dès maintenant, nous pouvons voir quelques-unes des contradictions formidables de la théorie de Luther; l'homme doit agir, et il ne peut produire que le mal; il est responsable envers Dieu, et son activité est complètement nécessitée. Dans les chapitres suivants apparaîtront des contradictions non moins étonnantes.

Le nominalisme a été le dissolvant intellectuel qui lui a permis de ne pas être choqué de ces contradictions. C'est donc là une première cause de la théorie, cause indirecte, sans doute, mais toutefois fort importante. Cette théorie, le nominalisme l'a amenée aussi par voie de réaction; il exaltait les forces de la volonté; Luther en a été amené à dénier à l'homme déchu toute force pour le bien. De la théorie de Luther, les idées de saint Augustin et beaucoup plus celles de certains augustiniens du Moyen Age ont été une seconde cause, cause plus prochaine et plus immédiate. A l'augustinisme, il faut peut-être joindre de vagues influences platoniciennes.

Mais, à l'origine, ce n'était pas l'augustinisme que Luther avait adopté. Et pourquoi alla-t-il au delà des vues des plus sombres augustiniens ? Dans cette attitude, faut-il ne voir que l'éclosion de *méditations intellectuelles* sur l'identité du péché originel et de la concupiscence ? Non; les grandes constructions intellectuelles viennent moins de la tête que du cœur, moins de l'intelligence que de l'activité globale; elles résument les préoccupations d'un homme ou de son époque. C'est tout spécialement le cas pour Luther; constamment ses partisans nous répètent que ses idées sont le fruit d'expériences, et par-dessus tout d'expériences personnelles.

1. Sur ce terrain, je trouve unep remière cause de la théorie dans la tendance de l'Allemagne, *au pessimisme*. — Pessimisme dans la littérature et, ce qui est plus caractéristique ici, dans la mythologie populaire : « A passer un certain temps dans la familiarité des légendes germaniques d'outre-Rhin, on en garde l'impression d'une ambiance hostile, d'une lutte à peu près impossible de l'homme contre des puissances mystérieuses, de l'œuvre humaine perpétuellement défaite par des êtres jaloux, des fatalités naturelles qui semblent ressortir de partout. L'homme s'y débat perpétuellement sous des inimitiés insondables et farouches. C'est même le pathétique de ces luttes terribles qui confère le plus fort de son émotion au lyrisme populaire d'outre-Rhin. » Maurice Barrès, *Le Génie du Rhin*, dans *Revue des Deux Mondes*, 1er janvier 1921, p. 18.

« Cette lutte à peu près impossible contre des puissances mystérieuses, ce pathétique de luttes terribles, » c'est toute la vie et toute la théologie de Luther, cest notamment le principe générateur de cette théologie, la corruption irrémédiable de l'homme déchu.

Pessimisme dans la philosophie. Pour la philosophie allemande, c'est presque un axiome que l'intelligence humaine est incapable d'atteindre le vrai. De là, chez Kleist, chez Nietzsche, chez maint autre, le désespoir sombre d'intelligences aspirant à saisir le vrai, mais se disant qu'elles ne peuvent atteindre qu'à un phénoménisme se modifiant tous les jours. Et c'est presque un axiome aussi que notre volonté est incapable de liberté. Sans doute, la philosophie allemande accorde beaucoup à la volonté. Mais à quelle volonté? En regard d'une hésitation anxieuse à rien affirmer sur l'être des choses, elle tendra constamment à affirmer « un *volontarisme* où domine une puissance arbitraire et complètement impénétrable à l'esprit ». « Finalement, il semble impossible à un Allemand d'attribuer à l'activité morale une spontanéité véritable, et d'en faire plus que l'expression d'une force cosmique universelle. » E. Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*, 1921, p. 105-120. Voir aussi Ch. Andler, *Nietzsche*, t. I, 1920, p. 89; t. III, 1921, p. 166.

L'Allemagne, l'Allemagne du Nord surtout, est portée au pessimisme et à la terreur. Ici encore, Luther fut « le grand Fils de l'Allemagne ». Son enfance fut triste : triste le foyer paternel, et tristes ses premières années d'études. Plus tard, à la Wartbourg, au lieu de se réjouir de « la liberté chrétienne » reconquise, son âme sera constamment envahie par l'effroi de visions diaboliques. Il fut l'un de ces grands rieurs qui sont de grands mélancoliques. Les tentations dont il parlera avec une sauvage éloquence, ce seront les tentations d'abattement.

2. Mais contre la tristesse allemande, contre sa propre tendance à la mélancolie, Luther eût pu réagir; de fait, pendant les siècles catholiques du Moyen Age, la tristesse allemande ne produit pas de fruits délétères. Les causes dernières de la théorie de Luther doivent donc se chercher ailleurs : par-dessus tout, sa théorie lui vient de *la pratique de son époque* et de ses propres tendances à lui-même.

De la pratique de son époque. A l'unisson, tout particulièrement dans le monde religieux, cette époque semble s'écrier : « Le mal est trop universel et trop enraciné; il n'y a pas à essayer de réagir. » Les humanistes ont vanté l'homme; ils ont voulu prendre pour règle la nature humaine, et, par nature humaine, ils ont entendu à peu près uniquement les passions les plus réalistes; vite, ils en sont arrivés à être voluptueux et durs. — Chaque époque inspire à quelque penseur ou rêveur une théorie de la vie; il codifie ce qu'il voit se pratiquer autour de lui. L'Amérique est le pays de la vie intense; elle a produit William James et sa théorie du pragmatisme. La vie de Bismarck et l'élévation de l'Allemagne au XIXe siècle se résument dans le mot tristement célèbre : « La force, c'est le droit. » Alors Nietzsche est venu avec sa théorie du surhomme et sa *Volonté d'être fort*, de devenir fort par tous les moyens, en rejetant avec mépris *la morale des esclaves*. Au commencement du XVIe siècle, la décadence ne semblait pas comporter de guérison intime et réelle; d'où cette époque, on l'a vu, a produit Machiavel et Luther. Tous les deux ont codifié les tendances de leur époque et de leur pays : de là, au XVIe siècle, la fortune étonnante des deux théories.

3. Point d'arrivée des mœurs de l'époque, la théorie de Luther le fut aussi de *ses propres dispositions intérieures*. — On sait quelle place prépondérante Denifle a attribuée à cette dernière cause; il ne voit guère qu'elle : la théorie de la concupiscence invincible est le fruit de chutes répétées devant les assauts d'une nature fougueuse. Dans son étude sur Luther, travail le plus complet que nous ayons, le P. Grisar a atténué les couleurs sombres de ce tableau. Dans le Luther de 1515, il se refuse à voir un homme corrompu et incapable d'efforts contre lui-même. Puis, il a ajouté une cause à celles dont on parlait déjà. En 1511, Luther se tourna violemment contre les observants de son ordre; dès lors il ne cessa de censurer leurs prétentions à être saints par leurs prières et leurs œuvres. De là, dit Grisar, peu à peu, le dénigrement des œuvres, puis de l'activité humaine jusque dans sa racine. Grisar, t. I, p. 92-94.

Si dans l'intérieur de Luther, Denifle a voulu voir l'unique cause de la théorie, il s'est trompé. Mais que cette cause ait existé, c'est ce qui ne peut être mis en doute. Plus haut, on a vu que pour Luther, *concupiscence invincible* ne pouvait signifier une simple tendance au mal, mais notre activité tout entière. Or, historiens et théologiens luthériens nous le répètent à l'envi : la théologie de Luther est le fruit de ses expériences personnelles, intimes. Donc, ce n'est pas seulement une racine de mal, racine inextirpable, qu'il a ressentie en lui; c'est l'entraînement de toute son activité par la concupiscence. A ses vues sur la concupiscence invincible et le serf arbitre, une expérience personnelle aurait-elle donc manqué; y aurait-il eu là une exception ? Mais ici nous sommes à l'origine même de cette théologie, à l'origine de sa théorie de la justification. Ce serait ce point capital qui ne viendrait pas de son expérience intime!

D'ailleurs ici, c'est lui-même qui nous répond : pour l'affirmation du serf arbitre, c'est-à-dire pour l'affirmation de la victoire totale de la concupiscence sur notre activité, c'est à l'expérience qu'il en appellera. W., t. VII, p. 145, 29 (1521); t. XVIII, p. 634, 33, p. 719, 30 (1525); ci-après le chapitre sur le *serf arbitre*. Or, Luther a beau avoir une tendance au mensonge, ici l'on ne distingue ni aspect mensonger, ni motif de mensonge.

Mais en 1515, dira-t-on, Luther ne pouvait-il donc jamais réagir contre les impulsions de sa nature ? Était-il donc tombé si bas ? Non, semble-t-il; c'est pourquoi, dans les expériences personnelles de Luther, il faut ici donner une large part à ses dispositions et tendances intérieures : à cette époque, sa théorie apparaît en partie comme l'expression d'une crainte, et d'une aspiration; de la crainte de ne pouvoir plus résister; de l'aspiration à se débarrasser de toute entrave, à vivre comme un moine de l'abbaye de Thélème, aspiration trop écoutée, trop caressée et, partiellement, déjà mise en pratique.

A cette époque, tout dans sa vie concourt à nous le peindre sous ces couleurs. Pourquoi se tourner si âprement contre les observants, sinon parce qu'au fond de son âme, il sentait sourdre ces tendances vers une vie plus libre ? Puis, peu à peu, le moine disparaît, la piété s'en va, et jusqu'aux exercices essentiels de la vie du prêtre. En même temps, les passions violentes reparaissent. Vers 1514-1515, il parle de passions *invincibles*, et celles qu'il cite, ce sont bien celles qu'on lui connaît : la colère, l'orgueil, la luxure. W., t. IV, p. 207, etc. Les années suivantes, la voix de la chair devient de plus en plus ardente et turbulente; dans un sermon, il parle de la « lutte atroce » qui se livre en lui contre la chasteté. W., t. IX, p. 215 (janvier 1519). A Staupitz, il avoue qu'il est « sujet à se laisser entraîner par les mouvements de la chair ». Enders, t. I, p. 431 (20 février 1519); de la Wartbourg, il écrira à Mélanchthon « qu'il brûle, dans l'immense incendie de sa chair indomptée ». Enders, t. III, p. 189 (13 juillet 1521). L'orgueil devient incommensurable. Déjà très apparent et très choquant dans ses notes de 1509-1511 sur les *Sentences*, il augmente chaque jour au milieu des triomphes de Wittenberg. Rapidement, laisser-aller et orgueil en arrivent à lui faire prendre pour des directions d'en haut toutes les impulsions de sa nature et de ses passions.

Puis, avec les années, il saura de moins en moins ce que c'est que de se dominer. Dans tout le cours de l'histoire de l'Église serait-il possible de trouver chez un réformateur religieux des ouvrages qui aient la violence et le débraillé de ses pamphlets contre *Jean la Saucisse* (1541), ou contre la *Papauté romaine fondée par le diable* (1545) ?

En résumé, les causes de la théorie de Luther, ce sont des causes intellectuelles : textes souvent mal compris de saint Paul et de saint Augustin, théorie pessimiste, identifiant le péché originel et la concupiscence; plus encore, ce sont des causes morales : tendance de l'Allemagne et de Luther au pessimisme; décadence morale de la Renaissance en Italie, de la fin du Moyen Age en Allemagne, et désespérance de pouvoir y remédier; antagonisme de Luther contre les observants de son ordre, son âme tourmentée, dominée par des passions violentes. Enfin, pour brocher sur le tout, ce sont des causes indirectes : imagination, fougue, manque de direction au cours de ses études, dissolvant nominaliste; ces causes indirectes l'empêchèrent de remarquer les contradictions flagrantes de sa théorie, ou l'amenèrent même à s'en féliciter.

III. LA LUTTE CONTRE LES ŒUVRES. — Sur l'état surnaturel et les œuvres, la théologie catholique communément admise se déduit de la doctrine sur le péché originel. Avant tout, ce péché est la privation de la justice originelle, donc la privation de dons surnaturels et gratuits. Dans l'état de déchéance, l'homme n'est pas radicalement corrompu; il peut faire quelque

bien, des actes intrinsèquement bons. Élevée à l'état surnaturel, son activité produit des actes bons, d'une bonté surnaturelle.

En face de cette théorie de bon sens, Luther nous présente des vues passionnées, avec des principes glanés çà et là pour les rendre acceptables. Plus tard, il dira à table : « Dans ma lutte, c'est à la confiance dans les œuvres que je m'en suis pris dès l'abord. » T. R., t. II, n. 1963 (1531). C'est fort exact. Luther a eu la logique de la passion : il a su frapper à l'endroit qui le gênait par-dessus tout, lui et son époque. Dans ses écrits, les passages contre les œuvres sont innombrables. Au cours même de cette étude, on a pu le constater et on le constatera encore : dans ses attaques, dans ses polémiques, c'était constamment la lutte contre les œuvres qu'il envisageait en premier lieu.

Une observation quelque peu attentive fait même découvrir chez lui deux attaques différentes contre les œuvres, chacune avec son principe pour la légitimer : l'une contre l'activité humaine en général, et cela parce que cette activité était foncièrement mauvaise, l'autre, plus accentuée encore, contre les œuvres extérieures, et cela parce que l'activité du corps était trop vulgaire pour être utile à l'âme. La première offensive vient d'un vague augustinisme, la seconde d'un vague platonisme. Peu importait, du reste, le principe en vertu duquel les œuvres étaient condamnables; l'important c'était de les tuer. Ainsi en sera-t-il dans la lutte contre la liberté : il l'attaquera à la fois au nom de la corruption de l'homme déchu et de la toute-puissance divine.

Nos œuvres sont mauvaises; elles n'ont donc aucun mérite devant Dieu. — C'est par une pure faveur, dit la théologie catholique, que Dieu nous a appelés à une fin surnaturelle, la vision béatifique. Mais puisqu'il nous impose cette faveur, il se doit à lui-même de nous donner le moyen d'y atteindre; il doit mettre à notre disposition la vie surnaturelle, c'est-à-dire la grâce. Dès lors que Dieu nous a ainsi donné sa grâce, nos actes ont *réellement* une valeur surnaturelle; ils sont donc un principe *de mérite*. En les posant, nous acquérons un mérite véritable ou *de condigno*. Sans doute, ce mérite s'appuie sur une promesse de Dieu; mais il ressort aussi de la nature même des choses. D'un gland jeté convenablement en terre, il doit normalement sortir un petit chêne; semence surnaturelle, la grâce doit produire en nous des fruits proportionnés. Dieu lui-même ne peut rien contre; il ne peut réaliser l'absurde, faire que la *grâce* existe et agisse, et qu'elle ne nous rende pas *gracieux*. En outre, d'après la plupart des théologiens modernes, Dieu, par une libéralité subséquente, nous donne une récompense supérieure encore à celle que méritent nos actes, fécondés par la grâce.

Pour l'entrée même dans l'ordre surnaturel, nous ne pouvons pas la mériter, au sens strict du mot. Toutefois « à qui fait son possible, dit un adage célèbre en théologie, Dieu ne refuse pas la grâce. »

Sur le mérite, voilà l'enseignement catholique ordinaire.

Sur ce point, l'école que représente Seripando devait évidemment avoir des vues analogues à sa théorie sur le péché originel; elle était plutôt opposée à un mérite véritable. Dans des notes privées, Seripando écrivait : « Si excellentes qu'on les suppose, les œuvres méritoires, si elles ne sont miséricordieusement acceptées par Dieu, ne sont pas dignes de la vie éternelle. » *Concil. Trid.*, t. II, p. 432, 15.

Avec sa théorie sur l'activité corrompue de l'homme déchu, Luther en arriva naturellement à la négation absolue du mérite. Dans le chrétien qui cherche à agir en vue de Dieu et du ciel, il travaillera constamment à montrer un orgueilleux qui veut se dresser en face de Jésus-Christ, aller directement à Dieu sans passer par le Médiateur.

Le 10 octobre 1528, il commentait en chaire cette parole de Jésus : « Je me sanctifie moi-même pour eux, afin qu'eux aussi ils soient sanctifiés. » Joa., XVII, 19. Ce sermon fait partie d'une série sur les discours de Jésus après la cène; de l'avis de Kœstlin, ils sont de ceux qui nous font le mieux connaître Luther comme prédicateur. K. K., t. II, p. 427. Ce jour-là, il fit de longs développements sur ses pensées de prédilection : la sainteté du Christ, l'inutilité des œuvres, surtout des œuvres extérieures, la permanence du péché en nous et notre incapacité d'accomplir des actes méritoires, W., t. XXVIII, p. 176-177. Dans l'intimité et à l'université c'était le même enseignement. « Un jour, lit-on dans les *Propos de table*, il vit son enfant en train de ...se soulager. Il le prit dans ses bras et dit : « Tout comme c'est par leur m..., leur p...., leurs gémissements et leurs cris que les gens méritent leur boire et leur manger, de même nous aussi, c'est par nos mérites que nous méritons le ciel. » T. R., t. II, n. 1438 (1532). En 1537, dans une dispute théologique, il résumait en quelques mots sonores son aversion contre le mérite : « Les mots faire, agir, être nécessaire au salut enferment l'idée de mérite et d'obligation, et c'est là une idée à rejeter. » P. Drews, *Disputationen*, p. 159.

Le pessimisme de Luther l'amenait naturellement au quiétisme. L'homme est un mal vivant et toute son activité est viciée. Notre perfection consistera donc à ne pas agir, afin de laisser Dieu agir uniquement en nous.

Ce sera là aussi l'idée mère du quiétisme du XVIIe siècle; par Baius et Jansénius, il tirait son origine de Luther, origine qu'il ignorait peut-être lui-même, ou du moins dont il n'osait se faire l'aveu. Quoique ce soit à ce mouvement que reste attaché le nom de quiétisme, on peut dire qu'en comparaison de Luther, ses principaux représentants, Molinos, Malaval, et surtout Fénelon, n'étaient que des quiétistes pâles et discrets.

Nos actes peuvent avoir une valeur sociale, temporelle (ci-après, col. 1310); ils n'ont aucune valeur religieuse, ni morale; ils nous enorgueillissent plutôt, et ainsi ils nous détournent de Dieu. Voilà ce que Luther répètera de mille manières; pour affirmer, pour célébrer le besoin de l'inaction dans l'ordre du salut, il trouvera des paroles tranchantes et enthousiastes. En 1531, par exemple, il disait dans son *Commentaire sur l'Épître aux Galates* : « Cette très excellente justice, la justice de la foi, que sans nos œuvres Dieu nous impute par le Christ, ce n'est ni la justice civile, ni la cérémonielle, ni celle de la loi divine, ni celle attachée à nos œuvres; elle est d'un genre absolument différent, à l'opposé de toutes ces *justices actives*, elle est purement passive. Ici, nous ne faisons rien, nous ne rendons rien à Dieu; nous nous bornons à recevoir et à subir l'action d'un autre, l'action de Dieu qui agit en nous. De là le meilleur nom pour cette justice de la foi ou justice chrétienne c'est celui de *justice passive*. » W., t. XL *a*, p. 41, 15.

Luther n'a pas porté ce quiétisme dans la pratique de sa vie; de par son éducation catholique, il avait une autre tendance; de par sa nature, il avait une activité forte et débordante. Dans sa théologie elle-même, comme on l'a maintes fois et fort justement remarqué, il lui était impossible de s'en tenir à son quiétisme. Voici le sommet de cette théologie, la foi justifiante : la foi saisit la justice qui nous est imputée (col. 1221 sq.). Pour saisir ainsi cette justice et pour la maintenir en nous, pour garder notre confiance en Dieu et la certitude de notre salut, Luther nous exhorte même à de grands efforts, à beaucoup d'activité. Mais, si réduite, si minime que dans cette

confiance on voulût faire la part de l'homme, encore est-il que cette part existerait : nous avons là un acte humain. Or, Luther nous l'a dit et répété : de l'activité de l'homme tout est mauvais. Dans cette activité, il n'y a donc logiquement aucune amorce pour entrer dignement en relations avec la miséricorde de Dieu, avec l'influence de Dieu en nous; dans la théorie de Luther, la nécessité d'un acte humain, et d'un acte humain pour le point capital de notre justification, c'est là une énorme contradiction.

Mais les contradictions étaient ce qui lui pesait le moins; il y voyait même une manière heureuse d'humilier la raison au profit de la foi .

Sur les œuvres, voir aussi, ci-après, V. *La religion et la morale*, col. 1240 sq.

IV. LA JUSTIFICATION PAR LA FOI. — Le nominalisme a conduit Luther au mépris de la raison humaine, l'augustinisme, au mépris de toute activité humaine. Pourtant, il a besoin de pardon, besoin aussi de confiance en Dieu. Ce besoin de pardon et de confiance, nous dit-on assez justement, est même parmi les notes caractéristiques de sa vie et de sa doctrine. Mais comment réparer tant de ruines ?

Tout à coup, de cet abîme de pessimisme, il s'échappe dans un optimisme hilarant; il chante la foi justifiante, la confiance inébranlable en la miséricorde de Dieu. C'est ce côté optimiste que nous allons explorer. Nous sommes au sommet de la théologie de Luther.

I. LA DOUBLE JUSTICE. — Ici encore Luther dut avoir des précurseurs.

1° *La théorie de Seripando.* — Au concile de Trente, Seripando mit en avant une théorie singulière, celle de la *double justice;* il la soutint avec une telle persévérance que, désormais, ce sera vraisemblablement à son nom qu'elle restera attachée. Déjà Pallavicini, Noël Alexandre et Theiner avaient esquissé son attitude sur ce point. Mais c'est le récent recueil des actes du *Concile de Trente* qui a vraiment fait ici la lumière. Le 8 octobre 1546, on y voit Seripando demandant aux théologiens du concile de ne pas rejeter inconsidérément la théorie de la double justice; c'est ce jour-là que la question se présente ouvertement pour la première fois. *Conc. Trident.*, t. v, p. 486-488; t. x, p. 674, 10. Les jours suivants, et surtout du 15 au 26 octobre, elle est longuement discutée : douze jours durant, dans dix réunions ou congrégations, au mécontentement d'un grand nombre, Seripando avec trois augustins, un servite et un « docteur séculier » retient sur cette question les théologiens du concile. Puis, dans un long mémoire qu'il lit à la réunion des 26-27 novembre 1546, il présente la défense de son opinion. Enfin des notes intimes nous découvrent encore mieux sa pensée. *Ibid.*, t. II, p. 432 (oct. 1546); t. v, p. 523-633 (15-26 oct. 1546); p. 634-641 (5 novembre 1546); p. 663, n. 2 (8-26 nov. 1546); p. 666-676 (26-27 nov. 1546); p. 829, 39 (19 août 1546). Cf. *Römische Quartalschrift*, 1906, t. xx, p. 175-188; 1909, t. XXIII, p. 3-15.

Qu'est-ce que Seripando et les siens entendaient par cette *double justice ?* De prime abord, il n'est pas très facile de le saisir. Outre que c'est le propre de cette école de se tenir dans un certain vague, Seripando voilait sans doute çà et là ses idées par crainte de paraître trop favoriser Luther; dans son long mémoire des 26-27 novembre 1546, pièce capitale sur cette opinion, ne commence-t-il pas par constater avec tristesse qu'elle lui a attiré beaucoup d'attaques et causé beaucoup de tristesse ? Abordant ensuite son sujet, il y a deux manières, dit-il, d'entendre que la justice de Jésus-Christ nous est imputée; la première, que nous n'aurions aucune justice intérieure; mais en réalité, ajoute-t-il, c'est la n'admettre qu'une seule justice, celle de Jésus-Christ; cette conception n'est pas catholique; la seconde, que nous avons une justice intérieure, et qu'elle est une *communication* de la justice de Jésus-Christ. — Jusqu'ici, rien que d'assez répandu dans la théologie catholique. Mais quel est le degré, quelle est l'intensité de cette communication de la justice du Christ ? Peu à peu, Seripando nous apprend que, pour répondre à ce que Dieu demande de nous, cette justice intérieure n'est pas suffisante; dans la mesure fixée par Dieu, mesure qui nous est toujours inconnue, il y faut une certaine *addition* ou *imputation extrinsèque* des mérites de Jésus-Christ ; à côté d'une justice inhérente, la grande majorité des justes a besoin d'un supplément de justice, d'une justice imputée. *Conc. Trident.*, t. v, p. 668-671.

Il y a une différence entre la justification et la sanctification. De pécheurs, la justification nous rend justes. La sanctification consiste à vivre en justes et à obéir à la loi de Dieu. *Ibid.*, t. v, p. 333-336.

C'est ce que résument fort bien ces deux titres d'un document du concile : « Théologiens d'après qui la justice inhérente suffit sans aucune autre imputation de la justice du Christ; — théologiens d'après qui, au contraire, la justice inhérente ne suffit pas, et qui demandent une imputation de la justice du Christ. » T. v, p. 632.

On a ainsi le côté négatif de la théorie; pour répondre aux vues de Dieu sur nous, notre justice intérieure n'est pas suffisante. Par là, la théorie se distingue de l'opinion généralement reçue dans la théologie catholique. Dans la suite de son mémoire, Seripando insista sur le côté positif de sa théorie : existence en nous d'une justice intérieure et effets que cette justice y produit; par là, il marque les différences entre ses vues et celles de Luther : « Les luthériens, dit-il, mettent tout dans la foi : suivant leur manière de parler, elle saisit la justice [du Christ] qui nous est imputée. Au contraire, à côté de la foi, l'opinion que je viens d'exposer met les œuvres et les mérites, et elle admet la justice inhérente; elle se borne à demander qu'à l'âme craintive il soit permis d'espérer; qu'à l'âme, dis-je, qui tremble en songeant à son imperfection, il soit permis de se tourner vers les mérites de Jésus-Christ et d'espérer en la miséricorde de Dieu. » T. v, p. 674, 32. En d'autres termes, alors que Luther n'admettait qu'une justice imputée, Seripando, à côté de cette justice extrinsèque, admettait une justice intérieure; alors qu'en rejetant les œuvres, le mérite et la liberté, la théorie de Luther était destructive de l'effort, celle de Seripando les mettait à côté de la foi, et sauvegardait ainsi l'énergie humaine; en face de la vague confiance quiétiste de Luther, elle plaçait l'activité de l'homme, sanctifiée par la grâce de Dieu.

2° *Raisons de cette théorie.* — 1. La théorie de la double justice se présente comme l'épanouissement normal des idées de Seripando et de l'augustinisme extrême. *La concupiscence est le péché originel;* dans la mesure où elle subsiste en nous (et c'est un fait d'expérience qu'elle ne disparaît complètement qu'avec la mort), le péché y subsiste lui aussi. Nous restons donc toujours plus ou moins pécheurs; il nous est impossible d'être changés intérieurement et d'accomplir la loi *autant que nous y sommes obligés*, impossible d'atteindre à la justice que Dieu est en droit d'exiger de nous. Ainsi, quoi que nous fassions, notre justice intérieure sera toujours insuffisante. Mais Dieu y suppléera; d'une manière extérieure, il nous imputera les mérites de Jésus-Christ. Nous aurons une double justice : une justice intérieure et une justice extérieure. Sans doute, comme on l'a vu (col. 1219) beaucoup de théologiens nous disent que Dieu nous récompense au delà du mérite de

nos œuvres. Mais pour appuyer leur assertion, ce n'est pas à la vieille conception d'une nature profondément corrompue qu'ils en appellent, c'est à la bonté de Dieu.

On comprend donc pourquoi Seripando et les siens étaient si fort attachés à cette théorie : *bien loin d'être adventice, elle tenait à leurs idées fondamentales sur la chute originelle et la justification.*

2. Mais, en outre, Seripando et les siens, si ennemis de toute apparence de rationalisme, se recommandèrent de textes de l'Écriture et de la Tradition. Ce sont en partie ceux que, lui aussi, Luther avait allégués. Ces textes parlent de la faiblesse de l'homme déchu, du virus de la concupiscence, du besoin constant où nous sommes d'être traités avec miséricorde. De l'Écriture, ils aiment à citer le verset d'Isaïe : « Toutes nos justices sont pareilles à un vêtement souillé. » Is., LXIV, 6. Cf. W., t. IV, p. 383 (1513-1515). Parmi les Pères, ils allèguent surtout saint Augustin et saint Bernard. Le premier a dit : « Malheur à la vie de l'homme, si louable soit-elle, si Dieu la discute sans écouter sa miséricorde. » *Conf.*, l. IX, XIII, 34; *Conc. Trid.*, t. V, p. 486, 44. Et saint Bernard : « Je suis pauvre, je puis peu donner, mais si c'est trop peu, j'ajouterai le corps de mon Dieu. Car « un petit enfant est « né pour moi. » De toi Seigneur, je supplée à ce qui manque en moi. » *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 144; *Conc. Trid.*, t. V, p. 486. Or ici, dit Seripando, c'est des œuvres faites en état de grâce que parle saint Bernard; car il parle d'œuvres qui réconcilient; du reste comment celui qui n'est pas en état de grâce pourrait-il donner en son lieu le corps du Christ ? *Ibid.*, p. 486, 487, 670.

Au XIIe siècle, les augustiniens Hugues de Saint-Victor, *P. L.*, t. CLXXV, col. 459, 477, 478, Pierre de Poitiers, t. CCXI, col. 1195, peut-être Pierre Lombard, t. CXCI, col. 1441, 1442, et d'autres encore avaient déjà parlé quelque peu dans le sens de Seripando. Les *Sentences* de Pierre de Poitiers, il est vrai, ne furent imprimées qu'en 1655, avec celles de Robert Pulleyn. Mais les œuvres d'Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard l'étaient depuis longtemps déjà. Pourtant, au concile, personne ne songea à les alléguer.

Mais, le 8 octobre 1546, Seripando dit : « Des hommes très remarquables par leur science et leur piété, de très célèbres docteurs catholiques ont été pour cette théorie, et ont écrit en ce sens, tant en Italie qu'en Allemagne. » *Conc. Trid.*, t. V, p. 486, 29. Et il cita des noms : les cardinaux Cajetan et Contarini, et les « Colognais ». Mais ces Colognais étaient Albert Pighius (1490 ?-1542), Jean Gropper (1502-1559), et quelques autres du milieu du XVIe siècle. L'ouvrage allégué en ce sens, l'*Antididagma*, était un ouvrage de polémique contre Bucer; il avait paru en 1544.

A ces théologiens tous plus ou moins mêlés aux luttes contre l'hérésie, et peut-être préoccupés de lui faire des concessions, on en préférerait d'autres, plus anciens, et qui auraient eu des opinions plus désintéressées. De fait, ce même jour, Seripando dut de vive voix ajouter un nom qu'il n'avait pas écrit; Severolo le mentionne dans son *Journal* du concile : condamner la double justice, dit-il, ce serait condamner le cardinal *Ægidius*. — Le directeur de la publication, le Dr Merckle, dit à ce sujet : « Il s'agit vraisemblablement de Gilles de Viterbe qui a écrit notamment un *Commentaire sur le Premier Livre des Sentences.* » *Conc. Trid.*, t. I, p. 105, 19. Dans sa *Vie de Seripando*, il répète la même supposition, et d'une manière plus affirmative encore. *Ibid.*, t. II, p. LXIV, 34. Cette supposition est très justifiée. Comme homme d'Église et comme humaniste, Gilles de Viterbe, on l'a vu, occupa une très grande place à Rome au commencement du XVIe siècle. Général des augustins, il s'était tout particulièrement intéressé à Seripando. Il est même très vraisemblable que, de 1510 à 1512, Seripando avait entendu Gilles exposer son *Commentaire sur les Sentences.* Ci-dessus, col. 1205. Puis, de longues années après, il le faisait copier. En effet, de ce Commentaire, la Bibliothèque de Naples possède deux copies; or, à la fin de l'une d'elles, on lit : « Cette copie a été faite sur un manuscrit qui était vraisemblablement de la main de Nicolas Scutelli, de Trente; Girolamo Seripando l'avait revu et y avait ajouté des titres. » Cette reproduction, c'est très vraisemblablement dans la ville même de Trente que Seripando l'avait fait faire, et en vue des discussions sur la justification. Enfin, le 23 mai 1520, dans la séance capitale du procès de Luther à Rome, Gilles avait eu une discussion avec Jean Eck sur la manière dont le baptême enlevait le péché originel. *Replica Eckii adversus scripta Buceri*, Ratisbonne, 1543, f° 32 *b*; Paris, 1543, f° 52 v° ; P. Kalkhoff, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXV, p. 117. Jean Eck rapporte le fait sans donner d'explication. Toutefois, on voit que sur ce point Gilles était porté à innocenter Luther; comme lui, il devait donc confondre plus ou moins péché originel et concupiscence, et estimer qu'après le baptême le péché originel demeurait au moins partiellement en nous.

Toutefois, on pourrait songer à un autre Gilles, Gilles Colonna, autrement dit Gilles de Rome (1246?-1316), augustin lui aussi, et qui, dans l'Église et dans son ordre, occupa une très grande place à la fin du XIIIe siècle et au commencement du XIVe. Il paraît bien qu'il ne fut jamais cardinal. Mais, dans les siècles passés, de nombreux érudits ont été d'une opinion contraire. Aussi, très fréquemment, on le nommait le cardinal Gilles. Comme, par ailleurs, il était le chef, sinon toujours suivi, du moins officiellement reconnu, de l'école des augustins, et qu'en théologie il avait un renom que Gilles de Viterbe ne possédait pas, ce pourrait être de lui que Seripando se serait réclamé. Du reste, n'eût-il aucunement songé à lui, il serait encore d'un grand intérêt de voir quelles étaient sur ce point les idées de cet augustin célèbre.

Dans les papiers de Seripando, on trouve la mention d'un autre théologien, ou mieux d'un commentateur de l'Écriture, Jacques Perez de Valence, augustin pieux et célèbre. (Naples, Bib. nat., ms. *VII, D, 12*, f° 45 r°). Il était mort en 1490 ou 1491, coadjuteur à Valence du cardinal Borgia, le futur Alexandre VI. Le 19 octobre 1546, dans les discussions sur la *double justice*, l'augustin Aurelius Philipputius répétait tout au long ce passage des papiers de Seripando. *Conc. Trid.*, t. V, p. 562, 563.

Voilà donc trois hommes, trois augustins, qui auraient pu influencer Luther et Seripando dans leur théorie de la justice imputative : Gilles Colonna, Jacques Pérez et Gilles de Viterbe. On peut leur en joindre deux autres, augustins aussi, Grégoire de Rimini, le théologien officiel de l'ordre († 1358), et Jean de Paltz († 1511). Lorsque Luther était à Erfurt, Jean de Paltz avait un très grand renom en Allemagne et particulièrement dans le couvent des augustins d'Erfurt. Ses ouvrages parlent de la vie spirituelle; pour augmenter l'humilité chrétienne n'aurait-il pas déprécié la valeur de notre justification ? Nous avons ainsi cinq augustins susceptibles d'avoir donné à Luther et à ses contemporains quelque idée d'une double justice : Gilles Colonna, Grégoire de Rimini, Jacques Pérez de Valence, Jean de Paltz et Gilles de Viterbe.

J'ai lu les ouvrages de ces cinq auteurs, du moins tout ce qui était susceptible d'y parler du péché et de la grâce; je n'y ai rien trouvé qui ressemblât véritablement soit à la théorie de la justice imputative de

Luther, soit même à celle de la double justice de Seripando. Pour *Gilles de Viterbe*, voir mes deux articles dans les *Recherches de science religieuse*, 1923.

Au concile de Trente, Salméron, les cardinaux présidents du concile affirmèrent que la théorie de la double justice était nouvelle. *Römische Quartalschrift*, 1913, p. 130*, 131* (16 oct. 1546); *Conc. Trid.*, t. x, p. 674 (9 oct. 1546). De fait, dans son *Vocabularium theologicum*, de 1517, Altenstaig n'en fait pas mention (articles *Fides, Justificatio, Justitia, Justus*). Mais Altenstaig donne les théories en vue, les théories nominalistes. Il reste toujours que la théorie de la double justice pouvait être enseignée dans quelques couvents, notamment en Italie. Puis, elle pouvait ne pas l'être explicitement, comme une théorie arrêtée, mais à l'état de tendance : on parlait de la misère de l'homme déchu, même justifié. Aussi, de premier abord, comme on l'a vu, Seripando luimême n'arriva pas à préciser ses idées sur une théorie à laquelle il était pourtant si profondément attaché.

II. LUTHER : LA JUSTICE IMPUTÉE. — Dans les mille endroits où Luther nous parle de la justice imputée, a-t-il en vue une *double justice*, justice partiellement intérieure, complétée par une attribution extrinsèque des mérites de Jésus-Christ ? Ou, dans sa pensée, notre justice nous est-elle tout extérieure ; consiste-t-elle simplement dans l'imputation de la justice de Jésus-Christ ?

Il semble bien que ce soit de la théorie de la double justice qu'il est parti.

1° *Point de départ : la théorie de la double justice.* — Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il s'arrête longuement sur les passages de saint Paul : « Heureux ceux dont les péchés ont été recouverts...; le péché habite en moi. » Rom. iv, 7; vii, 17. Si nous croyons aux promesses de Dieu, dit-il, il nous délivrera du péché. Nous ressemblerons alors à un malade qui s'est confié à un habile médecin. Le médecin promet la guérison, et de fait, « il commence à l'opérer ». J. Ficker, t. ii, p. 108-110. En 1517, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, il a en faveur de la double justice un mot plus expressif encore : « Le Christ, qui aime la justice, *supplée* par son amour au commencement d'amour qui est en nous. » Dans D. P., t. iii, p. 328, n. 1. Dans son *Sermon sur la pénitence*, des premiers mois de 1518, il dit que « le Christ supplée du sien à ce qui nous manque ». W. t. i, p. 321, 39. L'année suivante, il disait dans son premier *Commentaire sur l'Épître aux Galates :* « Qui croit au Christ est juste, non encore pleinement en fait, mais en espérance. Sa justification et sa guérison sont commencées. Pendant que s'opèrent cette justification et cette guérison, ce qui est resté du péché dans sa chair ne lui est pas imputé. » W., t. ii, p. 495, 1.

La même année, il faisait un sermon sur la double justice. W., t. ii, p. 143-152. Mais comment entend-il ici cette expression ? Malgré certaines attaques virulentes contre *la justice pharisaïque*, ce sermon est timide. La double justice, c'est ici simplement la justice de Jésus-Christ et la nôtre. Or, la part de justice du Christ qui dans les desseins de Dieu doit nous être attribuée ne nous serait-elle que partiellement communiquée? Resterait-elle en partie extérieure et imputée? Luther hésite à le dire. Au contraire, dans le baptême, elle nous est vraiment « donnée »; elle est « infusée en nous par la grâce ». W., t. ii, p. 145, 14; p. 146, 29. En chaire, Luther n'a pas voulu se compromettre; dès lors, sa double justice est ici de théologie courante. Aussi rougissait-il de ce sermon, et en regrettait-il amèrement la publication. Enders, t. ii, p. 12; W., t. ii, p. 143.

En 1520, dans sa réponse à la bulle de Léon X, il sera plus affirmatif : « L'homme saint convoite par l'esprit contre la chair, et par la chair contre l'esprit. Ainsi, la personne elle-même du juste est en même temps en partie juste, en partie pécheresse. » W., t. vii, p. 137, 14.

Aussi, dans ces premières années, Luther met-il une distinction réelle entre la justification et la sanctification. La justification produit un effet extérieur et immédiat : elle nous réconcilie avec Dieu. En outre, elle pose le principe d'une guérison intérieure et véritable : ce sera la *sanctification*. A l'origine de la justification, au moment du baptême ou de la contrition, le changement n'est guère qu'extérieur : le péché originel, c'est-à-dire la concupiscence, demeure à peu près intégralement en nous. Peu à peu, la concupiscence s'atténuera; dans la même mesure, notre justice intérieure augmentera. Ainsi, nous aurons une double justice : justice intérieure, qui d'ordinaire ira en progressant, justice extérieure, pour suppléer à ce que la justice intérieure aura de défectueux. En cette vie, le péché originel ou la concupiscence ne sera jamais complètement arraché de notre âme; donc la sanctification ou justice intérieure n'y sera jamais ce qu'elle devrait être; elle ne sera jamais aussi grande que notre justification. Pour combler le vide, il faudra toujours quelque justice imputative. Ce n'est qu'à la mort que notre concupiscence disparaîtra complètement; c'est donc seulement alors que notre sanctification répondra pleinement à notre justification. Ficker, t. i, p. 66, 8; t. ii, p. 56, 4; p. 94, 18; p. 95, 9 sq.; p. 111, 7; p. 266, 1; p. 270, 6; — W., t. i, p. 42, 20-43; t. iv, p. 664, 665 (27 déc. 1515); — t. i, p. 486, 16 (1518); t. ii, p. 146, 32 (1519); — t. vii, p. 107, 1 (1520).

Voilà, semble-t-il, la théorie de Luther jusqu'aux environs de 1520. C'était vraisemblablement à peu près ainsi qu'il l'avait reçue de ses devanciers.

2° *La théorie définitive.* — Mais, à partir des environs de 1520, Luther parle de plus en plus rarement de cet amour initial qu'en 1517 il mettait encore dans le justifié. La seule réalité justifiante que désormais il se plaira à mettre en nous, ce sera la foi. Sans doute, cette foi pourra progresser; mais il ne semblera plus qu'elle comporte d'enlèvement quelconque du péché, un commencement de véritable sanctification. Aussi Luther aimera-t-il à dépeindre l'intérieur de l'homme comme inguérissable, et notre justice comme tout extérieure. Avec les années, ces déclarations deviendront sans cesse plus agressives et catégoriques; elles finiront par nier le peu de réalité surnaturelle que Luther avait d'abord consenti à reconnaître dans notre âme. Sans doute, il parlera encore « d'un renouvellement de vie ». P. Drews, p. 49 (1536). Mais quand on serre cette expression et autres semblables, on voit que, dans sa pensée, il ne s'agit que d'un renouvellement de foi ou confiance en Dieu; et cette foi ou confiance est loin d'être, comme la grâce ou la charité d'autrefois, la cause d'un véritable renouvellement intérieur; elle n'est qu'un élan de l'âme vers les mérites du Christ et la bonté de Dieu; c'est un pur sentiment; il peut croître en nous, et, par là, augmenter notre union avec Dieu, mais il ne change rien dans notre fond. Luther disait, en 1532 : « Le chrétien est juste et saint d'une sainteté étrangère ou extrinsèque; il est juste par la miséricorde et la grâce de Dieu. Cette miséricorde et cette grâce n'est pas dans l'homme; ce n'est pas un *habitus* ou une qualité dans le cœur, c'est un bienfait divin... Elle consiste *en entier* dans une indulgence étrangère à nous... Le chrétien n'est pas *formellement* juste... Sans doute, le péché ne le condamne plus, mais il demeure. » « Si tu veux considérer le chrétien sans la justice et la pureté du Christ, si tu veux le considérer tel qu'il est en lui-même, et avec toute la sainteté

dont tu pourras l'embellir, non seulement tu ne découvriras en lui aucune trace de purification, mais tu n'y trouveras qu'une noirceur diabolique. » W., t. XL *b*, p. 352, 36-354; p. 407, 31. Et à table, en 1533 : « Pour notre justification, nous demeurons dans la catégorie de la relation et non dans celle de la qualité; Dieu nous tient pour justes et pieux. » T. R., t. III, n. 4933 *a*. Sans doute, la foi elle aussi était une qualité; mais ce n'était pas comme qualité qu'elle justifiait, « c'était par sa relation avec les mérites de Jésus-Christ et la miséricorde de Dieu. » T. R., t. III, n. 3734 (1538).

En 1536, Mélanchthon avait avec Luther un entretien théologique extrêmement sérieux ; il lui demandait de préciser la nature de notre justification. Pour la question qui nous occupe, c'est évidemment là un document capital : l'âge de Luther, l'importance de son interlocuteur, tout nous autorise à voir là sa pensée dernière. Or il s'y déclare résolument contre une double justice, et pour une justice complètement imputée, c'est-à-dire complètement extérieure : Mélanchthon : « Estimez-vous que l'homme est justifié par un renouvellement intérieur, comme Augustin paraît l'admettre; ou au contraire par une imputation gratuite, extérieure à nous, et par la foi c'est-à-dire par une ferme confiance, qui naît de la parole de Dieu ? » — Luther : « Je suis intimement persuadé et certain que c'est uniquement par une imputation gratuite que nous sommes justes auprès de Dieu. » — Mélanchthon : « Du moins, ne concédez-vous pas que, justifié avant tout par la foi, l'homme l'est secondairement par les œuvres ? Sans doute, pour que notre foi ou confiance demeure certaine. Dieu ne requerra pas l'exécution parfaite de la Loi; mais la foi suppléera à ce qui manquera aux œuvres de la Loi ? Vous concédez une double justice, la justice de la foi et celle d'une bonne conscience, où néanmoins la foi vient suppléer à ce qui manque à l'accomplissement de la loi. L'une et l'autre, vous les reconnaissez comme nécessaires devant Dieu. Mais cela qu'est-ce autre chose que de dire que l'homme n'est pas justifié uniquement par la foi ? » — Luther : « J'estime que l'homme devient, est et demeure juste uniquement par la miséricorde de Dieu. C'est là la justice parfaite, qui absorbe tout mal et rend l'homme simplement saint et innocent. » Erl., t. LVIII, p. 347-349; T. R., t. VI, n. 6727

Toute sa vie, Luther resta fidèle à sa théorie de la foi justifiante : « Dans mon cœur, écrivait-il en 1535, règne cet unique article de la foi au Christ. » W., t. XL *a*, p. 33, 7 (1535). Et au milieu de 1537 : « L'article de la justification est le maître et prince, le seigneur, directeur et juge de tout genre de doctrine ; c'est lui qui donne vie et direction à toute la doctrine de l'Église, et qui élève notre conscience à sa vraie place en face de Dieu. » P. Drews, p. 119 (1er juin 1537); voir aussi Erl., t. II, p. 157 (vers 1525 ?); W., t. XL, p. 352, 353 (1532), t. L. p. 250, 21 (1537), etc.

Les fâcheuses conséquences qu'à partir de la fin de 1537 Jean Agricola tira de cette théorie ne firent pas revenir Luther en arrière. Au colloque de Ratisbonne, en 1541, des théologiens catholiques, Jean Eck, Jules Pflug, Jean Gropper, présentèrent une formule de conciliation : le pécheur était justifié par la foi vivante; par elle il saisissait la miséricorde promise dans le Christ, recevait de Dieu la charité, accomplissait la loi, et finalement, toujours à cause du Christ, possédait « une justice inhérente ». Vain palliatif, écrivait Luther à l'électeur Jean Frédéric ; de « la fourberie des papistes » il n'y avait rien de convenable à attendre; ils entendaient bien toujours que la justification ne se produisait pas seulement par la foi, mais encore « par les œuvres, par une charité et une grâce qu'ils appelaient inhérente ». Pour lui, au contraire, « il n'y avait rien à valoir devant Dieu que son Fils Jésus-Christ ». Enders, t. XIII, p. 342 (10-11 mai 1541).

Enfin, en 1579-1580, la *Formule de concorde* codifia la justice purement extérieure et imputée : « Notre justice tout entière est en dehors de nous; elle réside uniquement en Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Pars II, c. III, n. 55; Müller-Kolde, 1912, p. 623.

Voilà donc en nous la lèpre inguérissable du péché. En regard, et d'une manière fort conséquente, Luther met le Christ comme *notre justice formelle*. Voir Enders, t. IX, p. 20 (1531) ; cf. D. P., t. III, p. 287-294. Seripando lui-même rejetait cette expression comme une monstruosité. *Conc. Trid.*, t. V, p. 487, 9; p. 672, 9. Mais on en voit assez bien la genèse. Constamment, Luther est hanté par le souvenir de l'*habitus* de la grâce sanctifiante, cette *forme* infuse dans notre âme. Ci-après, col. 1237 sq. Il riposte : « Non, il n'y a rien d'infus en nous. Notre justification, c'est le Christ, extérieur à nous. Le Christ est la forme extérieure qui nous justifie. » Formelle, réelle, notre justification l'est assurément. Seeberg, 1917, p. 241 n. 1 ; mais d'une forme, d'une réalité extérieure à nous. Ce qui nous est intérieur, c'est la concupiscence, et la concupiscence, c'est nous-mêmes : êtres corrompus travaillant pour le fini, nous ne pourrions nous en débarrasser qu'en nous anéantissant. « Tu es ma justice; je suis ton péché, dit Luther à Jésus-Christ; pour exprimer notre justification, ce fut là pour lui l'antithèse définitive. Ficker, t. II, p. 334, 33; Enders, t. I, p. 29 (8 avril 1516); p. 60 (5 oct. 1516); W., t. I, p. 593, 25 (1518); t. II, p. 145, 16 ; 147, 24 (1519). Plus tard, il écrira sur la première page d'un psautier : *Tu justitia mea, ego peccatum tuum.* O. Albrecht, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1920-1921, p. 276. Notre foi ou confiance se tournera vers le Christ, elle le saisira et c'est ainsi qu'elle aussi elle pourra s'appeler notre « justice formelle ». W., t. XL *a*, p. 364, 12 (1535).

Comme on le verra plus loin, la théorie de la prémotion physique a pu contribuer à conduire Luther à la négation de la liberté; de même, celle de certains augustiniens sur la double justice l'a conduit à la justice tout imputative. Ainsi le voulait cette nature fruste, ignorante des nuances et de la complexité de la vie, cette nature fougueuse et violente, brisant toutes les barrières et n'aimant à se reposer que dans les extrêmes. Ainsi, enfin, le voulait son intérieur bouleversé. Le voilà à Wittenberg, dans son cabinet de travail, moine encore aux environs de 1516; plus tard, vers 1523, sentant non loin de lui sept religieuses échappées de leur couvent, et à qui, pour quelque temps, il a donné refuge dans le sien; à partir de 1525, devenu le mari de l'une d'elles, Catherine Bora. De son organisme en ébullition montent, montent tumultueusement vers son cerveau les matières en fusion : pensées d'orgueil et de complaisance, à l'idée, si souvent et si crûment exprimée, qu'il est un grand théologien; pensées de domination, à l'idée que là-bas, plus loin et plus loin encore, son nom retentit bruyamment, renvoyé des collines à la plaine; poussées de colère contre les papistes, masse abjecte, et qui pourtant veut encore lui résister; contre un Carlstadt, un Zwingle, un Agricola, qui ne veulent pas reconnaître sa mission; poussées de la chair, qui demande ses assouvissements. Mais, se dit Luther, toutes ces pensées, toutes ces impulsions viennent de la concupiscence ; *toutes, elles sont donc des péchés.* Et pourtant, moi, le grand Envoyé de Dieu, il y a longtemps que je suis *justifié*. Il est haletant, les traits crispés, comme dans ce tableau de Charles Bauer, alors qu'au milieu de la nuit, un éclair zigzague à sa fenêtre, et

que la foudre éclate dans le jardin de l'ancien couvent. *Christliches Kunstblatt*, 1904, p. 54, 55. Il se répète avec horreur : « Moi, l'envoyé de Dieu, moi pleinement justifié, et moi pourtant plein de péchés ! » Et il conclut : « Ce n'est qu'à ma mort que mon intérieur sera modifié, à ma mort que, suivant l'expression de l'aigle de Pathmos, il y aura « un nouveau ciel et une « nouvelle terre ». Jusque-là, toute ma justice ne sera qu'empruntée; dans mon intérieur, on ne saura trouver « que noirceur diabolique ». W., t. XL *b*, p. 407, 33 (1532).

III. LA FOI JUSTIFIANTE. — Dieu nous imputera la justice de Jésus-Christ. Mais comment nous l'approprierons-nous ? Par la foi; « la foi saisira la justice qui nous est imputée; » elle la fera ainsi devenir nôtre; c'est elle qui permettra à Dieu de nous faire cette imputation.

Corruption de l'homme par le péché originel, manque plus ou moins complet de liberté, prédestination au ciel et même à l'enfer, tout cela se rencontre plus ou moins chez d'autres, et notamment chez les jansénistes. Mais, ajoutent ces derniers, ces désirs que nous ressentons de faire le bien, ces élans vers Dieu bien infini ne sont pas atrophiés pour jamais. Avec la grâce de Dieu, ces vestiges, ces témoins d'un état passé peuvent revivre et se fortifier.

Luther le nie; *les bonnes œuvres* n'ont rien à faire avec la justification. Comment l'homme sera-t-il donc justifié ? C'est ici que Luther va apporter sa reconstruction, ce qui dans sa théorie de la justification lui appartient en propre.

Sur notre corruption, Dieu peut mettre un manteau, je veux dire les mérites de Jésus Christ. Ce sera une justification tout extérieure, un revêtement de marbre sur le bois pourri d'une cabane. Dans le travail de notre salut, Jésus-Christ, et Jésus-Christ seul, est actif, nous n'avons pas à l'être nous-mêmes; vouloir coopérer par nos œuvres à ce qu'il a surabondamment accompli, ce serait lui faire injure. Et comment l'homme obtiendra-t-il de Dieu ce manteau, je veux dire cette attribution extérieure des mérites de Jésus-Christ ? Par la *foi*, ou, pour parler plus exactement, par la *confiance* en Dieu et en Jésus-Christ. L'homme continuera de produire des fruits de mort; mais, par la confiance qui sera dans son cœur, il méritera que Dieu lui attribue les mérites de Jésus-Christ. Enfin, quand il sentira en lui cette confiance, il aura la *certitude* de son salut.

Foi justifiante, certitude de la justification et du salut, voilà les éléments capitaux qui vont couronner la théorie de Luther sur la justification.

1° *Les antécédents.* — Ici, encore, dans les quinze siècles chrétiens qui avaient précédé, il est possible de trouver des expressions qui, de plus ou moins loin, font penser à la foi de Luther.

Dans l'Évangile même et dans saint Paul, la foi est souvent indiquée comme la cause de notre justification. « Jésus voyant leur foi dit au paralytique : Mon fils, aie confiance, tes péchés te sont remis. » « O femme, votre foi est grande; qu'il vous soit fait selon votre désir. » Et dans *l'Épître aux Romains*, saint Paul dit que « l'homme est justifié par la foi ». L'expression de *foi justifiante* peut donc avoir un sens parfaitement orthodoxe. Elles aussi, remarquait déjà Mœhler, les écoles du Moyen Age connaissaient une foi qui suffisait à justifier; cette foi, c'est celle qui est vivifiée par la charité et qui est accompagnée des œuvres. J.-A. Mœhler, *Symbolik*, 9e édit., 1913, p. 145; tr. Lachat, t. I, 1852, p. 170 ; G. Ljunggren, 1920, p. 6, etc. Plusieurs théologiens catholiques, surtout à la fin du Moyen Age, ont aussi confondu la *foi* et la *confiance* en Dieu. R. Seeberg, *Die Lehre Luthers*, 1917, p. 234, n. 1.

A côté de cette foi vivante, la théologie connaît depuis longtemps la *foi informe*, c'est-à-dire la foi qui demeure alors même que l'âme n'est plus en grâce avec Dieu. Au Moyen Age, plusieurs théologiens ne partagèrent pas cette opinion ou plutôt ignorèrent cette terminologie. Dans l'Écriture et les Pères, la foi a une si grande efficacité que, dans la foi morte, sans la charité ni les œuvres, ces théologiens ne pouvaient se résoudre à voir une foi véritable. Cf. Hugues de Saint-Victor, *P. L.*, t. CLXXV, col. 535; t. CLXXVII, col. 984.

C'est dans le même sens qu'au concile de Trente parlera Seripando, ainsi que plusieurs évêques et théologiens. *Conc. Trid.*, t. V, p. 280, 335, 336, 346, 352, 480, 725, 729, 741, 743. Après avoir répété la parole de saint Paul que « l'homme est justifié par la foi », le concile lui-même dit : Si l'on attribue la justification à la foi, « c'est parce que la foi est pour l'homme le commencement du salut, le fondement et la racine de toute justification; c'est que sans elle il est impossible de plaire à Dieu et d'avoir part à son héritage ». Sess. VI, c. 8.

Sur la foi morte, Luther partage l'opinion, ou, si l'on veut, la terminologie d'Hugues de Saint-Victor, de Seripando et autres augustiniens; il ne la reconnaît pas comme une foi véritable. Dès ses annotations sur les *Sentences* (1509-1511), il écrit : « La foi infuse vient et s'en va avec la charité. Les trois vertus théologales sont inséparables. » W., t. IX, p. 90, 25. La date de ce texte prouve que, de bonne heure, les infiltrations de l'école augustinienne arrivèrent jusqu'à lui. Souvent, dans la suite, il parlera de la même manière. J. Ficker, t. II, p. 14; W., t. II, p. 425, 13; p. 566, 31; t. XL *b*, p. 35, 16.

2° *La théorie de Luther.* — Mais Luther va s'avancer bien au delà de vues et de termes théologiques quelque peu bizarres. La foi justifiante va devenir la pièce capitale d'une théologie nouvelle.

Après quelques audaces partielles, c'est en 1518 qu'il en vint à exposer pleinement comment il entendait cette expression. Au mois d'avril de cette année-là, on l'a vu dans la *Vie* de Luther, le chapitre général de sa congrégation se tint à Heidelberg. Voir col. 1155. Ce fut lui que l'on chargea de diriger la dispute théologique. Sa renommée, son action pendant les trois années de son vicariat (qui précisément expiraient à ce chapitre), ces raisons suffisent-elles à expliquer ce choix ? Déjà, du moins dans l'intérieur de sa congrégation, ses idées sur la chute originelle et la justification étaient bien connues. Bien loin de le faire écarter, ces idées auraient-elles donc contribué à le désigner? Dans la congrégation de Staupitz, aurait-on donc eu une certaine tendance vers un augustinisme extrême, peut-être du reste importé d'Italie ?

Luther établit quarante thèses, vingt-huit sur la théologie, douze sur la philosophie. Les thèses sur la théologie contenaient toute sa théorie sur l'incapacité de l'homme à faire le bien, avec la foi justifiante comme couronnement : « Quelque belles et quelque bonnes que puissent paraître les œuvres humaines, il est néanmoins probable qu'elles sont toutes des péchés mortels. » Les bonnes œuvres de l'homme justifié sont des péchés, à tout le moins des péchés véniels. « Après la chute, le libre arbitre n'est qu'un vain titre; lorsqu'il fait son possible, il pèche mortellement. » W., t. I, p. 353, thèses 3, 6-12, 13. « Le juste n'est pas celui qui fait beaucoup d'œuvres, mais celui qui sans œuvres croit beaucoup au Christ. La loi dit : « Fais cela, » et l'œuvre ne s'accomplit jamais; la grâce dit : « Crois en lui, » et dès lors tout est accompli. » Thèses 25, 26. « Mais on dira : « Qu'allons-nous donc faire ? Rien, « puisque nous ne pouvons que pécher? » Je réponds : « Non, mais à cette vue tombe à genoux, demande

« la grâce et *rejette ton espérance sur le Christ*, en qui « est notre salut, notre vie et notre résurrection. » W., t. I, p. 360, 34 : exposé de la thèse 16. Là où l'on attendait la précision scientifique d'un théologien, on trouve la réponse verbeuse d'un prédicateur ! Si l'on n'a pas la liberté, comment se décider ainsi à tomber à genoux ? D'ailleurs ne sera-ce pas là faire une œuvre ? Ne sera-ce pas retomber dans la pratique de l'axiome affreux : « A qui fait son possible, Dieu ne refuse pas sa grâce? »

C'était là, nous dit Luther, « la théologie de la croix », W., t. I, p. 354, thèses 21, 22, 24; apparemment parce qu'elle crucifiait l'orgueil humain, sans doute aussi parce qu'elle obligeait à tout attendre de la croix de Jésus-Christ et rien de nos œuvres.

Mais qu'est-ce donc, en définitive, que la *foi justifiante?* Sur la nature de cette foi, sur le rapport entre la foi, la charité et les œuvres, quelle était la vraie pensée de Luther? Comme on l'a fait souvent remarquer, c'est ici le point central de sa théologie, et c'en est le point le plus obscur, le plus hérissé de contradictions. La foi justifiante, c'est encore quelque peu la foi au sens catholique, c'est-à-dire l'adhésion de l'intelligence aux vérités révélées. Mais *cette foi historique, cette chaîne de dates* ne dit rien à Luther. R. Seeberg, *Die Lehre Luthers*, 1917, p. 237. La foi de Luther, c'est avant tout la ferme confiance en Dieu, la ferme confiance que si nous allons à lui, il nous sera favorable, en ce monde et en l'autre. La foi justifiante, c'est donc aussi l'espérance.

Voici comment la décrit Köstlin, le maître reconnu de la biographie et de la théologie de Luther : « La foi est essentiellement une confiance, une confiance complète du cœur à l'endroit du Christ; la confiance en la miséricorde qui nous est accordée à cause du Christ; par cette confiance, nous tenons pour certain qu'à cause du Fils de Dieu, victime et médiateur, nos péchés nous sont remis. Mais cette confiance ne reste pas dans le domaine général; Luther insiste tout particulièrement *sur l'application de l'objet de la foi au sujet croyant : je crois que c'est précisément à moi que Dieu est favorable, à moi qu'il pardonne*. Cette condition, dit Luther, rend particulièrement difficile l'adhésion à cet article du pardon de Dieu. Sans doute, par certains côtés, l'adhésion aux autres articles l'est davantage, si, par exemple, on veut en saisir le sens, ou en donner un exposé; mais dans l'article de la rémission des péchés, le point très difficile est que chacun doit se l'appliquer à soi-même. C'est avec peine que l'homme parvient à cette persuasion, alors que, par ailleurs, il doit avoir une grande frayeur de la colère et du jugement de Dieu. Mais lorsque nous saisissons bien cet article de la rémission des péchés et qu'il devient pour nous un fait d'expérience, alors aussi nous saisissons facilement les autres, sur Dieu, la création, l'incarnation, etc.; ils deviennent pour nous des objets d'expérience. Avec cette vraie foi, je crois et je suis certain que Dieu est mon Dieu à moi, parce que c'est à moi qu'il parle et qu'il remet les péchés. » *Luthers Theologie*, t. II, p. 180.

Après une fine analyse de la foi d'après Luther, M. Cristiani conclut, à peu près dans le même sens : « Pour Luther, la foi est quelque chose d'infiniment complexe. Dans ce mot il fait entrer d'abord un élément traditionnel, l'adhésion de l'esprit aux enseignements du Christ. Mais la crainte, l'humilité, l'abandon désespéré entre les bras de Dieu, la conviction qu'on est couvert de péchés, que tout ce que l'on fait est péché, le sentiment de notre impuissance en face de la loi divine, la confiance tremblante dans le Christ, unique Sauveur, l'effort angoissé pour avoir la foi, toujours plus de foi, tout cela aussi, c'est *la foi*. Et il n'est pas étonnant que cette foi justifie. Par elle, en effet, *nous justifions Dieu*, et par suite nous obtenons qu'il nous justifie. Nous justifions Dieu, parce que nous nous reconnaissons pécheurs; nous rendons hommage à sa véracité, à sa justice, à sa bonté. En retour, cette foi nous justifie. » *Luther au couvent*, dans *Revue des questions historiques*, 1914, t. I, p. 366-370.

Le dernier des biographes de Luther, Otto Schell, résume ainsi l'idée centrale de la théologie de Luther : Dieu a porté sur moi un jugement. Je n'y puis rien; je n'ai pas la liberté de m'y soustraire. Par la foi, je crois à ce jugement. La foi est mon *acceptation* du jugement de Dieu. Mais, dès lors que Dieu me donne la foi, c'est qu'il m'a jugé favorablement. Et je lui suis reconnaissant de ce jugement favorable. Ainsi, comme le dit Habacuc, « le juste vit de la foi ». « Justice passive, justification par la foi, justice imputée, ce sont là des expressions identiques. » Et les œuvres suivront, inéluctablement. O. Scheel, t. II, p. 327-330; de même Loofs, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 31 oct. 1917, p. 323-420.

Enfin, quelle est la différence radicale entre cette foi et celle des théologiens du Moyen Age dont les idées auraient le plus annoncé Luther ? C'est, nous dit Seeberg, que tous les théologiens catholiques, même les plus excentriques, ont parlé d'une collaboration de l'homme à l'œuvre de Dieu. Ils appuient notre confiance sur la grâce de Dieu et sur les mérites du justifié; Luther ne l'appuie que sur la grâce de Dieu. *Die Lehre Luthers*, 1917, p. 234. Cette remarque est juste; c'est dire équivalemment que la note fondamentale de la théologie de Luther, c'est la corruption inguérissable de l'homme déchu, et la mort de sa liberté.

Luther exalte tellement la foi ou plus précisément la confiance dans le Christ que, pour de nombreux théologiens protestants, elle est le seul point essentiel de son *Credo*. Comme membres de l'Église, comme frères dans le Christ, ne reconnaît-il pas tous ceux qui « cherchent Dieu de tout leur cœur et de toute leur âme, tous ceux qui ne se confient qu'à la miséricorde de Dieu », tous ceux « qui croient au Christ et qui ont confiance en lui » ? W., t. XXVIII, p. 580, 30 (1529); Erl., t. LII, p. 392.

Dès lors, l'amour de Dieu et les autres œuvres passent à l'arrière-plan. La foi, amour de la tête, remplace la charité, amour du cœur. « Aime et fais ce que tu voudras, » dit saint Augustin; « crois et fais ce que tu voudras, » dit Luther.

IV. LA CERTITUDE DU SALUT. — A cause de la chute originelle, la concupiscence et moi, c'est tout un; je pèche constamment, mais, en me rejetant sur le Christ, je suis justifié. Luther va faire encore un pas en avant, et sa théorie de la justification sera complète. Cette justification par la foi, le chrétien peut et même doit en avoir la certitude; il aura même non seulement la certitude qu'il la possède, mais encore qu'il ne la perdra jamais, et qu'ainsi il sera sauvé; le vrai chrétien a la certitude de son salut.

D'une manière générale, l'enseignement catholique dit : Par la foi, nous sommes certains que Jésus-Christ nous a laissé des sources surnaturelles de justification, notamment la doctrine et les sacrements. Mais pour nous, à moins de cas fort rare d'une révélation privée, nous ne sommes jamais vraiment certains de nous être assimilé ces sources. Concile de Trente, sess. VI, c. 9 ; S. Thomas Iª-IIæ, q. CXII, a. 5 ; *Conc. Trid.*, t. V, p. 559, 14.

Encore moins sommes-nous assurés de la permanence de cette justification, c'est-à-dire de notre persévérance finale.

1° *Les antécédents.* — Mais, dans la théologie catholique, ces notions ont subi quelques fluctuations. Sans être partisan de la certitude de la justification ni surtout de celle du salut, *De civ. Dei*, l. XI, c. XII, saint

Augustin parle souvent de notre connaissance de l'habitation de Dieu en nous, *In Epist. Joan. ad Parthos*, tr. VIII, 12, sur c. IV, ỷ. 12, 13; de la certitude de notre espérance, *In Ps.*, XXXVII, 5; *Contra Faustum Manich.*, l. XI, c. VII, VIII. Au Moyen Age, certaines formules similaires semblent aller jusqu'à favoriser l'idée que l'on peut avoir la certitude de son salut. Pierre Lombard définit l'espérance : « Une attente certaine de la béatitude future. » *Sent.*, l. III, dist. XXVI, n. 1, *P. L.*, t. CXCII, col. 811; cf. S. Bonaventure, éd. de Quarracchi, t. III, p. 553. Le mot comporte une explication fort orthodoxe : du côté des moyens que Dieu nous octroie pour faire notre salut, notre espérance est certaine; du côté de notre utilisation de ces moyens, elle ne l'est pas. Toutefois, cette certitude attribuée à l'espérance pouvait engendrer des malentendus. Voir G. Ljunggren, 1920; il donne de nombreux détails, peu sensationnels du reste. Aujourd'hui, enfin, on tend à accentuer la possibilité de la certitude de notre justification.

Au concile de Trente, on agita la question de la certitude de la grâce et du salut. Sur la possibilité de la certitude de la grâce, on discuta très longuement, avec presque autant d'insistance que sur la double justice. A tenir pour cette certitude, il y eut vingt et un théologiens contre quatorze; vingt et un *théologiens mineurs*, c'est-à-dire sans dignités ecclésiastiques. Mais presque tous ne l'affirmaient que pour certains cas. *Conc. Trid.*, t. V, p. 632, 633. Seul, l'abbé bénédictin, Luciano degli Ottoni, piètre théologien, semble-t-il, se montra favorable à la certitude du salut. *Ibid.*, p. 659, 35; sur ce Luciano, voir *Conc. Trid.*, t. I, p. 208, n. 8.

2° *La théorie de Luther.* — Pour Luther, là aussi, sa doctrine fut d'abord intégralement celle de l'Église catholique. Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il disait encore : « Nous ne pouvons savoir si nous sommes justifiés. » J. Ficker, t. II, p. 89, 2.

C'est par la certitude de la grâce, ou, pour parler plus exactement, par la certitude de la justification qu'il commença. Quelques théologiens catholiques avaient enseigné que l'homme pouvait être certain de posséder la grâce; saint Augustin et saint Thomas avaient pensé que du moins nous pouvions avoir la certitude de posséder la foi. Cf. pour S. Augustin, *Enarr. in Ps.* X, 5, *P.L.*, t. XXXVI, col. 134; pour S. Thomas, *In II*am *Cor.*, XIII, 5, lect. 2; *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. CXII, a. 5, ad 2um. Or, pour Luther, foi et justification, c'était tout un. Il n'est donc pas surprenant qu'assez vite il ait estimé que nous pouvions être certains de notre justification. Quand l'enseigne-t-il pour la première fois ? Peut-être dès 1517-1518 : dans son *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, il a des passages que l'on peut interpréter en ce sens. D. P., t. III, p. 286, n. 3; p. 370, n. 2; p. 371, n. 1; p. 458, n. 2; J. Ficker, *Luther. 1517*, 1918, p. 35, 36, notes sur les pages 15, 16. Pourtant, ce n'est peut-être qu'un peu plus tard que l'on trouve vraiment chez lui cette doctrine. Loofs, p. 724, n. 6; Grisar, t. I, p. 211, 212, 308.

A Augsbourg, devant le cardinal Cajetan, il revendique pleinement la certitude de sa justification. W., t. II, p. 13, 6. A son retour, dans son premier *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, il enseigne de même cette certitude sans réticence, et il en appelle au « témoignage de l'Esprit » : « Tu dois estimer avec une ferme confiance que le Christ est mort pour tes propres péchés, que tu es l'un de ceux pour qui il a été livré. Voilà la foi qui te justifie; elle fera que le Christ habitera, vivra et régnera en toi. Elle est le témoignage de l'Esprit à notre esprit que nous sommes les fils de Dieu. » W., t. II, p. 458, 22.

Dès lors, cette doctrine est fixée chez lui; il la gardera jusqu'à la fin. En 1535, par exemple, dans son second *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, il dira : « Une fois pour toutes, vous devez répudier l'opinion très pestilentielle de tout le royaume papiste, d'après laquelle le chrétien doit être incertain de la grâce de Dieu à son endroit. » W., t. XL *a*, p. 586, 35, et toutes les pages précédentes. Et, en 1541, dans un pamphlet contre le duc Henri de Brunswick : « De quoy nous proffiterait-il d'avoir une Église de Dieu en ce monde si elle nous voulait bailler une manière de doctrine incertaine ?... Voilà quelle est la gente théologie des papistes, *qui nous enseigne de doubter si nous sommes en la grâce de Dieu ou non.* » W., t. LI, p. 511; trad. anonyme, 1545 : *Antithèse de la vraye et faulse Église...*, p. 94.

Nous sommes certains de notre justification. Mais cette justification, Dieu la maintiendra-t-il jusqu'à notre mort; pouvons-nous être certains de notre salut? Volontiers, en France, c'est à Calvin que nous attribuons la paternité de la doctrine sur la certitude du salut. De fait, c'est plutôt lui qui l'a mise en relief. Toutefois, Luther a déjà sur ce point des déclarations catégoriques. En 1521, il formule ainsi l'une de ses thèses *Sur les vœux* : « La foi est une conscience constante de sa justice et de son salut. » W., t. VIII, p. 323, n. 6. Dans un sermon de 1522, sermon qu'il fit lui-même imprimer, il nous donne dans une même phrase, au sujet du salut, un curieux mélange de « ferme présomption », de « quasi certitude », et de « certitude absolue » : nous sentons l'appel, *Abba*, Père bien-aimé, « lorsque sans hésitation, ni doute, notre conscience *présume fermement* et est *comme certaine* non seulement que tous nos péchés nous sont pardonnés, mais que nous sommes devenus enfants de Dieu et *certains de notre salut.* » W., t. X, 1re part., 1re sect., p. 370, 22.

En 1525, à la fin de son ouvrage sur le *Serf arbitre*, il affirme clairement la certitude du salut, et il en donne les raisons; le passage est fort caractéristique de l'état de son âme : « Pour moi, dit-il, je l'avoue; si je pouvais posséder le libre arbitre, ou quelque autre moyen de faire mon salut, je le refuserais. Au milieu de tant d'adversités et de périls, de tant de démons en lutte contre moi, je ne pourrais résister et le conserver; un seul démon n'est-il pas plus fort que tous les hommes réunis! Avec le libre arbitre, personne ne serait sauvé. Puis, à supposer même que périls, adversités, démons, rien de tout cela n'existât, je serais du moins continuellement forcé de « travailler à l'aventure et de donner des coups en l'air ». J'aurais beau vivre éternellement et faire éternellement des œuvres, ma conscience ne saurait jamais avec certitude et sécurité jusqu'où je devrais aller pour être en règle avec Dieu. Après toute œuvre, si bien accomplie fût-elle, resterait le scrupule de savoir si elle plaît à Dieu, ou si, au contraire il ne demandait pas quelque chose de plus. C'est ce que prouve l'expérience de tous les justiciards, et ce que pour mon malheur j'ai assez connu moi-même, tant d'années durant. Maintenant au contraire que Dieu a enlevé mon salut à mon libre arbitre pour s'en occuper lui-même, maintenant que ce n'est pas par mon œuvre et par ma course, mais par sa grâce et miséricorde qu'il a promis de me garder, je suis *certain et assuré* qu'il est fidèle et qu'il ne me mentira pas, lui si puissant et si grand. Dès lors, ni démons, ni adversités, rien ne pourra le vaincre ou me ravir à lui. « Personne, dit le Christ, ne les ravira de ma main; mon Père, qui me les a donnés, est plus grand que tous. » Sans doute, il ne s'ensuivra pas que tous les hommes seront sauvés; mais quelques-uns du moins, beaucoup même le seront; au contraire, avec les agissements du libre arbitre, personne absolument ne l'aurait été, mais tous en bloc nous nous serions perdus. Le libre arbitre écarté, nous sommes certains et assurés que nous plai-

sons à Dieu, non par le mérite de nos œuvres, mais par la faveur de la miséricorde qu'il nous a promise. Si nos actes sont insuffisants ou mauvais, nous savons qu'il n'en tiendra pas compte, mais qu'il nous le pardonnera paternellement et qu'il y remédiera. Voilà pourquoi tous les saints se sont glorifiés en leur Dieu. » W., t. XVIII, p. 783, 17.

Ainsi, comme point de départ, corruption de la nature, sombre découragement; comme point d'arrivée, abandon quiétiste à la bonté de Dieu, confiance dans une promesse spéciale de me sauver.

Jusqu'à la fin, Luther continua d'estimer que sur leur justification présente, sur l'inamissibilité de cette justification et par conséquent sur leur salut futur, lui et les siens recevaient d'en haut des assurances d'un genre à part. Assurément, dit-il dans son *Commentaire sur la Genèse*, par la providence générale, nous ne savons rien de la prédestination. Mais c'est là le secret du « Dieu caché ». A côté de ce « Dieu caché », il y a le « Dieu révélé ». Par Jésus-Christ, « tu peux être certain de ta foi et de ton salut, et dire : « Celui qui « croit au Fils a la vie éternelle. » Et Luther proteste que c'est bien là sa pensée; après sa mort, ses disciples auront à la maintenir contre ceux qui la dénatureraient. W., t. XLIII, p. 463, 3-17 (1541-1542).

Je puis avoir la certitude de mon salut; donc je le dois : c'est là pour moi une obligation. Contre cette certitude, des doutes, des tentations se présenteront; je ne dois pas m'y arrêter. Le catholique rejette les doutes contre la doctrine et contre les sacrements, contre l'Église, dépositaire de cette doctrine et de ces sacrements; ainsi le luthérien rejettera les doutes contre la confiance en Dieu, contre l'application que Dieu lui fait des mérites de Jésus-Christ. « Tous les jours nous devons lutter davantage pour aller de l'incertitude à la certitude, travailler à extirper radicalement cette opinion si pestilentielle que l'homme ignore s'il est en grâce avec Dieu. » W., t. XL *a*, p. 579, 17, et les pages précédentes; de même p. 299, 29 (1535).

Ainsi s'ébauchait la théorie du témoignage de l'Esprit et celle, toute voisine de l'expérience religieuse. Ce témoignage de l'Esprit, nous répète Luther, le chrétien doit le provoquer en lui; il doit travailler à produire, à augmenter en lui la certitude de sa grâce présente et de son salut futur. Corruption radicale de l'homme déchu, quiétisme absolu, serf arbitre, tout cela en réalité n'appartient qu'au monde du vieil homme. Tout à coup, en entrant dans le domaine de la foi justifiante, nous sommes dans un monde où toutes ces destructions ont été oubliées. L'homme devient capable d'énergie, et il serait coupable de n'en pas déployer. Il devra travailler à l'œuvre des œuvres, l'appréhension de son salut par la foi. Luther en arrivera à dire que douter de sa justification et de son salut, c'est commettre le péché irrémissible, le péché contre le Saint-Esprit. Erl., t. VIII, p. 238 (1527); W., t. XLV, p. 660, 10 (1538); t. XLVI, p. 346, 13 (1538); t. XLIV, p. 413, 15 (1543?)

Mais doctrine révélée, Église catholique ont leurs titres de possessions : nous avons des preuves qu'elles viennent de Dieu. En est-il ainsi de l'application infaillible des mérites de Jésus-Christ à chacun de nous ? Tous les hommes ne seront pas sauvés; d'après Luther, c'est même le petit nombre qui le sera. Par exemple, W., t. XVIII, p. 783, 34 (1525). Où avait-il donc trouvé, pour lui et pour les siens, la certitude d'appartenir à ce petit nombre ? Qu'on interroge l'horizon, qu'on y cherche une réponse. On n'en trouvera que deux de plausibles; cette certitude, elle venait ou d'une révélation divine, ou d'une autosuggestion. Or les preuves, ou mieux les plus faibles indices en faveur d'une révélation, qu'on les montre!

A elle seule, la sombre désespérance qui s'empara de Luther et de ses disciples ne suffirait-elle pas à montrer que sur l'état présent et futur de leur âme ils n'avaient reçu aucune certitude ! Mais, nouvelle merveille ! De ses doutes mêmes, de ses « angoisses », Luther sait fort bien s'accommoder ! Il n'y a pas là de motif de se désespérer. « Personne ne possède bien cette certitude... Il n'y a rien de plus pestilentiel que la sécurité; lorsque tu sentiras la faiblesse de ta foi, c'est alors que tu devras prendre confiance. » W., t. XXV, p. 331, 20 (1532-1534).

D'ailleurs n'est-il pas évident que cette certitude serait fort dangereuse et finalement fort immorale ! Ainsi assurés de leur salut, l'immense majorité des humains ne dépenserait plus aucune énergie pour le bien. Il est vrai qu'à l'avance Luther a ruiné l'objection; cette libre énergie pour le bien, il a commencé par en enlever à l'homme toute possibilité .

3° *Les causes de la théorie.* — C'était pour être certain de sa justification et de son salut que Luther était entré au couvent. Il voulait être assuré d'avoir Dieu avec lui. Autrefois, le catholique était certain des sources de la grâce : révélation et sacrements; il ne l'était pas autant de leur descente dans son âme. Luther a donc déplacé cette certitude, il l'a fait descendre de l'objet au sujet, de Jésus-Christ à nous; il a voulu *la certitude intime de son propre salut.* O. Scheel, *Dokumente zu Luthers Entwickelung*, 1911, n. 9-28. Partout, dans son œuvre, on se heurte à cette tendance au subjectivisme qui devait s'épanouir dans le panthéisme allemand du XIX[e] siècle.

Mais la tendance au subjectivisme n'eût sans doute pas suffi à faire éclore cette théorie singulière. Vers 1518, c'était son intérieur tout entier, c'étaient toutes les voix de son âme qui la réclamaient. Il n'est que trop aisé d'imaginer combien alors cette pauvre âme était torturée. Il sent gronder en lui les passions mugissantes de l'âge mûr; vagues immondes, elles montent à l'assaut de sa volonté. Le « démon de midi » agite violemment ses sens et son cœur. Il n'a plus confiance en ses œuvres, même faites en union avec Jésus-Christ. Il n'a plus confiance en l'Église : dans son cœur, dans sa tête, dans tout son être, le vent de la révolte souffle bruyamment en tempête. Pour peindre cette angoisse, il trouve des accents d'une sombre désolation. En 1515-1516, il dit dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains* : « Puisque nous ne pouvons accomplir la loi de Dieu, et qu'ainsi nous sommes toujours dans l'injustice, il ne nous reste plus que la crainte constante du jugement. » J. Ficker, t. II, p. 124, 27. En 1525, revenant sur son passé, il dit que se voyant sans liberté, peut-être prédestiné à l'enfer, il a été poussé « au fond de l'abîme du désespoir ». W., t. XVIII, p. 719, 10.

Pourtant il est, il va devenir de plus en plus un homme de lutte, c'est-à-dire un homme qui, après les combats de la journée, sentira la faiblesse humaine reparaître chez lui; qui, le soir, retombant sur lui-même, aura besoin de consolations. A tout prix, il lui faut sortir de cet enfer, il lui faut un réconfort. Mais Catherine Bora n'est pas encore là; et, d'ailleurs, les consolations qu'elle lui apportera iront-elles sans réticence; ne peut-on pas croire, au contraire, que jusqu'à la fin elles furent mélangées de remords ? Le vrai réconfort, ce sera donc la certitude de sa justification et de son salut. Pour en arriver à la confiance absolue sur son sort éternel, il se surexcitera, il se suggestionnera.

Enfin, cette certitude de la grâce et du salut entrait merveilleusement dans la synthèse de ses tendances; elle en était la clé de voûte, l'éclosion naturelle. Cette synthèse commence par la corruption radicale de l'homme; elle se continue par le serf arbitre, la prédestination et la passivité; elle se termine par la foi justi-

fiante, l'illumination intérieure et la certitude du salut. L'idée directrice, c'est l'absence d'activité personnelle pour s'abîmer en Dieu. Sans doute l'acte d'adhésion à la certitude de son salut (comme du reste l'acte de foi ou de confiance en Dieu) est un acte d'activité et même d'énergie. Mais cette contradiction une fois admise, la certitude du salut achève merveilleusement de nous jeter, enfants inertes et confiants, dans les bras de notre Dieu.

4° *Accueil fait par la Réforme à la théorie.* — Mais, à des degrés divers, le même désarroi va s'emparer de l'âme des partisans de Luther; maintenant qu'ils ont quitté l'Église, sur quel esquif vont-ils traverser la mer de la vie ? Les chefs de la nouvelle religion devaient être d'autant plus pris de vertige et d'effroi que la veille ils étaient plus dirigés, plus garantis; la plupart avaient appartenu à la cléricature; plusieurs même étaient d'anciens moines. A ces hommes, hier si fortement encadrés, jetés aujourd'hui dans un isolement affreux, quel réconfort restera-t-il donc ? Ce sera de se persuader qu'ils ne s'appartiennent pas, que dans cette extrême solitude, ce ne sont pas eux qui se dirigent, qu'ils sont tout passifs entre les mains de Dieu. La prédestination et la certitude du salut remplacèrent l'Église; ce fut le port où l'âme du Réformé put venir s'abriter.

De là, l'étrange faveur de la théorie dans le protestantisme du XVIe siècle. On la trouve chez Luther et les réformés allemands; on la trouve chez Mélanchthon dans la première édition de ses *Lieux théologiques*, de 1521; on la trouve chez Zwingle, Bucer et les sacramentaires; avec plus de vigueur, on la trouve chez Calvin et les siens. « Aucune fleur de nos herbiers dogmatiques n'est plus fanée, ridée, noircie, » dit E. Doumergue, *Calvin*, t. IV, 1910, p. 412. Les premiers protestants, au contraire, saisirent cette prétendue certitude comme la planche de salut, comme la grande consolation de leurs âmes désemparées. Ainsi encore, sur son lit de mort, Olivier Cromwell fera appeler Goodwin, un de ses prédicateurs, et il lui demandera s'il était bien vrai que les élus ne pouvaient jamais tomber ni encourir la réprobation finale. — « Rien de plus certain, répondit le ministre. — Je suis donc sans crainte, repartit le Protecteur, car je suis sûr d'avoir été autrefois en état de grâce. » D. Hume, *History of England*, c. LXI, année 1658; tr. Campenon, 1825, t. IX, p. 165. Du reste, pour notre époque même, l'assertion de M. Doumergue est peut-être plus vraie de la France que des pays anglo-saxons; dans plusieurs sectes américaines, chaque fidèle commémore son grand jour de conversion; ce jour-là, Dieu lui est apparu, lui certifiant son pardon et son salut.

Avant tout, la certitude du salut est un produit de la Réforme allemande, un produit de l'âme allemande. L'une des caractéristiques de l'Allemand, nous dit Fustel de Coulanges, c'est de se surexciter, de se suggestionner, de manière à prendre pour vrai l'objet de ses complaisances. En histoire, il saura se rendre merveilleusement apte à voir le même fait, la même institution admirable sur les bords de l'Elbe et de la Sprée, détestable sur ceux de la Seine et de la Loire. Puis ces suggestions seront accommodées d'une foule de renvois aux sources : l'illuminisme et le parti pris seront devenus scientifiques. *Revue des Deux Mondes*, 1er sept. 1872; reproduit dans *Questions contemporaines*, 1893, 1916. Ainsi, ayant besoin de la certitude du salut, Luther sut bien la trouver dans l'Écriture : Jésus-Christ avait promis de garder ses élus ; il nous avait dit que Dieu était notre Père aussi bien que le sien. — On a quelque raison de nous le répéter ; pour comprendre Luther, il faut être né Allemand.

V. *LA GRACE.* — Les idées de Luther sur la grâce viennent de nombreux points de l'horizon, du nominalisme, de l'augustinisme, d'ailleurs encore; seul, le thomisme était le terrain pestilentiel qu'il importait d'éviter.

Nous avons vu et nous verrons encore plus loin les points de contact de la théorie de Luther avec le scepticisme nominaliste et le pessimisme augustinien. Pour le fond de sa théorie sur la justification, il ne reste plus guère à étudier que la manière dont il a conçu la grâce, grâce actuelle et grâce habituelle. C'est ici surtout qu'il ne faut pas être exigeant, en lui demandant des précisions dont sa nature et son manque de formation théologique le rendaient également incapable. La grâce, c'était de la métaphysique; or, dans l'union de l'âme avec Dieu, il ne voulait s'occuper que du sentiment. Un kantien dirait : au lieu de *la chose en soi*, il ne voulait regarder que le *phénomène*. Par ex. W., t. IV, p. 665, 18 (27 déc. 1514 ou plutôt 1515).

Un point à retenir, le seul peut-être que Luther ait constamment maintenu, c'est que dans toutes ses vues sur la justification, la foi remplace la grâce; tout ce que les théologiens précédents ont pu dire soit de la grâce, soit de la charité, c'est de la foi qu'il l'entendra. Mais cette foi elle-même, comment lui l'entendait-il en nous ?

1° *La grâce actuelle.* — Les nominalistes ne s'occupaient pas de la grâce actuelle; ils en admettaient l'existence, mais en aucun cas ils ne semblent l'avoir jugée nécessaire. Gabriel Biel, II, dist. XXVII q. unica, a. 2, concl. 4; a. 3, dub. 4; II, dist. XXVIII, q. unica, a. 1, note 2; a. 3, dub. 1 et 2; Tubingue, t. II, 1501, f° 0[6], p[4]. R. Seeberg, *Lehrbuch...*, t. III, 1913, p. 482, 845. De prime abord, Luther semble avoir eu ici une opinion toute différente; il parle souvent « d'une direction de Dieu en nous »; « d'une opération continuelle de l'Esprit-Saint dans notre âme ». W., t. II, p. 98, 35 (1519); t. XXIII, p. 523 (1527); t. XL *b*, p. 422, 28 (1532); voir aussi J. Ficker, t. II, p. 22, 225, etc. Mais c'était Dieu lui-même qu'il voyait ainsi agissant en nous. R. Seeberg, *Die Lehre Luthers*, 1917, p. 99, 100. Au côté créé de la grâce actuelle, il semble n'avoir jamais pensé qu'avec répulsion. Cette motion créée était quelque chose de trop humain et de trop froid; elle enlevait le contact immédiat avec Dieu.

2° *La grâce habituelle.* — Sur la grâce habituelle, il s'est un peu plus expliqué. Du reste, dans l'Église les discussions sur ce point étaient plus anciennes et plus précises.

1. *Les diverses conceptions de la grâce habituelle jusqu'à Luther.* — Comment entendre notre participation surnaturelle à la nature divine? S'inspirant spécialement de l'évangile selon saint Jean, les Pères grecs, et surtout saint Cyrille d'Alexandrie, avaient représenté la vie surnaturelle comme une habitation de la Trinité, et notamment de l'Esprit-Saint en nous. Dans leurs descriptions, la partie créée de cette union trouve peu ou pas de place; en général, ils se la représentent comme un cachet, comme une empreinte du Saint-Esprit sur l'âme.

Dans les discussions avec Pélage et ses successeurs, saint Augustin et les Pères latins, au contraire, s'habituèrent de plus en plus à considérer dans la grâce les secours transitoires de Dieu, la grâce actuelle. Pour notre union habituelle avec Dieu, ils semblent avoir pensé comme les Pères grecs.

Au XIIe siècle, Pierre Lombard demeure dans cette manière de voir, en l'exagérant même. Dans la vie surnaturelle, il semble ne considérer que l'élément incréé, c'est-à-dire l'Esprit-Saint : la grâce sanctifiante, c'est la charité, et la charité c'est l'Esprit-Saint. *Sent.*, l. I, dist. XVII; l. II, dist. XXVI, XXVII. Le XIIIe siècle, au contraire, chercha à préciser le mode de l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme. Sous l'influence d'Aristote, Alexandre de Halès, saint Bona-

venture, saint Thomas considèrent cette vie comme un *habitus* infus en nous; d'où l'expression de *grâce habituelle*, pour désigner la permanence de nos bonnes relations avec Dieu. La grâce est une *qualité* résidant dans notre âme, ou mieux un groupe de qualités, résidant dans l'essence de l'âme et dans nos puissances supérieures. Ainsi, au péché de la concupiscence, tel que l'entendaient les anciens augustiniens, à la référence permanente à Adam, le vieil homme, on substituait dans l'âme une vie surnaturelle permanente, une référence permanente à Jésus-Christ, l'homme nouveau. Les grâces actuelles subséquentes à la justification n'avaient plus pour effet de *détruire* peu à peu le péché de la concupiscence, mais d'*augmenter* la grâce habituelle qui avait régénéré l'âme et qui lui restait inhérente.

Mais çà et là, et surtout chez les augustins, l'ancienne théorie dut garder des partisans. Sous les réticences de Seripando au concile de Trente, on distingue nettement qu'il n'admet pas ces *habitus* qu'on est allé chercher chez les philosophes. Ci-dessus, col. 1203. En même temps, il demandait aux Pères du concile « de ne pas anathématiser ceux qui rejetaient « la grâce inhérente », non qu'il la niât, mais parce que « c'était un mot nouveau ». *Conc. Trid.*, t. v, p. 664, 34.

Les nominalistes avaient gardé la théorie des *habitus*. Occam et Biel distinguaient entre les *habitus acquis* et les *habitus infus*. Occam, *In Sent.*, III, q. VIII, surtout au début et vers la fin, Lyon, 1495, f° Miiij sq., surtout lettres A et T; IV, q. VIII, IX, vers la fin, Lyon, 1495, f° U, lettre X ; Biel, *In Sent.*, II, dist. XXVI, q. unica, concl. 3, Tubingue, 1501 f° 0⁴, E ; II, dist. XXX, q. I, concl. 3, f° Q i, D; IV, dist. IV, q. I, notamment au début, à la fin du f° D, sect. C. Mais avec quelle hésitation et quelle transformation ils présentaient cette théorie! Pour eux, la grâce sanctifiante existait bien de fait, mais en droit elle n'était pas nécessaire; de puissance absolue, Dieu eût pu donner à un état et à des actes naturels une valeur surnaturelle. Ils admettaient aussi la pluralité des *habitus*. Occam, *In Sent.* IV, q. III, a. 3, 2ª diff., Lyon, 1495, f° R. 6, lettre I; Biel, *In Sent.*, III, dist. XXVI, q. unica, a. 2, concl. 3, Tubingue, 1501, f. 00³, lettre H; dist. XXXIII, q. unica, a. 2. concl. 2, f° RR², lettre E ; dist. XXXIV, q. unic., a. 1, nota 2, f° RR², lettre B ; IV, dist. IV, q. I, a. 1, nota 4, f° E, lettre E. Mais, bien qu'au travers de nombreuses subtilités, ils niaient la distinction réelle entre la substance de l'âme et ses puissances. Par exemple, Occam, II, q. XXIV, au milieu, Lyon, 1495, f° H, lettre K; q. XXVI, vers le début; 1495, f° I, lettre C; Biel, II, dist. XVI, q. unic., a. 2, concl. 1, 1501, f° Lij, lettre N; Altenstaig, *Vocabul.*, article *Potentiæ*. Logiquement, ce n'était donc plus qu'un seul *habitus* qu'ils auraient dû reconnaître dans l'âme entière.

2. *Luther : rejet des habitus; la grâce, union directe avec Dieu.* — Par sa formation théologique, Luther ne pouvait donc guère aimer les *habitus*. Des dispositions propres devaient davantage encore l'exciter contre eux. Intuitif et sensitif, il ne peut croire à des réalités qu'il ne voit pas, qu'il ne sent pas. Cette grâce habituelle, dont il ne sent pas la présence en lui, le tourmente de plus en plus. L'absolution reçue, on lui dit que cette grâce est en lui. Mais il se sent à peu près aussi enclin au mal qu'auparavant, plus enclin peut-être, à des moments d'exaspération ou de tentation. Il sent sourdre en lui les appétits de la chair, la révolte contre Dieu : comment donc pourrait-il se croire vraiment et complètement en grâce avec lui? De là, des sentiments de désespoir. Non, il n'est pas vraiment justifié, il lui faut donc trouver une théorie théologique qui lui permette de ne pas croire à cette justification. Or un certain augustinisme parle peu de réalités profondes subsistant au-dessous des émotions de l'âme. En outre, on y estime que les mouvements impulsifs de la concupiscence sont des péchés. Beaucoup plus que le thomisme, cet augustinisme permet donc à Luther de confondre son amour pour Dieu ou son aversion contre lui avec ses émotions tumultueuses. Ce sera de ce côté qu'il se tournera. W., t. IV, p. 665, 13 (1515). Il pourra ainsi réagir contre Thomas et sa métaphysique.

Puis, il veut une vie intime avec Dieu. Il rejettera donc cette « grâce créée », pour s'unir directement à Dieu lui-même. « Un idéalisme panthéiste plaît à l'esprit allemand, comme le platonisme à l'esprit grec. » R. Seeberg, *Die Lehre Luthers*, 1917, p. 15-17. Or, pour le panthéiste, Dieu et le monde; vie naturelle et vie surnaturelle; religieux, prêtres et laïques, tout cela, c'est un tout. C'est bien là le terme des tendances de Luther.

Aussi, dès ses *Notes sur les Sentences* (1509-1511), il témoigne de sa mauvaise humeur contre la théorie de la grâce habituelle. « En disant que c'est l'Esprit-Saint qui est notre *habitus*, écrit-il, il ne semble pas que le Maître des Sentences avance une si grande absurdité. Cette invention des *habitus* vient d'Aristote, ce philosophe rance. » W., t. IX, p. 43, 2. « En réalité, la charité nous est toujours donnée avec l'Esprit-Saint, l'Esprit-Saint avec elle et en elle... L'Esprit-Saint, c'est la charité. » W., t. IX, p. 42, 36; p. 43, 6.

Dans la suite, il rejettera de plus en plus les *habitus*, cette grâce froide et non sentie. Ce qui en nous était permanent, ce qui demeurait à l'état d'*habitus*, de modalité innée, ce n'était pas la grâce, c'était le péché originel. Puis, quand on était justifié, on était entouré de la faveur de Dieu. Il aime à répéter : « J'entends la grâce dans le sens de faveur de Dieu, non dans celui de qualité dans l'âme, comme nos modernes l'ont enseigné. » W., t. VIII, p. 106, 10 (1521).

Pourtant, même dans le justifié de Luther, il y a quelque chose d'intérieur; c'est la foi ou confiance. Çà et là, Luther semble même garder la foi comme *habitus :* « La foi est un don et un bien intérieur, opposé au péché, qu'elle purifie... La grâce de Dieu est un bien extérieur, la faveur de Dieu sur nous, opposée à sa colère. » W., t. VIII, p. 106, 20 (1521). Nous aurions ainsi sa pensée définitive, ou, si l'on aime mieux, sa tendance permanente. Dans le justifié, il y aurait deux *habitus* ou modalités : le péché originel ou concupiscence, habitus engendré avec nous, quelque chose de naturel, de substantiel en nous, P. Drews, 1896, p. 46, 48, n. 1, 49 (1536), la foi ou confiance, habitus octroyé par Dieu. Cette foi attire sur nous la grâce, ou faveur extérieure de Dieu : elle est notre « justice formelle », elle est le Christ, vers lequel elle se tourne et qu'elle fait nôtre (ci-dessus, col. 1231).

Concupiscence et confiance, Luther les avait senties toutes deux, et à de certaines heures, la confiance peut-être avec autant d'intensité que la concupiscence. N'est-ce pas du reste le propre de beaucoup de religieux de s'estimer constamment, tête et cœur, sous l'influence et l'impulsion directes et senties de l'action de Dieu?

Concupiscence et confiance : Luther devait donc en affirmer la permanence en nous. Constamment, sa théologie se montre comme le fruit de ses expériences personnelles.

V. La religion et la morale. — Nos œuvres ne sont qu'un amas de ruines, qu'un vieux matériel de démolition; elles ne font que rappeler notre grandeur passée, la grandeur de l'homme avant la chute. Notre activité entière est inutile à notre religion. Mais la foi ou confiance nous justifie; elle est le trait d'union entre l'âme et Dieu; elle est notre religion. Voilà ce que nous venons de voir. Tout naturellement, une question se

pose : en quel rapport exact nos œuvres sont-elles avec notre justification ? Quelles sont chez Luther les relations entre la religion et la morale?

Nous aurons deux paragraphes : 1° *La loi et l'Évangile;* — 2° *Au-dessus de la morale.* Dans le premier, en mettant la Loi en face de l'Évangile, les œuvres en face de la foi, nous achèverons de voir que pour notre vie religieuse les œuvres bonnes sont absolument inutiles. Dans le second, nous verrons que théorie et déclarations de Luther sur la foi et les œuvres ont une portée beaucoup plus redoutable : de même que nos œuvres bonnes ne servent en rien à notre justification, ainsi nos œuvres mauvaises ne vont pas nécessairement contre elle : justification et péché, péché même personnel, peuvent coexister en nous.

I. LA LOI ET L'ÉVANGILE. — Entre la Loi et l'Évangile, Luther met une *opposition irréductible.*

1° *Opposition entre la Loi et l'Évangile.* — Le protestant Loofs dit : « Dans l'opposition entre la Loi et l'Évangile se trouve la divergence fondamentale entre la conception luthérienne et la conception catholique du christianisme. » *Leitfaden...*, 1906, p. 722; cf. p. 770-773. C'est fort juste. Pour Luther, la Loi, c'est la directrice de notre activité, le frein de la concupiscence, d'une concupiscence invincible; l'Évangile, c'est l'excitant de notre foi. Entre la Loi et l'Évangile, l'opposition ne peut donc être qu'irréductible. Cette opposition à la main, Luther va faire détruire par Jésus-Christ toute la loi de Moïse, le Décalogue y compris. « L'Évangile n'enseigne pas ce que nous devons faire; c'est là l'objet de la Loi. » W., t. XL *b*, p. 248, 14 (1532). Voilà ce que Luther enseigne en mille endroits de ses écrits. L'Évangile, dit-il, a rendu la liberté à l'homme. Assurément, mais quelle liberté ? Non pas le libre arbitre, la faculté de se décider entre le bien et le mal; cette faculté, Luther, à partir de 1516, ne cessa de la dénier à l'homme avec violence. La nouvelle liberté du chrétien, c'était la liberté à l'endroit des prescriptions de la Loi.

2° *De quelle loi s'agit-il?* — C'est peut-être ici le point où l'on voit le mieux combien Luther a malencontreusement dépassé l'augustinisme catholique. Impossibilité d'accomplir la Loi au point d'avoir « la justice parfaite », opposition entre la Loi de Moïse et l'Évangile de Jésus-Christ, autres antithèses entre l'Ancien et le Nouveau Testament, ce ne sont guère là chez les augustiniens catholiques que des théories théologiques bizarres peut-être, mais grandioses, et en tout cas assez inoffensives. A la place, Luther a mis d'autres théories, qui vont à la destruction de toute morale. Quand il parle de l'impossibilité d'accomplir la Loi, il ne s'agit plus seulement d'une conception théologique sur la possibilité du parfait amour de Dieu; il s'agit de l'impuissance radicale où est l'homme de faire le bien; quand, ailleurs, il parle de l'inutilité de la Loi, ce ne sont pas seulement les préceptes cérémoniels de l'Ancien Testament qu'il a en vue, préceptes qui de fait sont abolis dans le Nouveau; pour lui, la partie universelle de la Loi est abolie aussi bien que l'autre. « Ce ne sont pas seulement les préceptes cérémoniels qui ne sont pas une loi bonne et où ne se trouve pas la vie; il en est ainsi du Décalogue lui-même, *et de tout ce qui peut s'enseigner et se prescrire au dedans et au dehors.* Une loi bonne et où se trouve la vie, c'est la charité de Dieu répandue par le Saint-Esprit dans nos cœurs. » W., t. I, p. 228, thèses 82-84 (1517).

C'est déjà l'autonomie kantienne de la conscience morale. Il n'y a plus de loi qui s'impose à nous, ni du dehors, ni même du dedans : par la foi, nous devenons la loi vivante, qui se dirige à son gré, notre gré étant désormais toujours ce qu'il doit être.

Le second *Commentaire sur l'Épître aux Galates* (1535) est rempli de passages de ce genre. Voici en ce sens l'un des plus caractéristiques. Comment la loi a-t-elle été abrogée, se demande Luther ? Il répond : Elle l'a été tout entière, sans réserve, de sorte qu'elle ne peut plus ni accuser, ni tourmenter le fidèle; doctrine de la plus haute importance, qu'il faut prêcher sur les toits; « car elle porte la consolation dans les consciences, surtout aux heures où l'effroi nous oppresse. Je l'ai dit souvent, et je le répète encore, car on ne le dira jamais assez : le chrétien qui saisit par la foi le bienfait du Christ est absolument *au-dessus de toute loi;* il est affranchi de toute obligation à l'endroit de la loi... » Et Luther précise : « Lorsque Thomas et les autres théologiens de l'École parlent de l'abrogation de la loi de Moïse, ils disent que ce sont les lois judiciaires et cérémonielles des Juifs qui ont été abrogées, mais qu'il n'en est pas ainsi des lois morales. *Ils ne savent pas ce qu'ils disent.* Pour toi, quand tu traites de l'abolition de la loi, pense avant tout à la loi proprement dite, à la loi spirituelle; prends la loi dans toute son étendue; ne distingue pas entre lois judiciaires, lois cérémonielles et lois morales. Lorsque saint Paul dit que par Jésus-Christ nous sommes délivrés de la malédiction de la Loi, évidemment il entend toute la loi, et avant tout la loi morale; car c'est même elle seule (et non les deux autres catégories) qui accuse, maudit et condamne la conscience. Nous disons donc que là où le Christ règne par sa grâce, le Décalogue n'a plus aucun droit d'accuser et d'effrayer la conscience. » W., t. XL, *a*, p. 670, 15-672.

Qu'à l'envolée de l'âme vers Dieu, la *loi naturelle* elle-même soit un obstacle fort dangereux, c'est ce que l'on peut déjà conclure de ce que Luther nous a dit du Décalogue. Mais ailleurs il le proclame plus directement encore. Sans doute la loi naturelle est écrite en nous, et la raison suffit à nous la faire connaître; Luther aime à citer sur ce point le mot de saint Paul. Toutefois, il n'est pas difficile de trouver chez lui en sens contraire des déclarations d'un nominalisme et d'un pessimisme menant également au scepticisme. On y apprend que le bien et le mal dépendent uniquement de la volonté de Dieu. Pour savoir ce qui est bien ou mal, il nous faut donc une révélation, soit par la Bible, soit par des illuminations intérieures. W., t. IX, p. 229, 2 (1520); t. XXIV, p. 258,14 (1527); W. Walther, *Die christliche Sittlichkeit nach Luther*, 1909, p. 3, 4. D'ailleurs, pour l'homme déchu, la loi naturelle est devenue un fardeau trop lourd; même après la justification, l'homme demeure radicalement incapable de l'accomplir.

Bref, tout ce qui s'impose à nous, tout ce qui a un caractère de coercition, tout cela est haïssable. Aussi, sans distinguer entre loi de Moïse, loi de l'Évangile, loi naturelle, Luther éprouve-t-il une joie débordante, un plaisir sauvage à frapper sur « la Loi », à la faire voler en morceaux. « La Loi ne peut que donner la mort. Elle n'est ni bonne ni utile, mais simplement nuisible... Dans son fond, elle n'est que mort et poison. » Erl., t. IX, p. 238, 239 (1527).

Dans la vie de l'âme, il est un acte d'une grandeur absolument à part, c'est l'*acte d'amour de Dieu.* Pas plus que les autres, cet acte n'échappera aux attaques de Luther. D'abord, c'est un acte qui regarde le *Dieu caché*, le Dieu avec qui la révélation n'a rien à voir : « Aime Dieu dans ses créatures, dit-il en chaire en 1523; il ne veut pas que tu l'aimes dans sa majesté. » W., t. XI, p. 189, 3; voir aussi, t. XII, p. 131, 31 (1523). Puis c'est un acte, un acte vicié, et la foi suffit; c'est un acte commandé, et la Loi est opposée à l'Évangile : « Nos sophistes, dit-il, enseignent que pour justifier, la foi doit *être formée par la charité.* Ce n'est pas là la vérité, mais une fausse apparence, une falsification de l'Évangile. Le véritable Évangile, c'est que les œuvres ni la charité ne sont l'ornement ou la perfection de la

foi... La foi qui justifie, c'est celle qui s'attache au Christ, Fils de Dieu, celle qui est ornée du Christ, et non celle qui renferme la charité. » W., t. xl a, p. 164, 15, (1535). « Si la foi est formée par la charité, ce seront avant tout nos œuvres que Dieu regardera, nos œuvres, c'est-à-dire nous-mêmes. Loi et promesse, foi et œuvres sont aux antipodes les unes des autres. » W., t. xlii, p. 565, 5 (1538?)

Ainsi, l'acte d'amour de Dieu a deux tares : produit d'une activité viciée, il est mauvais; commandé par une loi, il va contre la spontanéité du chrétien selon l'Évangile. Pour vivre et progresser, la foi n'a que faire d'être aidée par l'amour.

Partout, chez Luther, on sent la joie de déprécier la Loi et nos œuvres, de les déclarer inutiles, nuisibles même à notre justification et à notre salut. Osons le dire : les accents de Luther contre la Loi et les œuvres ne sont pas d'un théologien. Cà et là, le ton y dénote une passion tellement vraie et sincère qu'il est même impossible de n'y voir que les cris d'un tribun. On y sent l'homme qui se souvient d'un horrible passé, où la Loi a pesé lourdement sur ses épaules, où elle lui a causé d'affreuses tortures. Tortures méritées ou tortures d'une conscience scrupuleuse, peu importe ici; comme on l'a vu, il doit y avoir eu de l'un et de l'autre. Mais ce qui ressort des attaques violentes que l'on vient de lire, c'est qu'elles sont avant tout des documents vécus : le souvenir de la Loi, c'était vraiment pour Luther le souvenir du bourreau.

Aux attaques de Luther contre la Loi, on a donné deux sens. Le premier est celui de la plupart des protestants, du moins jusqu'à ces dernières années. Pour notre justification, nos œuvres sont absolument *inutiles :* si nous nous appuyons sur elles, elles deviendront même nuisibles. Mais dans la dépréciation de Luther à l'endroit des œuvres, il faut s'arrêter là; c'est une calomnie des « Romains » que de le montrer nous poussant à faire le mal ou nous disant du moins *que pour notre union avec Dieu ce mal est inoffensif.* Le langage de Luther peut être violent; mais ni dans sa théorie de la justification, ni dans ses paroles, rien ne permet de conclure à la séparation entre la religion et la morale; au contraire, la foi justifiante, la confiance filiale maintiennent notre activité dans les cadres de la loi de Dieu.

La logique de la théorie de la justification, les déclarations de Luther ne permettent pas de s'arrêter à cette explication. C'est ce que nous allons voir maintenant.

II. AU-DESSUS DE LA MORALE. — Si viciée que soit notre activité, si inutile qu'elle soit pour notre foi justifiante, elle n'en subsiste pas moins toujours; elle est vivante et par là même beaucoup plus dangereuse. Nos énergies sont une ménagerie; que va-t-on faire de cette collection de bêtes fauves; va-t-on les laisser sans dompteur, toutes portes ouvertes ?

Par un bon sens à la foi catholique et humain, par déférence pour les autorités temporelles et pour l'opinion publique, Luther est porté à maintenir la soumission aux lois de la morale. Mais par une impulsion profonde, par la logique de sa théorie, il est violemment entraîné à se mettre au-dessus de ces lois, lui et ceux qui suivront sa doctrine. Il est fort curieux, ou pour parler plus exactement, il est angoissant, effrayant de le voir ainsi tiraillé, torturé par ces deux tendances contraires.

Souvent, il se borne à parler le langage traditionnel, le langage catholique; il expose la nécessité d'obéir aux commandements de Dieu. C'est ainsi qu'il en use dans ses sermons et surtout dans ses deux *Catéchismes* (1529). Dans son *Grand catéchisme,* il n'a pas un mot sur la théorie du serf arbitre, clef de voûte de toutes ses vues sur la justification. Et ce seront ces deux écrits, le *Traité du serf arbitre* et le *Grand catéchisme,* que plus tard il unira pour les reconnaître comme les seuls fils légitimes de sa pensée ! Enders, t. xi, p. 247, 9 (1537).

Mais, malgré qu'il en eût, il lui fallait pourtant en arriver à mettre sa théorie favorite en face des œuvres, en arriver à dire si oui ou non, en vertu de la foi justifiante, l'homme était obligé de réglementer, de canaliser son activité. — Quand se présente la confrontation entre sa théorie et les œuvres, il hasarde jusqu'à quatre explications, allant de l'une à l'autre sans peut-être remarquer les contradictions qu'elles ont entre elles.

1° *Les quatre explications de Luther sur les rapports de la foi et de la morale.* — 1. Çà et là, Luther représente les œuvres comme une *condition de l'arrivée ou du maintien de la foi en nous,* ou, suivant l'expression de Loofs, comme « une préparation négative » à la foi. F. Loofs, *Leitfaden..,* 1906, p. 721. Mais cette explication allait directement à nier la corruption radicale de notre activité et l'inutilité totale de nos œuvres pour notre justification. Il faut reconnaître du reste qu'il ne la présente que d'une manière incidente et timide; il y insiste peu. Enders, t. i, p. 408 (1519); W., t. vi, p. 210, 5; 249, 9; t. ix, p. 235, 14; 274, 27 (1520); t. xii, p. 386, 8 (1523); Erl., t. xiii, p. 146-148 (1537); W., t. li, p. 179, 18 (1546).

Beaucoup plus fréquemment, quand il lui faut confronter sa théorie et les œuvres, il s'arrête à trois autres explications. La première, c'est que la foi produit inéluctablement les œuvres. La seconde, c'est que de soi aucun acte n'est bon ni mauvais : d'un homme mauvais, du non-justifié, tous les actes sont mauvais; du justifié, tous les actes sont bons. La troisième, c'est que le justifié commît-il des actes mauvais, il ne cesserait pas d'être en grâce avec Dieu : il n'a pas à se préoccuper d'éviter le mal.

2. *La foi produit inéluctablement des œuvres bonnes :* très volontiers, Luther revient à cette affirmation. En 1536, dans son entretien théologique avec Mélanchthon, il la précisera et l'accentuera : « On ne dit pas : « Le soleil doit briller; un arbre bon doit produire de « bons fruits; sept et trois doivent faire dix. » C'est un fait que le soleil brille, que le bon arbre produit de bons fruits, et que sept et trois font dix. » Erl., t. lviii, p. 354; T. R., t. vi, n. 6727. L'année suivante, il disait dans une dispute théologique : « Comme le dit saint Augustin, pour sept et trois, ce n'est pas un devoir de faire dix; ils font dix. » P. Drews, p. 116, thèse 21. Inutile d'ajouter que ce n'est pas à cet objet que s'applique la comparaison d'Augustin ! Il dit que Dieu « ne doit pas posséder la sagesse, mais que de fait il la possède ». *Epist.,* clxii, 2. Pour le bon arbre qui produit de bons fruits, la comparaison est de Jésus-Christ lui-même. Mais Jésus-Christ n'a jamais parlé contre notre liberté, il n'a jamais dit que l'observation des commandements était inutile au salut. Comme toute comparaison, celle-ci ne s'applique pas de tous points. Un homme n'est pas un arbre. Et pour le bon arbre lui-même, ne lui arrivera-t-il jamais de produire des fruits mauvais? D'ailleurs, le but de la comparaison de Jésus-Christ, c'était d'opposer les actes aux paroles: ne jugez pas quelqu'un sur des paroles, sur des dehors mielleux et hypocrites; jugez-les sur sa conduite.

Mais avec sa théorie du serf arbitre, Luther était constamment porté à voir dans l'homme un automate. « Dans sa théologie, dit Kœstlin, la foi et l'Esprit-Saint engendrent nécessairement en nous l'amour de Dieu, puis l'amour du prochain et toutes les bonnes œuvres. » *Luthers Theologie,* 1906, t. ii, p. 206. Partout, on sent Luther poussé par des impulsions violentes, qui se terminent à la négation farouche de la liberté. Sans doute aussi, cette explication était-elle quelque peu influencée par des vues antérieures.

Platon avait estimé que la science du bien en entraînait la pratique. Depuis Denys l'Aréopagite, la comparaison du soleil répandant nécessairement la lumière était partout chez les théologiens et les mystiques. Mais ce n'est pas à l'accord des œuvres avec la foi que Denys l'applique; c'est à la bonté de Dieu se répandant dans tous les êtres. Cette production des œuvres par la foi lui avait été aussi quelque peu enseignée par Staupitz. N. Paulus, *Historisches Jahrbuch*, 1891, p. 309-346. Malheureusement, cet enchaînement ne répond ni à la révélation ni à l'expérience. Foi et confiance en Dieu *ne signifient* ni *ne produisent* nécessairement l'harmonie de notre activité avec la loi de Dieu.

3. Souvent, Luther s'échappe vers une autre explication; déjà on la sent poindre dans plusieurs des textes où il nous montre les œuvres découlant infailliblement de la foi. Mais elle est infiniment plus hardie; d'un bond, elle nous mène au seuil du panthéisme de Hegel. En soi, dit Luther, *aucun acte n'est bon ni mauvais.* Tant vaut l'homme, tant valent ses actes; c'est nous seuls, ce sont nos dispositions qui font le bien et le mal de nos œuvres. Si l'homme n'est pas justifié, toutes ses œuvres sont mauvaises; si, au contraire, il est justifié, toutes sont bonnes; ou, du moins, puisque la concupiscence est toujours là pour les vicier, elles sont toutes réputées bonnes.

A la fin de 1520, il dit dans son célèbre traité *De la liberté du chrétien :* « Ce ne sont pas les œuvres bonnes qui rendent l'homme bon; c'est l'homme bon qui rend ses œuvres bonnes. Ce ne sont pas les œuvres mauvaises qui rendent l'homme mauvais; c'est l'homme mauvais qui rend ses œuvres mauvaises. » W., t. VII, p. 32,6; 61,27; Kuhn, p. 49; Cristiani, p. 50 . Et en 1531, dans son second *Commentaire sur l'Épître aux Galates :* « C'est une erreur pernicieuse des sophistes (c'est-à-dire des catholiques) que de distinguer les péchés d'après le fait et non d'après la personne. Pour le croyant, le péché est le même et aussi grand que pour l'incroyant, mais au croyant il est remis et non imputé ; à l'incroyant il est retenu et imputé. Pour le croyant, il est véniel ; pour l'incroyant, il est mortel. Cette différence ne vient pas de ce qu'en soi le péché du croyant est moindre, et celui de l'incroyant plus grand; elle ne tient pas aux péchés, elle tient aux personnes. » W., t. XL *b*, p. 95. Cinq ans après, avec plus de décision encore, il disait dans son entretien théologique avec Mélanchthon : « Si les vertus et les œuvres de Paul étaient justes, c'était que lui-même était juste. C'est à cause de la personne que l'œuvre plaît ou déplaît. » Erl., t. LVIII, p. 354; T. R., t. VI, n. 6727.

Ainsi présentée, la théorie est très simple et très harmonieuse : l'homme fait la morale de ses actes. Le Dieu du nominalisme fixe la morale comme il lui plaît; créé à l'image de ce Dieu, c'est suivant ses dispositions intimes que l'homme façonne la pâte de la moralité. Ce qui porte à croire que c'était bien là la pensée, ou, pour mieux dire, la tendance profonde de Luther, c'est que pour le non-justifié, il garda toujours cette explication : dans le non-justifié, toutes les actions sont mauvaises; pour cet homme, honorer son père ou le tuer sont deux péchés mortels.

La contre-partie apparaît monstrueuse : pour le justifié, pour celui qui aura la foi, un assassinat, un parricide va-t-il donc devenir un acte bon et digne de louange ? Que l'on médite bien le passage suivant, d'un sermon de 1525, et l'on se demandera si Luther était si éloigné de cette conclusion. Il explique la recommandation de saint Paul à Timothée d'avoir « la charité venant d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère ». Il n'est pas possible, dit-il, de se débarrasser des pensées impures; qu'on en chasse une, il en vient cent autres. « Avoir le cœur pur, conclut-il, ce n'est donc pas exclusivement ne rien penser d'impur ; c'est recevoir de Dieu une illumination et acquérir ainsi la certitude que dans la loi il y a rien pour souiller notre conscience. *Ainsi le chrétien en arrive à savoir que l'observance ou l'inobservance de la loi ne lui nuit en rien; que s'il fait ce qui est défendu ou omet ce qui est prescrit, il n'y a pas là pour lui de péché. Il ne peut pas pécher, parce que son cœur est pur. Au contraire, un cœur impur se salit et pèche en tout.* » W., t. XVII, p. 111,18.

Cet abandon d'une moralité objective, d'actes de soi bons ou mauvais, allait contre le principe même d'où partaient les trois autres explications sur les rapports entre la foi justifiante et la morale, à savoir l'existence d'actes de soi moraux ou immoraux. Mais pour Luther, cette contradiction importait peu; partout et toujours, ce qui le préoccupe avant tout, ce n'est pas la pensée, ce sont les conclusions. Or ici, la conclusion à tirer, c'était que le joug de la morale n'était pas tolérable.

4. Jusqu'à présent, nous avons vu Luther essayer tant bien que mal de joindre la foi et la morale, l'intelligence et la volonté. Mais les explications qu'il donne à cette fin sont par trop caduques. Des œuvres radicalement viciées ne sauraient être une condition de la foi; l'enchaînement infaillible des œuvres à la foi est une affirmation gratuite; la négation d'actes de soi moraux ou immoraux est une monstruosité. Luther le sentait. C'est pourquoi, assez souvent, surtout dans ses moments de spontanéité, il s'échappe vers une quatrième vue : *actes moraux, actes immoraux, obligation de faire le bien et d'éviter le mal, tout cela peut exister ou a pu exister; mais le justifié n'a pas à s'en préoccuper.* — Que cette idée se soit vraiment présentée à lui, bien plus, qu'elle résidât dans les profondeurs de son âme, qu'elle le hantât, on peut déjà le conclure de ses diatribes contre la Loi. Mais, en outre, nous avons de lui en ce sens des paroles troublantes, des attitudes étranges.

En 1518, il dit dans son *Sermon sur la triple justice :* « La justice du Christ nous vient par la foi. Qui possède cette justice, même s'il vient à pécher, n'est pas condamné. » W., t. II, p. 45, 5, 9.

Pour Luther, l'année 1520 fut l'année de l'enivrement, de l'enthousiasme. Alors, il déclarera que pour entendre infailliblement la Bible, pour posséder l'intégrité de la doctrine révélée, il suffit d'un peu de bonne volonté et des lumières d'un enfant; alors il ne songe pas à la nécessité d'une Église, d'une communauté quelconque; alors il dit hardiment à Léon X qu'il « ne peut tolérer de règles pour interpréter la parole de Dieu ». W., t. VII, p. 47,29 (oct. 1520); alors, il est tout entier à son individualisme mystique, tout entier à sa joie d'entendre la Parole résonner au fond de son âme. Et cette Parole intérieure, que lui dit-elle ? Foi, foi, confiance, confiance; foi seule, confiance sans préoccupation; délaissement de toutes ces œuvres dont la hantise l'a si longtemps et si cruellement tourmenté; épanouissement de l'âme en un Dieu miséricordieux. Une Église venant l'encadrer, le resserrer avec des coercitions intellectuelles et légales, une règle morale venant diriger, brider sa volonté, tout cela le restreint, le guinde jusque dans ses allures; tout cela est inutile et odieux.

Voilà la grande nouveauté, la grande découverte qui mettait Luther au comble de la joie. Pour célébrer cette découverte, il a des pages d'un lyrisme étrange. Désormais, il en avait donc fini avec le joug de la loi et les tourments de la conscience. Voilà l'Évangile, c'est-à-dire la Bonne Nouvelle qu'il venait annoncer au nom de Dieu. Depuis des siècles, cette vérité était restée cachée; la pauvre humanité avait

été courbée par l'Église romaine sous le joug inutile et pesant de la pénitence, sous l'obligation de tendre à la perfection par des œuvres personnelles. Luther, au contraire, venait lui apprendre à se cacher sous l'aile de Jésus-Christ, à s'envoler par la confiance, par le sentiment, dans une douce rêverie, jusqu'au pied du trône de Dieu.

Alors aussi, l'indépendance du nouveau prophète à l'endroit de toute loi morale est affirmée sans ambages; pareille à un enfant nu qui prend de joyeux ébats sur un tapis moelleux, elle étale candidement son impudeur.

Le 6 octobre, Luther lance un pamphlet violent, la *Captivité de Babylone*, l'un de ses *grands écrits réformateurs*. Il y dit : « Tu vois comme le chrétien est riche; *même en le voulant, il ne peut perdre son salut par les plus grands péchés*, à moins qu'il ne refuse de croire. L'incrédulité mise à part, il n'y a pas de péchés qui puissent le damner. Si la foi retourne aux promesses que Dieu a faites au baptisé, ou qu'elle ne s'en écarte pas, en un instant tous les péchés sont absorbés par elle, ou plutôt par la véracité divine; car, si tu confesses Dieu et que tu t'abandonnes avec confiance à ses promesses, il ne peut se renier lui-même. » W., t. VI, p. 529, 11. L'année suivante, dans le calme de la Wartbourg, il écrit à Mélanchthon; c'est la même note que dans l'écrit public, sinon qu'elle est encore peut-être plus accentuée. « Sois pécheur et pèche fortement, mais confie-toi et réjouis-toi plus fortement dans le Christ, vainqueur du péché, de la mort et du monde. Tant que nous serons ici-bas, il faut que le péché existe... Il nous suffit d'avoir reconnu l'Agneau qui porte les péchés du monde; alors le péché ne pourra nous détacher de lui, irions-nous avec des femmes mille fois en un jour, ou y tuerions-nous mille de nos semblables. » Enders, t. III, p. 208 (1er août 1521).

Sur ce texte et autres semblables, pourrais-je essayer de terminer enfin une controverse séculaire ? Voici le texte original : *Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi. Peccandum est, quamdiu sic sumus; vita hæc non est habitatio justitiæ, sed exspectamus, ait Petrus, cœlos novos et terram novam in quibus justitia habitat. Sufficit quod agnovimus per divitias gloriæ Dei agnum, qui tollit peccatum mundi; ab hoc non avellet nos peccatum, etiamsi millies, millies uno die fornicemur aut occidamus.*

Pour *millies millies* j'ai mieux aimé reproduire la traduction courante : *mille fois.* Peut-être faudrait-il plutôt traduire par : *un million.* Ainsi, dans la Vulgate, saint Jérôme écrit : « *Millia millium ministrabant ei;* mille milliers [d'anges] le servaient. » Daniel, VII, 10.

Mais j'ai hâte d'en arriver à la question capitale : s'agit-il ici de péchés qu'une foi ou confiance *subséquente* aurait amené Dieu à nous pardonner ? Oui, dit M. Norbert Weiss, directeur du *Bulletin du Protestantisme français :* « Pour tout esprit non prévenu..., pour quiconque lit ces paroles sans prévention, Luther veut dire : Quand même tu serais un très grand pécheur, et que, par impossible, *tu aurais commis* en un jour mille paillardises ou meurtres, la grâce de Dieu en Jésus-Christ, agneau sans tache, offert pour notre rédemption, est encore plus grande. » *Intermédiaire*, 10 mars 1918, p. 224; *Bulletin du Pr. fr.*, janvier-mars, 1918, p. 79. Ainsi (si je comprends bien), vienne la confiance en Dieu; elle comportera le regret des fautes commises; de nouveau nous serons donc en grâce avec lui. Nous avons ici trois moments : 1° Un jour (prenons le 1er août 1521), quelqu'un commet un millier de fornications ou d'homicides : *Etiamsi millies, millies uno die fornicemur aut occidamus;* 2° Le lendemain, 2 août, il a la foi justifiante : *Agnovimus agnum;* 3° Avec cette foi, il devient ou redevient l'ami de Dieu et l'héritier du ciel : *Ab hoc (agno) non avellet nos peccatum.* Sous-entendez qu'avec elle la foi amène l'amour de Dieu, et le tout est on ne peut plus catholique romain !

Mais, malheureusement, ce n'est pas là le sens de la lettre de Luther. Il est trop certain que, dans ce passage, les deux premiers moments de la justification catholique sont intervertis : 1° Quelqu'un a la foi justifiante; 2° Il commet un millier de fornications ou d'homicides; 3° Au milieu de ces déportements, il peut garder la foi justifiante, et par conséquent rester l'ami et l'héritier de Dieu. Copiant l'expression de M. Weiss, je ne crains pas de dire : « Pour quiconque lit ces paroles sans prévention, » voilà le sens des paroles de Luther.

Entre les protestants qui, autrefois du moins, traduisaient comme M. Weiss, et les catholiques, qui décidera ? Je ne vois qu'un tribunal, celui de la grammaire latine. Luther commence par supposer que nous avons la foi : « *Agnovimus agnum;* nous avons reconnu l'agneau. » C'est un fait acquis, exprimé par le *parfait* de l'indicatif. Voilà l'état : la foi justifiante. 2° Vient *ensuite* une supposition, la supposition *d'un fait nouveau :* elle est au mode potentiel. Riemann et Lejay, *Syntaxe latine,* § 206. Ce fait nouveau ce serait un millier de fornications ou d'homicides. 3° Que s'ensuivra-t-il ? « Nous n'en serons pas séparés de l'agneau : *ab hoc non avellet nos peccatum.* »

M. Weiss traduit : *Etiamsi fornicemur aut occidamus* », par : « Quand même tu *aurais* commis. » C'est traduire le mode potentiel absolument comme le mode irréel du passé ! Riemann et Lejay, § 207.

Et que l'on ne vienne pas dire : « Mais ailleurs Luther enseigne que la foi ou confiance entraîne infailliblement les œuvres. » Il suffit de lire le présent texte pour voir qu'ici il abandonne cette prétendue connexion. D'ailleurs, si je me suis arrêté à ce texte, c'est qu'il est connu et comme passé en proverbe. Mais pour montrer chez Luther la disjonction entre la religion et la morale, les deux textes précédemment cités et ceux qui vont suivre sont tout aussi caractéristiques, et peut-être d'une clarté plus nette encore.

Mélanchthon, le grand humaniste, devait apparemment comprendre le sens des mots latins dont il se servait. Or, au mois de décembre 1521, il faisait paraître la première édition de ses *Loci communes*, le manuel de théologie de la Réforme naissante. Il y explique, lui aussi, que la Loi tout entière y compris le décalogue, est abrogée. Seulement, dit-il, « ceux qui sont dans le Christ sont attirés par l'esprit à accomplir la loi. » *C. R.*, t. XXI, col. 196, n. 109, l. 25. Très bien; mais enfin si ces croyants ne l'accomplissaient pas ? Mélanchthon répond : « La loi est abrogée non pour qu'on ne l'accomplisse pas, *mais pour que, même non accomplie, elle ne condamne pas.* » *Ibid.*, col. 197, n. 111, l. 18; répété timidement dans l'édition de 1535, *ibid.*, col. 459, ce passage a complètement disparu dans celles de 1543 et années suivantes. Ainsi, 1° « l'attirance » à accomplir la Loi n'est pas une nécessité; 2° Si le justifié n'obéit pas à cette attirance, et qu'il transgresse la Loi, il ne s'ensuit pas qu'il soit condamné. »

Dans la suite, Luther se contiendra davantage. Toute sa vie pourtant, sa pensée sur ce point restera celle de 1520 et de 1521. Même après sa descente de la Wartbourg (1er mars 1522) et les luttes qui suivront, même après sa querelle de 1537 avec Agricola, qui l'effraiera en tirant de sa théorie une partie des conséquences logiques qu'elle contenait, il continuera d'user à l'endroit des œuvres à peu près de la même langue que jadis. En 1530, à Jérôme Weller, son élève de prédilection, il conseillera de narguer le diable « en

faisant quelque bon péché, en éloignant de ses yeux et de son esprit le Décalogue tout entier. » Enders, t. VIII, p. 160, 161.

En 1532, il disait dans un sermon : « Hormis l'incrédulité, il n'y a plus de péchés; tout le reste, des babioles. Quand mon petit Jeannot va faire caca dans un coin, on en rit et c'est fini. *Fides facit ut stercus non feteat.* Résumé des résumés : l'incrédulité est l'unique péché envers le Fils. » W., t. XXXVI, p. 183, 7. Tout ce sermon développe la même pensée.

Le texte porte : « Hormis l'incrédulité, il n'y a plus de péchés; tout le reste, ce sont des péchés de M. Simon. » Qu'est-ce que ce M. Simon et ses péchés ? Le commentateur met en note : « Par là, Luther entend de petits péchés insignifiants. » C'est bien cela; mais pourquoi est-ce M. Simon qui a la spécialité de cette sorte de péchés ? En 1523, dans un sermon aussi, Luther avait employé le même proverbe; là, le même commentateur donne des renseignements plus précis. W., t. XIV, p. 127, 16. On en trouve d'autres dans les dictionnaires de Lexer et de Grimm. *Simon*, c'est *Siemann*, et *Siemann* c'est un mot composé de *Sie, Elle* et de *Mann, Lui. Siemann*, c'est donc un homme-femme, un homme « sous la pantoufle » de sa femme, un homme dans le ménage de qui « la femme porte la culotte », un benêt, un bêta. Puis, la comparaison avec le petit Jeannot rend la pensée de plus en plus claire. Les péchés du justifié, c'est peut-être de l'ordure, mais c'est l'ordure d'un enfant de la maison. Si l'on garde la foi, cette ordure ne saurait empêcher de demeurer l'enfant chéri de Dieu, et d'avoir part à l'héritage du ciel.

Luther trouvait cette comparaison lumineuse. Quelques semaines après, il la développait à table : « N'est-il pas désolant, disait-il, de nous voir accorder tant d'importance à nos péchés ? Pourquoi ne pas estimer notre baptême à l'égal d'un patrimoine ? Un prince a beau ch... dans son berceau, *il n'en demeure pas moins prince.* Un enfant a beau ch... et p... dans sa culotte ou sur les genoux de son père, *il n'en demeure pas moins* l'héritier des biens paternels. Mon Jean ne met en avant que sa naissance; je suis son père, dit-il; il est donc mon héritier. Ainsi ce n'est pas en nous qu'est notre justice; si je ne suis pas pieux, le Christ n'en garde pas moins sa piété. » T. R., t. II, n. 1712. L'enchaînement reste toujours le même : 1. Quelqu'un a la foi justifiante; 2. *ensuite*, il pèche : il..... s'oublie dans sa culotte ou sur les genoux de son père ; 3. il n'en garde pas moins son patrimoine : il reste prince, il reste l'héritier de son père. Ayons donc la foi, et nous pourrons tout à notre aise nous oublier sur les genoux de Dieu.

Si, « pour tout esprit non prévenu », ces textes n'ont pas ce sens, il faut renoncer à entendre jamais le latin ou l'allemand de Luther.

Et quel peut bien être aussi le sens de cette conversation de Luther avec Catherine Bora ? « Le Docteur demanda à sa femme si elle croyait être sainte. Elle répondit avec étonnement : « Comment puis-je être sainte, moi une si grande pécheresse ! » Le Docteur répliqua : « Voyez l'abomination papistique, comme « elle a empoisonné les âmes; elle les a pénétrées jus- « qu'à la moelle des os. On ne peut plus voir que sa « justice propre. » Puis, se tournant vers sa femme, il lui dit : « Enfin, tu crois bien que tu es baptisée et « chrétienne ? Eh bien ! crois donc aussi que tu es « sainte... Si tant de baptisés ne sont pas saints, c'est « qu'ils ne croient pas au baptême; ainsi, le baptême « n'est plus pour eux le baptême. » T. R., t. III, n. 2933 *b* (1533).

Pour rejeter le sens des citations que l'on vient de lire, une formule superficielle ne saurait suffire, et pas davantage un soubresaut d'indignation. Il y a des péchés qui « ne damnent pas » ; et ces péchés sont loin de se borner à de vagues impulsions lointaines, à « des mouvements de la nature contre la sainte vertu de pureté », comme dirait une pieuse religieuse; ces péchés, « c'est un millier de paillardises en un jour ou autant d'homicides ».

Ce serait dans une école augustinienne d'extrême gauche que Luther aurait puisé sa théorie de la justification. Eh bien ! que l'on fouille les plus hardis des théologiens augustiniens du Moyen Age et de la Renaissance, Hugues de Saint-Victor, Seripando et autres, et que l'on cite d'eux des passages de ce genre ! Jusque-là, nous gardons le droit de dire qu'entre l'augustinisme catholique et la théologie de Luther, il y a la distance d'un océan.

Luther, dira-t-on, est loin d'avoir toujours parlé ainsi. Assurément; mais voit-on protestants et rationalistes feuilletant un François de Sales ou un Alphonse de Liguori; et tout à coup, au milieu de mille pages de la plus pure morale, en trouvant une seule de ce style !

Les textes qui précèdent ne se prêtent pas à une union indissoluble de la religion et de la morale; pour les interpréter en ce sens, il faut constamment oublier la langue latine et la langue allemande. Que l'on soumette à des latinistes le texte de la *Captivité de Babylone : Christianus, etiam volens, non potest perdere salutem suam quantiscumque peccatis, nisi nolit credere. Nulla enim peccata eum possunt damnare, nisi sola incredulitas.* W., t. VI, p. 529, 11. Que l'on soumette à des germanistes le sermon et le propos de table de 1532 : *Non est peccatum amplius quam incredulitas, alia sunt herr Simons peccata, ut quando mein hensichen ynn den winckel scheust, des lacht man. Fides facit, ut stercus non feteat. Summa summarum incredulitas peccatum solum in filium.* W., t. XXXVI, p. 183,7; — *Ein kindt bleibt hæres paternorum, ob es dem watter auf die schoss oder in die hosen scheist und saicht.* T. R., t. II, n. 1712.

2° *Points sur lesquels les explications de Luther se heurtent avec la morale.* — Lorsque Luther met en présence sa théorie de la foi justifiante et la morale, voilà donc les trois explications auxquelles il a recours : la production infaillible des œuvres par la foi; la production de la moralité de l'acte par le croyant lui-même; l'insouciance à l'endroit de la morale, je ne m'arrête pas au passage où il représente les œuvres préparant à la foi : cette vue ne cadre pas avec sa théorie de l'inutilité des œuvres.

A la fin de cet exposé, il sera sans doute d'une clarté plus grande de montrer le point précis où chacune de ces explications se heurte avec la morale.

Toute morale a un fondement, une condition et une conséquence. Le fondement, c'est la distinction entre les actes bons et les actes mauvais, avec l'obligation de produire les bons et de s'abstenir des mauvais; la condition, c'est la liberté; la conséquence, c'est la sanction. — Luther a gardé la sanction de la morale, le ciel ou l'enfer; simplement, avec sa négation de la liberté, il en a fait une sanction arbitraire et tyrannique. — Il a détruit violemment la condition de l'acte moral, la liberté. Cette négation, il est vrai, il n'a jamais osé la mettre nettement en face de l'obligation morale; toutefois, on la sent percer dans la première de ses explications : la foi engendre nécessairement les œuvres. D'ailleurs, toutes ses inconséquences ou habiletés ne le feront pas échapper à cette conclusion : qui n'a qu'un serf arbitre n'est pas vraiment responsable. — Il a ruiné le fondement même de l'obligation, la distinction entre le bien et le mal. Il y est arrivé par plusieurs voies.

Le fondement de l'obligation, c'est l'Être même de Dieu fixant par son intelligence l'être des créatures et

le développement normal de leur activité. Avec un Dieu nominaliste, Luther ne donne à notre obligation aucun fondement assuré : ce n'est pas des exigences profondes de la réalité qu'il fait dépendre l'obligation, c'est du bon plaisir de Dieu. C'est ce que l'on a vu au chapitre sur le nominalisme en général et ce que l'on verra au chapitre sur le nominalisme de Luther. Finalement, il s'arrêta à deux morales opposées : la morale privée, dont il demanda la règle à l'Évangile; la morale publique dont, sur les traces de Machiavel, il demanda la règle uniquement aux fins de l'État. Mais, par une tendance au panthéisme, il va souvent au delà de tout nominalisme; il en arrive à déclarer que de soi il n'y a aucun acte bon ni mauvais. Devenu partie intégrante de Dieu et d'un Dieu nominaliste, l'homme lui aussi crée le bien et le mal. C'est sa seconde explication.

Puis, il se reprend. Sans doute, il y a des actes de soi bons ou mauvais; il y a une morale. Mais pour ma religion et mon salut, il n'est pas nécessaire d'en pratiquer les préceptes. Cette pratique est *impossible* et *inutile*. Impossible : mon activité est totalement corrompue. Inutile : la foi suffit à me justifier; pour mon union avec Dieu, la pratique de la morale est donc superflue, ou du moins elle n'est pas nécessaire. De même qu'une activité selon la Loi est inutile au salut, ainsi une activité contraire à la Loi n'est pas nuisible au salut. Sans doute, le justifié sera enclin à développer convenablement son activité; mais si ce développement ne se produit pas « il suffira de reconnaître l'agneau qui porte les péchés du monde »; le justifié « n'en demeurera pas moins l'héritier des biens paternels ». C'est la troisième explication de Luther.

Chez Luther, voilà donc la morale privée détachée de la religion. Dans la théologie luthérienne, cette disjonction ne s'est pas maintenue. Après ses luttes de 1537 contre Agricola, Luther lui-même l'énonça moins; après la mort du Réformateur, Mélanchthon acheva de la faire disparaître de la théologie luthérienne. Mais enfin *les faits sont les faits*. Luther a-t-il écrit le passage et tenu les propos qu'on vient de lire ? Et ces passages, ces propos, de quand sont-ils ? Ils s'échelonnent entre 1518 et 1533; ils sont au zénith de son action réformatrice.

Pour la morale publique, Luther sera en un sens beaucoup plus audacieux encore : il lui donnera un but, un objet différents du but et de l'objet de la morale privée : entre l'Évangile et l'État, entre le chrétien et le citoyen, il mettra une opposition irréductible. Dans le luthéranisme, cette seconde disjonction s'est maintenue; jusqu'à nos jours. Ci-après, col. 1311 sq.

VI. Le nominalisme et l'augustinisme de Luther. — De 1501 à 1512 environ, Luther a étudié le nominalisme et il a été initié à l'augustinisme. De 1513 à 1518, il a construit sa théorie de la justification.

Jetant un regard en arrière, résumons ce qu'il a fait de son nominalisme et de son augustinisme; à propos de l'augustinisme, nous chercherons d'abord en quel rapport Luther est avec saint Paul.

1. Le nominalisme de Luther. — Le nominalisme, avons-nous vu, avait deux caractères fondamentaux : pour tout ce qui a trait à l'intelligence, il était pessimiste, sceptique, et dissolvant; pour ce qui regarde la volonté, il était optimiste et semi-rationaliste. Luther repoussa violemment cette seconde tendance, ce à quoi put l'amener aussi son esprit de contradiction; mais, sans peut-être se rendre compte d'où il tenait le scepticisme nominaliste, il le garda, le poussant même à des conséquences auxquelles les nominalistes n'avaient pas songé.

Avec nos forces naturelles, nous pouvons accomplir l'acte d'amour de Dieu par-dessus toutes choses et observer les commandements; par là, et avec le seul concours général de Dieu dans l'ordre naturel, nous nous préparons à l'état de grâce : à partir des environs de 1515, Luther ne cessa de s'élever contre ces propositions nominalistes.

En 1519, il écrit au sujet de la *dispute théologique* qu'il venait de soutenir à Leipzig, contre Jean Eck : « Ce « théologisme », à qui je dois toutes les tortures de ma conscience, s'est évanoui dans cette dispute. » Puis, sur ce « théologisme » il donne des détails : « J'avais appris autrefois que le mérite était en partie *de convenance*, et en partie *de justice;* qu'en faisant son possible, l'homme pouvait acquérir la grâce; qu'il était capable d'écarter les obstacles à sa venue en nous, capable aussi de ne pas lui en opposer; qu'il pouvait observer les commandements de Dieu quant à l'acte lui-même, quoique non selon l'intention du législateur; que, dans l'œuvre du salut, le libre arbitre pouvait, par lui-même, choisir l'une ou l'autre de deux contradictoires; que, par ses seules forces naturelles, la volonté pouvait aimer Dieu par-dessus tout; que, par conséquent, tout en restant dans l'ordre naturel, l'homme pouvait accomplir l'acte d'amour, d'amitié de Dieu; et autres monstruosités, qui sont pour ainsi dire les principes fondamentaux de la théologie scolastique. Elles remplissent les livres, et nos oreilles à tous en sont assourdies. » W., t. II, p. 401,20. C'est là comme un résumé de toute la doctrine nominaliste sur la nature et la grâce.

A voir Luther s'attaquant ainsi aux nominalistes, on serait donc porté à croire qu'il a violemment rompu avec eux. En réalité, en métaphysique et en logique, il est toujours resté occamiste. Il n'a pas de métaphysique. Comme philosophe, il ne connaît que le monde de la matière et de l'individuel. Il n'a pas de principes de logique, et il s'en glorifie; pour lui, la logique n'est qu'un simple jeu de l'esprit. Il porta dans sa théologie ce manque de métaphysique et de logique.

Vers 1513, il en arriva à sa théorie de la justification par la foi : nature radicalement viciée; confiance en Dieu et justification, survenant malgré le mal qui subsiste en nous. Nous avons vu les causes de cette théorie : augustinisme d'extrême gauche, impulsions allemandes, décadence de l'époque, état d'âme de Luther. Mais comment unira-t-il les pièces disparates de cet étrange assemblage ? C'est là que le nominalisme vint à son secours; dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce, il lui avait appris à tout traiter avec un complet scepticisme.

Ici, deux grands principes du nominalisme lui vinrent particulièrement en aide. Un principe de métaphysique : la réalité des êtres et des actes n'a aucune importance; leur valeur dépend uniquement du bon plaisir de Dieu, de l'acceptation de Dieu; dans l'ordre de la vérité et dans l'échelle des valeurs morales, Dieu peut tout bouleverser. Un principe de psychologie et de logique : l'intelligence humaine est incapable d'atteindre le vrai avec certitude; aussi n'a-t-elle rien à voir dans les choses de la foi : entre la raison et la foi, il y a disjonction ou même souvent opposition flagrante. Dans ses spéculations ou mieux ses déclamations sur notre justification, sur les rapports entre la raison et la foi, Luther ne cessera de s'inspirer de ces deux principes; simplement, au mot d'*acceptation* il substituera celui d'*imputation*. Il poussera même ces principes à leurs dernières conséquences; ainsi, il ira encore plus loin que ses anciens maîtres. De droit, disaient les nominalistes, Dieu pourrait donner à un acte naturel un mérite surnaturel. De fait, dit Luther, il va plus loin encore; à un homme dont la nature et la volonté demeurent mauvaises, il impute les mérites

de Jésus-Christ, et il l'appelle au ciel. Cette élection paraît absurde. Mais la raison n'a rien à faire avec la foi; plus elle trouve un dogme absurde, plus ce nous est une raison de l'accepter.

II. SAINT PAUL, SAINT AUGUSTIN ET LUTHER. — Dans les chapitres précédents, on a trouvé plusieurs comparaisons entre certaines idées de Luther et celles des principaux augustiniens du Moyen Age et de la Renaissance. Dresser pour chacun d'eux un tableau d'ensemble des ressemblances et des différences serait long et fastidieux. Mais pour saint Paul et pour saint Augustin, cette vue globale sera sans doute utile et intéressante.

1° *Luther et saint Paul.* — Paul et Jean étaient les modèles de Luther. Comme Jean, Luther avait eu sa Pathmos, le château de la Wartbourg. Mais c'était à Paul surtout qu'il ressemblait. Comme lui, il avait eu son chemin de Damas, qui l'avait conduit au couvent; comme lui, il avait eu ses ravissements. Ci-après, *Luther et les mystiques*, col. 1257. C'était même l'intuition d'un mot de saint Paul qui dominait toute sa théologie : « Dans l'Évangile nous est révélée une justice de Dieu qui vient de la foi. »

Or, en réalité, saint Paul a eu le sort de tous les inspirateurs de Luther; Luther l'a déformé dans le sens de ses impulsions. Sans doute, saint Paul a eu le sentiment profond du péché; sans doute aussi ses fortes expressions contre la Loi peuvent dérouter un esprit inattentif et préoccupé. Mais saint Paul n'a jamais été un adhérent de la théorie de la justification sans les œuvres et par la foi seule.

Luther commence ainsi son *Commentaire sur l'Épître aux Romains* : « L'idée capitale de cette épître est de détruire, d'arracher et de ruiner toute sagesse et toute justice de la chair, puis de planter, d'établir et d'exalter le péché. » J. Ficker, t. II, p. 1. La force créatrice du mal, voilà donc ce que, dès 1515, on trouve dans Luther; voilà ce qui, désormais, sera le fond de sa pensée, et ce qui sera aussi le fond de la pensée allemande. W. Braun, *Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre*, 1908, p. 206; É. Boutroux, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 oct. 1914, 15 juin 1917 et surtout 15 juin 1916. L'Allemagne du Moyen Age ne connaissait pas cette conception : Eckhart lui-même, le hardi penseur du XIVe siècle, le Dante de l'Allemagne, au dire de Büttner, son éditeur et admirateur (*Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, t. I, 2e édit., Iéna, 1912, p. 4), Eckhart s'était tenu loin de ce pessimisme : c'est à Luther que l'Allemagne en doit l'éclosion, ou du moins la résurrection.

D'ailleurs, que « l'idée capitale » de saint Paul dans son Épître aux Romains ne soit pas « de détruire toute sagesse de la chair », c'est ce que de plus en plus l'on s'accorde à reconnaître, même parmi les exégètes du protestantisme allemand. De fait, saint Paul attribue quelque valeur à la sagesse simplement humaine : les païens, dit-il, ont connu ce que l'on peut savoir de Dieu. Rom., I, 19-21. L'activité de l'homme peut être bonne : Dieu « rendra à chacun selon ses œuvres ». « Gloire, honneur et paix à tout homme qui fait le bien », dit l'Apôtre; et cet homme, ce peut être non seulement un Juif, mais un Gentil. Rom., II, 6, 10. Dans cette épître, bien moins encore s'agit-il « de planter, d'établir et d'exalter le péché ». « Faut-il, dit saint Paul, que nous demeurions dans le péché pour que la grâce abonde? Loin de là! Nous qui sommes morts au péché, comment vivrions-nous encore dans le péché? » Rom., VI, 1-2.

Le péché demeure dans l'homme justifié : voilà ce que saint Paul n'a pas dit, et voilà au contraire ce qu'à partir de 1515, Luther a dit de plus en plus; après avoir, semble-t-il, adhéré à la théorie d'une double justice, justice en partie inhérente, en partie extérieure à nous, il parla de plus en plus d'une justice purement extérieure et imputée. « Nous sommes morts au péché, dit saint Paul; comment vivrions-nous encore dans le péché ? » « Nous sommes en même temps pécheurs et justes; pécheurs en fait; justes par l'imputation et la promesse de Dieu » : cette déclaration de son *Commentaire* de 1515-1516, Ficker, t. II, p. 108, 12, Luther ne cessera de la répéter. La théorie se couronnera par l'affirmation tranchante de notre *serf arbitre*, c'est-à-dire de notre automatisme en face de nos impulsions, de celles de la nature ambiante ou de celles de Dieu.

Devant l'océan du péché, s'avançant en vagues tumultueuses, Paul se redresse et s'élève, Luther se courbe et s'abat; il se sent embourbé dans la fange. Puis, avec de grands airs, dont le Saxon dénué de bon sens ne sent pas le comique, il se met à chanter la confiance en Dieu, la confiance en la puissance et en la bonté d'un Dieu manichéen, d'un Dieu limité par un mal incurable et que pourtant il punira, d'un Dieu qui lui-même ne peut nous faire sortir de l'ordure, et qui pourtant nous reproche d'y demeurer, et qui, pour y être demeurés, damnera à jamais le plus grand nombre d'entre nous !

Sur la société religieuse et la société temporelle, Luther n'a pas davantage les vues de saint Paul. Paul a constamment dans l'esprit une communauté religieuse; c'est elle qui est le corps du Christ. Dans son Épître aux Romains notamment, domine partout cette idée que l'homme fait partie d'un tout religieux. Aux Romains et aux Corinthiens, il n'oublie pas davantage de dire qu'ils font partie aussi d'un tout temporel. Son christianisme est un principe organisateur.

Celui de Luther est individualiste, avec des retours vagues et lointains vers la collectivité humaine. Sur l'Église, comme on le verra plus loin, il n'a jamais eu de notion quelque peu précise. Pour l'ordre civil, il l'abandonne à la direction des princes, en leur rappelant avec instance qu'entre les principes de l'Évangile et l'administration d'un État, il y a une irréductible opposition !

2° *Luther et saint Augustin.* — Comme on l'a vu col. 1189, ce n'est, que vers 1515, semble-t-il, que Luther lut les traités de saint Augustin sur la grâce. Or, à cette époque, il avait déjà élaboré les grandes lignes de sa théorie de la justification. Les tendances pessimistes de saint Augustin lui plurent; il travailla sur ces données, les déforma et les canalisa vers sa théorie préférée. Aussi sa doctrine en arriva-t-elle à être loin de celle d'Augustin : « Comme Luther, dit Kœstlin, Augustin avait enseigné que c'était uniquement par un dessein de Dieu et par l'opération de Dieu, non par ses propres forces et son activité naturelles, que l'homme était justifié et sauvé. Mais Augustin était loin d'avoir ajouté que c'était uniquement à cause de la foi que Dieu regardait l'homme comme juste... Il n'avait pas dit davantage que l'homme ainsi justifié ne pouvait jamais rien faire qui fût méritoire devant Dieu. Il ne connaissait pas non plus cette certitude immédiate du salut, cette joie, cette liberté intérieure que la foi justifiante avait données à Luther. » K. K., t. I, p. 138. En d'autres termes, dans le point de départ, c'est-à-dire dans ses vues sur l'homme déchu, Luther, du moins en partie, s'accorde avec saint Augustin; mais dans le point d'arrivée, dans la manière dont l'homme déchu doit se relever, la différence entre eux est radicale; dans l'homme justifié, Augustin admettait un changement intérieur, réel; Luther, au contraire, ne voyait qu'une confiance permettant à Dieu de couvrir des mérites de Jésus-Christ un intérieur sans changement. *Ce qui séparait Luther de saint Augustin, c'était sa théorie*

fondamentale, la théorie de la justification par la foi sans les œuvres.

1. *Affirmations d'Augustin.* — Pour Augustin, le péché originel est véritablement enlevé par le baptême : « Nous disons que le baptême donne la rémission de tous les péchés, qu'il arrache les fautes sans se borner à les couper. Non, pour nous, il n'y a pas de racines de péchés pareilles aux racines de cheveux coupés; les péchés ne demeurent pas dans la chair corrompue, pour repousser, et avoir besoin d'être coupés de nouveau. » *Contra duas epist. Pelag.*, l. I, XIII, 26.

La justice qui vient après le péché n'est pas une justice extérieure à l'homme : elle habite réellement en lui : « Lorsque notre nature est justifiée de son impiété par son Créateur, elle est changée d'une forme déformée en une forme harmonieuse. » *De Trinitate*, l. XV, VIII, 14. « De même que l'âme est la vie du corps, ainsi, quand Dieu a ressuscité une âme de la mort du péché, il est la vie de cette âme. » *In psalm. LXX*, serm. II, 3.

Dans son épître, saint Jacques a exalté les œuvres : « Vous voyez, dit-il, que l'homme est justifié par les œuvres et non par la foi seule. » Jac., II, 24. A cause de ces paroles et autres semblables, l'épître de Jacques n'était pour Luther qu'une « épître de paille », indigne de figurer dans l'Écriture. Erl., t. LXIII, p. 115 (1532). Or, pour prouver le mérite de nos œuvres, de celles que nous accomplissons en union avec Dieu, c'est précisément à ces paroles de saint Jacques qu'Augustin aime à en appeler. Il dit même expressément que par là saint Jacques voulait aller contre la fausse interprétation des passages où saint Paul enseigne que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres. *Quæst. LXXXIII*, q. LXXVI; *In psalm. XXXI*, serm. II, 3 ; *De fide et operibus*, XIV, 21.

Nos œuvres sont méritoires et nécessaires : c'est à le prouver que saint Augustin a consacré tout son traité *Sur la foi et les œuvres*, et de longs chapitres de son *Enchiridion*. Dans le premier de ces écrits, il rappelle le mot de Jésus-Christ : « Retirez-vous de moi, maudits; car j'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger... » Ainsi, dit Augustin, « Jésus-Christ leur reproche non pas d'avoir manqué de foi, mais de n'avoir pas fait le bien. Par là, il voulait nous enseigner que la foi sans les œuvres était morte et ne suffisait pas à nous mener à la vie éternelle. Il nous annonce donc qu'il rassemblera toutes les nations, qui paissaient dans les mêmes pâturages. Il y en a qui lui diront : « Seigneur, quand est-ce que nous vous « avons vu souffrir, et que nous avons manqué de vous « secourir ? » Voilà précisément ceux qui croyaient en lui, mais qui n'avaient aucun souci de faire des bonnes œuvres, comme si la foi morte suffisait à mener à la vie éternelle. » *De fide et operibus*, XV, 25.

2. *Évolution de l'attitude de Luther à l'endroit d'Augustin.* — A l'origine, Luther se réclamait d'Augustin. Le 18 mai 1517, il écrivait à Jean Lang : « Notre théologie et saint Augustin font des progrès et règnent dans notre Université. » Enders, t. I, p. 100. Pour Luther, Augustin se dressait alors en face de Thomas, de Scot, de Gabriel, de toute l'armée des sententiaires : ce Père devait remporter la victoire, parce que lui-même s'appuyait sur le pur Évangile et sur saint Paul. Alors, Luther prétend appuyer sur Augustin l'identification du péché originel et de la concupiscence, la permanence du péché originel dans le baptisé, l'identification du péché mortel et du péché véniel, l'incapacité totale de l'homme déchu pour le bien. D. P., t. III, p. 6-31, 45-47; ci-dessus, col. 1210 sq.

Si habile qu'il fût à s'illusionner et à se suggestionner, il lui fut pourtant impossible de ne pas en arriver à voir le fossé qui le séparait d'Augustin. Dans un *Commentaire* sur la première épître de saint Jean, il disait en 1527 : « Dans Augustin, on trouve peu de chose sur la foi; dans Jérôme, rien. Aucun des anciens docteurs n'a cette limpidité de doctrine qui enseigne la foi pure. Ils recommandent souvent les vertus et les bonnes œuvres, plus rarement la foi. » W., t. XX, p. 776, 22.

Mais ce *Commentaire* n'était destiné qu'à un auditoire d'élèves, auditoire que la peste avait même considérablement réduit. Pour le grand public, ces confidences eussent pu être dangereuses. Aussi, dans la *Confession* d'Augsbourg, revue par Luther, quand Mélanchthon en vient à exposer la théorie de la justification par la foi, il se recommande hautement d'Augustin : « Cette doctrine sur la foi se trouve partout dans saint Paul. Et que l'on n'aille pas ergoter et prétendre que c'est là une interprétation nouvelle de Paul : toute cette doctrine a le témoignage des Pères. Dans de nombreux volumes, Augustin défend la grâce et la justice de la foi contre le mérite des œuvres. Dans son ouvrage *Sur la vocation des Gentils* et ailleurs, Ambroise enseigne la même doctrine. Assurément, cette doctrine est méprisée par ceux qui ne l'ont pas expérimentée ; mais les consciences pieuses et craintives y trouvent de très grandes consolations. » J.-T. Müller-T. Kolde, *Die symbolischen Bücher*, 1912, p. 45. Dans l'*Apologie de la Confession*, Mélanchthon insiste davantage encore sur l'autorité d'Augustin : chez ce Père, dit-il, les témoignages en faveur de la fameuse théorie « sont si clairs, que, pour les comprendre, il n'est pas nécessaire d'être fort intelligent ; il suffit d'être attentif ». Müller-Kolde, p. 92; voir aussi, p. 104, 106, 107, 151, 218.

En avril ou au commencement de mai 1531, la *Confession* et l'*Apologie de la Confession* furent éditées ensemble à Wittenberg, par les soins de Mélanchthon. Or, à la fin de mai, le même Mélanchthon écrivait à son ami Jean Brenz, le grand propagateur de la Réforme en Souabe : « Sur la foi, je vois ce qui t'embarrasse. Tu restes encore attaché aux fantaisies d'Augustin. Tandis qu'il nie que la justice naturelle soit réputée par Dieu comme une justice vraie, en quoi il a parfairement raison, il en vient ensuite à imaginer que c'est à cause de l'accomplissement de la loi, opéré en nous par l'Esprit-Saint, que nous sommes réputés justes... Augustin ne répond pas assez à la pensée de Paul, quoiqu'il s'en approche plus que les scolastiques. Moi aussi sans doute je dis qu'Augustin est complètement de notre avis; mais c'est à cause de la persuasion générale; en réalité, il ne met pas assez en lumière la justice de la foi. » Cette justice de la foi, voilà au contraire, ce que, dans son *Apologie*, lui, Mélanchthon, avait travaillé à mettre en pleine lumière. « Toutefois, ajoute-t-il, à cause des calomnies des adversaires, il ne m'a pas été loisible d'y parler comme je le fais avec toi en ce moment, quoique, en réalité, ici et là, ce soient les mêmes pensées que j'exprime. » Enders, t. IX, p. 18, 19.

Cette lettre fut soumise à Luther. Il la trouva fort correcte. Il y ajouta toutefois un *post-scriptum*, mais à quelle fin ? Afin de mieux expliquer encore le caractère extérieur de la *justice de la foi*, c'est-à-dire afin de se séparer encore plus nettement d'Augustin.

Et voilà la loyauté que dans l'exposé solennel de leur doctrine, dans l'exposé du point central de cette doctrine, apportaient les deux chefs de la Réforme allemande ! En public, il était clair comme le jour qu'Augustin était un préluthérien ; qui prétendait le contraire était un misérable ergoteur. En particulier, on se confiait que, si l'on parlait ainsi, c'était à cause de « la persuasion générale ». Mais le rôle d'un défen-

seur de la doctrine chrétienne, sera-t-il donc de flatter la persuasion générale » ? Puis, cette « persuasion », qui donc avait travaillé à la créer?

Aussitôt, Brenz ne s'en déclara pas moins enchanté d'explications qui lui paraissaient « dignes du canon » de l'Écriture. C. R., t. II, col. 510 ; Enders, t. IX, p. 38.

Les explications si lumineuses données à Brenz, c'est-à-dire ce rejet d'Augustin, Luther ne les produisit jamais nettement au grand jour. Seulement, dans la préface à l'édition de ses œuvres latines, un an avant sa mort, il dit qu'Augustin « n'est pas parvenu à rendre clairement la doctrine de l'imputation ». *Op. varii arg.*, t. I. p. 23. C'est là le seul aveu fait vraiment en public. Et l'on voit en quels termes édulcorés; il semble vraiment que pour rendre la doctrine de la foi justifiante, ce n'étaient pas les idées elles-mêmes qui manquaient à Augustin, c'était simplement une langue appropriée.

Mais avec les amis, on était plus ouvert. En 1532, Luther disait à table : « Depuis que, par la grâce de Dieu, j'ai compris saint Paul, je n'ai pu avoir de considération pour aucun docteur. Au début, je lisais Augustin ou plutôt je le dévorais; mais la porte s'ouvrit à moi sur saint Paul; j'appris à connaître la justice de la foi, et ce fut fini d'Augustin. » T. R., t. I, n. 347 (1532). Et une autre fois : « Augustin n'a pas eu une notion exacte de la justification. » T. R., t. II, n. 1572 (1532).

VII. LUTHER ET LES MYSTIQUES. — *I. ÉCRIVAINS MYSTIQUES QUE LUTHER A CONNUS ET GOUTÉS.* — Quels sont les mystiques que Luther a connus et ceux qu'il a goûtés ?

De bonne heure, sans doute à son retour de Rome, il connut le *pseudo-Denys l'Aréopagite*, qui, avec saint Augustin, a eu une si grande influence sur la théologie mystique de l'Église d'Occident; il le regardait comme un disciple des apôtres, et n'était porté qu'à l'en estimer davantage. Mais à la dispute théologique de Leipzig (1519), Jean Eck lui opposa Denys en faveur de la hiérarchie catholique. Dès lors, Luther l'attaqua ou le laissa de côté. Dans sa *Captivité de Babylone*, il dit qu'il n'y a pas à s'attarder à ce que Denys dit des sacrements; il lui reproche d'attacher trop d'importance à la philosophie et de ne pas assez parler du Christ. W., t. VI, p. 561, 562 (1520).

Il s'intéressa davantage à *saint Augustin* et à *saint Bernard;* toute sa vie, il ne cessa de les citer, tout en déformant du reste souvent leurs paroles et leur doctrine. *Saint Bonaventure* n'eut que peu de temps le don de lui plaire. Il connut *Gerson*, du reste plutôt théologien que mystique, et dont, en effet, ce fut surtout le nominalisme qu'il s'assimila. Il serait fort exagéré de dire d'une manière générale que Luther était familiarisé avec les mystiques allemands. Il ne connaissait pas les sermons d'Eckhart, ni Suso et son *Livre de la Sagesse éternelle;* or, pour Denifle, cet ouvrage est « le plus beau fruit de la mystique allemande »; l'auteur a su y allier la plus tendre piété à une surprenante clarté de doctrine. Il ne connaissait non plus ni Jean Ruysbroeck, ni Gérard Groote, ni Henri de Louvain, ni Ludolphe le Chartreux, ni Thomas à Kempis.

Les deux mystiques allemands que connut surtout Luther sont Jean Tauler et la *Théologie germanique*. De bonne heure il connut aussi les *Ascensions spirituelles* de Gérard de Zutphen. Mais il dut lire ce traité fort rapidement, et il ne semble pas même en avoir bien saisi le sens. Ci-dessus, col. 1197.

1° *Jean Tauler* est l'un des plus illustres mystiques allemands, peut-être le plus profond des mystiques catholiques. On sait peu de chose de sa vie. Il est né en Alsace, peut-être à Strasbourg, aux environs de 1294. Très jeune, peut-être dès l'âge de quinze ans, il entra au couvent des dominicains de cette ville. Puis il fut envoyé à Cologne, et peut-être à Paris, pour se former à la théologie. Ensuite, de longues années durant, il prêcha sur les bords du Rhin, notamment à Strasbourg et à Cologne. Il mourut à Strasbourg, le 16 juin 1361. Il laissait des *Sermons*. D'autres écrits lui ont été attribués : *Le livre de la pauvreté spirituelle, les Institutions*, des *Méditations* ou *Exercices sur la vie et la passion de Jésus-Christ*, des lettres et quelques opuscules, bref, une abondante littérature mystique. Mais il n'y a que ses sermons qui soient authentiques. Encore tous ceux qui ont circulé sous son nom sont-ils loin d'être de lui: au XIVe et au XVe siècle, on était enclin à lui attribuer tous les sermons mystiques.

Du reste, ce qui nous importe ici, c'est moins un Tauler authentique que Tauler tel que le connaissaient Luther et ses contemporains. La première édition des œuvres de Tauler parut à Leipzig, en 1498, elle ne contenait que des sermons; il y en avait 84, presque tous authentiques. Parmi les autres éditions, on peut citer celle d'Augsbourg, de 1508, celle de Bâle, de 1521, et celle de Cologne, de 1543. L'édition d'Augsbourg ne fit que reproduire celle de Leipzig, en la traduisant dans le dialecte du pays. C'est celle dont Luther s'est servi. W., t. IX, p. 1, 95; c'est donc à celle-là que, pour juger de l'influence de Tauler sur Luther, il faut se référer avant tout. L'édition de Bâle, de 1521, contenait 42 sermons nouveaux, qui du reste ne sont pas tous de Tauler. Luther ne fut peut-être pas étranger à cette édition; en tout cas, dès le mois de décembre 1521, il la recevait à la Wartbourg. A.-V. Müller, *Luther und Tauler*, 1918, p. 16.

La doctrine de Tauler est orthodoxe. C'est la doctrine mystique catholique, entendue au sens de saint Thomas, de saint Augustin et peut-être quelque peu de l'école augustinienne. Régénéré par la grâce, l'homme est devenu enfant de Dieu et « participant de la nature divine ». En termes énergiques et profonds, Tauler épuise pour ainsi dire cette idée de notre *participation à la vie divine par l'état de grâce ou de surnature*. Mais l'âme peut aller plus loin; par une faveur spéciale de Dieu, elle peut avoir conscience de cette influence surnaturelle, elle peut la *sentir* en elle. Elle la sent non par son imagination ou par son intelligence aidée des représentations de l'imagination, mais par son intelligence intuitive, par les données de la conscience, en un lieu où il n'y a rien de fourni par les sens. C'est là l'*union mystique*. Par ses puissances supérieures, l'intelligence et la puissance affective, pures de toute alliance avec le sensible, l'âme *voit*, *saisit l'image de Dieu*, qui est gravée dans son « fond », dans son essence même.

Mais assez souvent les expositions de Tauler sont fort obscures. L'obscurité est comme l'apanage des mystiques; ils n'ont pas de langue pour décrire ce que, dans le fond de leur âme, au-dessous du monde des images, ils voient et ils ressentent. Chez Tauler, à cette cause générale d'obscurité, il s'en joint qui lui sont propres. Il a écrit en allemand. C'est là l'une des causes de sa grâce : l'allemand du Moyen Age a quelque chose de naïf et de primesautier, tout particulièrement sous sa plume. Mais cette langue jeune était peu apte aux sujets métaphysiques; la terminologie théologique et mystique y était à peine ébauchée. Puis, il y a la manière propre de Tauler : ses expressions à fortes images, sa langue qui tient moins de la précision de la scolastique que de la profondeur du sentiment. Enfin, ce n'est pas de lui directement que nous tenons un grand nombre de ses sermons; plusieurs, et peut-être la plupart, nous sont parvenus sous forme de copies, rédigées par des auditeurs ou

surtout des auditrices. Ph. Strauch, *Meister Eckhart-Probleme*, 1912.

Ce sont là aussi les grandes raisons pour lesquelles Tauler est resté malheureusement peu connu, les raisons qui rendent particulièrement difficile une bonne édition de ses œuvres.

C'est en 1515, peut-être vers la fin de l'année, que Luther commença à lire Tauler, Otto Scheel, dans *Festgabe.... Julius Kaftan*, 1920, p. 309. En marge d'un exemplaire des sermons de Tauler, il a écrit quelques notes, du reste de peu d'importance, W., t. IX, p. 95-104; elles doivent remonter à cette première lecture. Dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (1515-1516), on sent l'influence des mystiques, et, du moins dans la seconde partie, tout particulièrement celle de Tauler. Dans ses lettres d'alors, on voit qu'il soupirait après la lecture de Tauler; il s'y adonnait avec une véritable passion. Le 14 décembre 1516, il écrivait à Georges Spalatin, chapelain de l'électeur Frédéric de Saxe : Les sermons de Tauler renferment « une théologie pure, solide et la plus ressemblante à l'ancienne... Ni en latin, ni dans notre langue, je ne connais de théologie plus salutaire ni plus conforme à l'Évangile. » Enders, t. I, p. 75.

2° *La Théologie germanique.* — 1. *Éditions de 1516 et 1518 par les soins de Luther.* — En même temps, Luther envoyait à Spalatin la partie de la *Théologie germanique* qu'il venait d'éditer. C'était, lui disait-il, « comme un résumé de la théologie de Tauler ». (Pour la suite, voir J. Paquier, *L'orthodoxie de la théologie germanique*, 1922). C'était cette année-là même qu'il l'avait connue. Le 4 décembre, il l'avait éditée chez Jean Grünenberg, à Wittenberg; c'était même là sa première publication. Il y avait mis comme titre : *Un précieux opuscule de spiritualité; d'un bon discernement et d'une intelligence droite sur ce qu'est le vieil homme et le nouveau, l'enfant d'Adam et l'enfant de Dieu, et comment Adam doit mourir et le Christ naître en nous.* W., t. I, p. 153. Deux ans après (1518), il publiait l'ouvrage entier; il l'intitulait : *Une théologie germanique, c'est-à-dire un précieux opuscule d'une intelligence droite sur ce qu'est Adam et le Christ, et comment Adam doit mourir et le Christ naître en nous.* W., t. I, p. 376.

Où Luther avait-il trouvé les deux manuscrits dont il s'est servi ? Il n'en dit rien, et l'on n'a jamais pu les retrouver. Aussi est-on allé jusqu'à se demander si, sous le couvert d'un vieil auteur, ce n'était pas une œuvre personnelle qu'il avait publiée. Mais, en 1843, on a découvert un manuscrit de 1497, très vraisemblablement indépendant de ceux dont s'était servi Luther, et toutefois contenant bien la même œuvre. En outre, les divergences entre les deux éditions qui viennent de Luther montrent qu'il a dû avoir deux manuscrits à sa disposition, l'un en 1516, l'autre en 1518.

L'œuvre n'est donc pas de Luther. Mais par rapport à l'édition de 1516, et plus encore par rapport au manuscrit de 1497, l'édition de 1518 contient une série de divergences, allant toutes au même but : diminuer la nécessité des œuvres; atténuer un aristotélisme chrétien, pour accentuer un néoplatonisme spéculatif et nuageux. Ces divergences viennent-elles du manuscrit ? Ne viennent-elles pas plutôt de Luther lui-même ? Nous sommes en 1518; depuis plusieurs années déjà, il a élaboré sa théorie de la justification par la foi sans les œuvres; il est à la veille de nous montrer saint Bernard regrettant amèrement sur son lit de mort *son état de moinerie*. La *Théologie germanique*, le traité allemand qu'il dressait en face des théologies latines, ne devait-elle pas travailler elle aussi à montrer la vérité de la théologie de Wittenberg ? Luther, son époque, le Moyen Age lui-même tout entier n'ont-ils pas eu une tendance constante à plier les textes à leurs préoccupations doctrinales ? Qui connaît le Luther de 1518 consentira difficilement à croire qu'il ait pu éditer la *Théologie germanique* d'une manière toute scientifique et désintéressée.

2. *Qu'est-ce que cette « Théologie germanique » ?* — C'est un écrit d'une centaine de pages, un petit écrit, comme la plupart de ceux qui ont eu de l'influence sur la marche de l'humanité. Il semble avoir vu le jour au XIVe siècle, vraisemblablement peu après 1350. D'après une petite préface, que l'on trouvait dans le manuscrit qui a servi à Luther en 1518, et que l'on trouve aussi, équivalemment, dans le manuscrit de 1497, l'auteur était un prêtre, qui avait la fonction de custode dans la maison des Chevaliers de l'ordre teutonique, à Francfort-sur-le-Main; le milieu du XIVe siècle fut l'époque de l'efflorescence de cet ordre. C'était donc un *Ami de Dieu*, c'est-à-dire un de ces nombreux mystiques qui, du reste sans organisation précise, vivaient sur les bords du Rhin au XIVe siècle. Son travail est un petit traité de la vie parfaite, écrit dans la langue allemande encore quelque peu à ses débuts, assez obscur, influencé par le néoplatonisme chrétien et par la scolastique.

Cette *Théologie* est-elle orthodoxe ? — Chez les catholiques, l'estime où l'ont tenue Luther et beaucoup de protestants l'a fait passer pour un ouvrage dangereux, ou même formellement opposé au dogme. De nos jours, beaucoup de protestants et de rationalistes vont jusqu'à y trouver des idées panthéistes. Or, sans doute, la langue en est imprécise. Mais, de fait comme d'intention, l'œuvre est vraiment orthodoxe. Sur Dieu, sur les idées éternelles d'après lesquelles Dieu a créé, sur la vraie lumière et la fausse, la volonté bonne et la mauvaise, elle a des considérations très justes et très élevées. Çà et là, on se heurte à des expressions obscures : mais en général il est très facile de les interpréter dans un sens orthodoxe : elles ne sont que la traduction allemande d'expressions latines de la théologie scolastique. L'auteur a un reflet de la grande théologie du XIIIe siècle plutôt qu'il n'est lui-même théologien; c'était une âme pieuse et ardente, avec d'excellentes intentions. C'est bien ainsi qu'on s'imagine un chapelain de l'ordre teutonique, enrôlé parmi les *Amis de Dieu*.

Dans ce traité, rien de luthérien avant Luther. Luther, ce sera le pessimisme nominaliste, avec la disjonction entre les données de la raison et celles de la foi; ce sera la volonté, les impulsions de la nature prenant le pas sur les directions de l'intelligence; ce sera la haine d'Aristote et de « Thomas »; ce sera le pessimisme des augustiniens d'extrême gauche, renforcé encore, et singulièrement, par des outrances propres; dès lors, ce sera la corruption intégrale de la nature humaine et la justification par la foi sans les œuvres; ce sera le rejet de l'Église, et, pour couronner l'édifice, ce sera la certitude du salut. Dans la *Théologie germanique*, il n'y a rien de tout cela.

II. INFLUENCE DES MYSTIQUES SUR LUTHER. — 1° *Notes générales.* — Pourquoi Luther a-t-il tant goûté Tauler, la *Théologie germanique*, et même les écrits mystiques en général ?

Ce qui l'attirait dans ces œuvres, c'était d'abord la piété qu'elles respirent, la profondeur des sentiments qu'elles expriment, ainsi que l'obscurité avec laquelle ces sentiments sont décrits. De son commerce avec ces mystiques, il a retiré de précieux avantages. L'union confiante de ces âmes avec Jésus-Christ contribua à le maintenir dans la ferme adhésion aux dogmes de la divinité de Jésus-Christ, de la rédemption, de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, dans l'estime religieuse de la Bible. Tandis que le rationalisme de Zwingle se montra vite disposé à rejeter tout ce qui touchait au mystère, Luther se

tint plus fidèlement à la piété catholique du passé. Enfin, chez les mystiques allemands, il puisa une belle langue déjà assez apte à exprimer les concepts de la doctrine chrétienne.

A ces nobles motifs d'aimer Tauler, la *Théologie germanique* et les mystiques en général, s'en ajoutaient d'autres où le bon et le mauvais se coudoyaient subtilement. — Les mystiques parlent peu de dialectique et d'ascétisme; pour eux ces deux préliminaires sont supposés et dépassés. Ce qu'ils décrivent surtout, ce qu'ils chantent, c'est l'obtention du but suprême : l'intuition de Dieu par l'intelligence, la possession de Dieu par le cœur. Or Luther, c'est par excellence l'impatience de l'obstacle; impatience de l'obstacle pour arriver au vrai et au bien. Comme les limitations de sa nature heurtaient, contrecarraient cette impatience, il en a déjà conclu que sa nature était radicalement mauvaise. Au contraire, dans les Sermons de Tauler, dans la *Théologie germanique*, il goûtait la joie du repos; la joie du repos dans l'intuition de la vérité infinie, la joie du repos dans la possession du bien infini, de la beauté infinie. Puis, suivant son habitude constante, il faussa le sens de ses modèles. Plus ou moins consciemment, il leur prêta ses propres préoccupations. Ainsi d'un bout à l'autre de la Bible trouvera-t-il plus tard l'inutilité des œuvres et la justification par la foi. Tauler et la *Théologie germanique* raisonnaient peu : Luther en conclut que le raisonnement était mauvais; ils parlaient peu d'ascétisme : il en conclut que l'ascétisme était à rejeter en entier. C'était l'époque où, bréviaire et messe y compris, il abandonnait tout de ses exercices religieux, l'époque aussi où il se révoltait contre l'Église. Tauler et la *Théologie germanique* lui servirent puissamment à se tranquilliser; le seul point qui importât, c'était le sentiment religieux, sans prières vocales ni exercices où le corps eût sa part, le sentiment religieux avec une profondeur toute spirituelle, le sentiment religieux tout seul, sans autorité extérieure pour le contrôler et le gêner ! Bref, comme ces œuvres étaient écrites en termes assez généraux, Luther put y mettre à peu près tout ce qui lui plut.

Enfin, ces œuvres étaient écrites dans sa langue maternelle, la langue allemande ! Aussitôt, avec une outrance qui tient à la fois à la force de son imagination, à une certaine incapacité d'embrasser un sujet d'une vue d'ensemble et de le dominer du regard, à la surexcitation artificielle du tribun, il va faire de quelques pages sur la vie parfaite tout un programme, un véritable étendard national. L'opuscule du custode de Francfort, inférieur aux *Sermons* de Tauler, va devenir une « Théologie germanique », qui se dressera en face de la théologie latine, le représentant de l'esprit germanique en face de l'esprit latin ! Phrases de prédication, qui ne vont pas sans quelque exagération. Ces motifs, ou d'autres analogues, ont maintenu la popularité de ces œuvres dans le protestantisme allemand.

Entre Tauler et la *Théologie germanique* d'un côté et Luther de l'autre, je me bornerai dans cet article à deux points de comparaison : le quiétisme et l'Église. Dans le quiétisme, je laisserai aussi de côté le désintéressement dans l'amour de Dieu; je m'en tiendrai au sens strict du mot, l'abandon de toute activité dans l'œuvre du salut.

2° *Le Quiétisme*. — De la corruption radicale de la nature déchue, Luther a conclu à l'impossibilité pour nous de coopérer à l'œuvre de notre salut.

1. Ce n'est pas là ce que lui avaient enseigné Tauler ni la *Théologie germanique*.

a) Tauler. — a. Sur la chute originelle. — Sans doute, sur les suites de la chute originelle, Tauler a des passages fort sombres : « Maintenant, dit-il, la mauvaise nature aime tellement à tout accaparer, elle est tellement inclinée vers elle-même qu'elle s'insinue partout et s'attribue ce qui ne lui appartient pas; elle corrompt et souille la pureté des dons divins; elle s'oppose ainsi au noble travail de Dieu en nous. A cause de l'empoisonnement produit dans la nature par le péché originel, la nature est complètement retournée vers elle-même en toutes choses. Et saint Thomas dit qu'à cause de cet empoisonnement l'homme s'aime lui-même plus que Dieu, ou ses anges, ou tout ce que Dieu a jamais créé. » A., f° 62 r°; V., p. 94, 6; N., t. III, p. 23.

Ailleurs Tauler dira que « toute notre sainteté et justice est une injustice, une impureté, une indécence, que l'on n'oserait mettre sous les yeux de Dieu ». A., f° 154 r°; V., p. 265, 28; N., t. IV, p. 200.

Ces passages, des passages similaires ont dû beaucoup plaire à Luther; ils ont été vraisemblablement pour beaucoup dans son enthousiasme pour Tauler. Toutefois, par eux-mêmes, ils sont loin de nous présenter un Tauler partisan de la corruption absolue et irrémédiable de l'homme déchu; beaucoup de théologiens et d'auteurs de la vie spirituelle, « maître Thomas » lui-même, ont pu employer ce langage, sans croire à cette corruption, couronnée par la perte complète de notre liberté. Par là, ils veulent simplement nous enseigner l'humilité. Chez Tauler, on trouve des preuves péremptoires que c'est bien là sa pensée. Il dit, par exemple, que l'homme déchu est « faible et malade », ce qui est tout différent que d'être mort. A., f° 176 r°; V., p. 329, 18; N., t. V, p. 110. Dans l'homme après la chute, il trouve encore la syndérèse, cette tendance profonde vers le bien; très ouvertement, il suppose dans cet homme des lumières pour le vrai et des forces pour le bien. A., f° 22 v°; V., p. 25, 12; N., t. II, p. 48, 49 v°; A., f° 31. V., p. 42, 28; N., t. II, p. 166, etc. Il faudrait citer toute l'œuvre de Tauler. Voir D. P., t. III, p. 132-136; G. Siedel, *Die Mystik Taulers*, 1911, p. 47 sq.

Bien plus, dans les passages sur le néant de l'homme, sur le mal son unique apanage, ce ne sont pas les suites du péché originel que Tauler a surtout en vue; c'est la théorie aristotélicienne et thomiste de la nécessité de la motion divine. Personne ne se donne ce qu'il n'a pas. Or de nous-mêmes nous ne possédons que le néant. Tout le bien qui est en nous, tout le positif de notre être et de nos actes, actes naturels aussi bien qu'actes surnaturels, tout ce positif vient de Dieu. Au contraire, tout le négatif, défectuosités physiques, intellectuelles, morales, tout ce négatif vient de nous-mêmes, de notre condition d'êtres limités ou encore d'une augmentation de ces limitations. « De lui-même l'homme n'a rien; tout ce qu'il possède, peu ou beaucoup, il le tient directement de Dieu; de lui-même, il ne peut que détruire tout bien, à l'intérieur et à l'extérieur. S'il y a quelque chose en lui, cela ne vient aucunement de lui. » A., f° 173 r°; V., p. 163, 23; N., t. V, p. 93. « L'homme doit avoir une profonde humilité, attentif à ce qui lui appartient en propre, c'est-à-dire à son néant. S'il y a en nous quelque autre chose, cela n'est certainement pas à nous. » A., f° 118 r°; V., p. 187, 17; N., t. III, p. 122. « Notre nature nous conseille la noble vertu d'humilité. Si nous nous considérons nous-mêmes avec loyauté et avec justice, intérieurement et extérieurement, nous trouvons toujours que nous ne possédons rien de bon, que de nous-mêmes nous ne pouvons rien. » A., f° 91 r°; V., p. 322, 31; N., t. III, p. 228, 229. « Fortifiez-vous en Dieu, dit saint Paul; ce que vous ne pouvez pas par vous-mêmes, vous le pouvez par lui. » A., f° 157 r°; V., p. 403, 28; N., t. IV, p. 226.

Cette faiblesse dont parle si souvent Tauler, ce n'est donc pas surtout à la chute originelle qu'il la

fait remonter; c'est plus haut, à notre condition même d'êtres créés et finis. De là, dans notre être et dans nos actes, des restrictions ou défectuosités congénitales; de là aussi, dans notre développement, des difformités ou maux : maux physiques, intellectuels, moraux : un être fini ne se développe pas toujours en conformité avec sa loi, avec les besoins profonds de sa nature.

C'est là la pure doctrine thomiste. Seulement l'exposé d'une nouvelle théorie rappellera toujours la langue qu'employait l'époque précédente. En décrivant ses idées innées, Descartes fera souvent penser à la théorie des idées acquises, et Kant supposera souvent la connaissance du noumène comme un point qui va de soi. Ainsi, en décrivant la nécessité de la motion divine, saint Thomas et Tauler, son disciple, pourront rappeler les sombres exposés par lesquels les augustiniens peignaient les suites de la chute originelle. Toutefois, de cet augustinisme l'un et l'autre n'ont gardé que des échos lointains.

b. Sur l'activité nécessaire au salut. — Enfin et surtout, de la chute originelle Tauler est loin de conclure au rejet de notre activité dans l'œuvre de notre salut. Dans de nombreux passages, au contraire, il dit expressément que nous devons coopérer à l'action de Dieu en nous. Fréquemment et avec instance, il recommande la pratique des vertus.

Le premier dimanche de carême, il parle de l'erreur qui pousse à « s'affaisser dans un repos naturel », au lieu de « chercher Dieu par le désir », à « jouir de ce repos... sans pratiquer les vertus ». S'en prenant directement aux *Frères du libre esprit,* il ajoute : « Personne ne peut être affranchi de l'observance des commandements de Dieu, ni de la pratique des vertus. Personne ne peut être uni à Dieu dans le repos sans amour ni désir de Dieu. Personne ne peut être saint ou devenir saint sans bonnes œuvres. » Bâle, f° 183 r°-v°, 185 r°; N., t. II, p. 141, 142, 152.

Le jour de l'Ascension, il parle à l'avance directement contre Luther : « Il y a des religieux, dit-il, à qui Notre-Seigneur reproche leur incrédulité et la dureté de leur cœur. Mais ils se raidissent contre ces réprimandes. Il leur serait pourtant bon de reconnaître cette dureté et cette incrédulité; alors, on pourrait venir à leur secours. Saint Jacques dit : « La foi sans « les œuvres est morte. » Notre-Seigneur dit : « Celui « qui croira et sera baptisé sera sauvé. » Nous n'avons la foi que de bouche. Saint Paul dit : « Nous tous qui « avons été baptisés dans le Christ Jésus, nous avons « été baptisés en sa mort. » Saint Augustin dit : « Si l'on « ne va pas à Dieu par un vivant amour et par les « œuvres, il n'y a pas de foi véritable, mais une simple « foi des lèvres. » A., f° 51 r°; V., p. 285, 19; N., t. II, p. 402.

Le jour de la fête du Saint-Sacrement : « Gardez-vous de croire avec un grand nombre que pour s'unir au Sacrement (de l'eucharistie) on doit tout laisser de côté, être affranchi (de toute œuvre), et avoir un genre de vie complètement à part. » A., f° 84 r°; V., p. 119, 36; N., t. III, p. 169.

Le Xe dimanche après la Trinité : « N'attends pas que Dieu t'infuse la vertu sans travail de ta part. » A., f° 120 r°; V., p. 179, 11; N., t. III, p. 460. Le XIIe dimanche, il explique comment pourra s'opérer en nous la venue de Dieu, la nativité de Dieu; ce sera, dit-il, par notre abandon à Dieu et à sa volonté, un abandon absolu. Mais comment entend-il cet abandon ? « Tu n'as pas besoin de t'engager dans des pratiques spéciales; garde seulement avec soin et ardeur les commandements de Dieu et les articles de la foi chrétienne. » A., f° 127 v°; V., p. 397, 8; N., t. IV, p. 23. Luther a annoté ce sermon. W., t. IX, p. 96, 103, n. 51.

Le XIIIe dimanche, il explique le texte : « Tu aimeras Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton être. » Faisant sien un exposé d'Albert le Grand, il dit : « De tout ton cœur, c'est-à-dire s'exercer dans toutes les vertus, sans arrière-pensée ni entraves, avec son cœur, et son âme, et toutes ses forces. » A., f° 133 r°; V., p. 349, 18; N., t. IV, p. 57. Le XVe dimanche : « Ne t'imagine pas que ta nature est vaincue ; il faut continuer de lutter contre elle. La grâce ne tombera pas toute seule du ciel dans ton cœur. » A., f° 138 r°; V., p. 210, 35; N., t. IV, p. 82.

C'est évidemment en tenant compte de ces textes qu'il faut interpréter les passages de Tauler qui parlent de la passivité où nous devons être par rapport à Dieu. Comme chez tous les mystiques, plus peut-être que chez certains d'entre eux, des passages de ce genre se rencontrent fréquemment chez lui. Il rend en termes énergiques la nécessité d'une donation complète, d'un pieux abandonnement de soi à Dieu. Il faut se séparer de soi, perdre toute confiance en soi, accepter complètement, avec joie, enthousiasme et *passion,* l'action toute-puissante de Dieu sur nous : voilà pour Tauler la condition fondamentale de l'union intime avec l'Être parfait par le moyen de l'amour. A., f° 15 r°; V., p. 24, 10; N., t. I, p. 410; — A., f° 31 v°; V., p. 43, 8; N., t. II, p. 167; — A., f° 65 v°; V., p. 305, 15; N., t. III, p. 32. Mais Tauler fait-il ici exception ? C'est là, au contraire, la doctrine de tous les vrais mystiques.

Sans doute, il répète souvent que dans le moment du ravissement, où a lieu la ligature des puissances, il n'y a pas à agir par soi-même; ce moment passé, il faut se remettre à pratiquer les œuvres. Bâle, f° 170 v°; N., t. I, p. 315; — A., f° 15 r°; V., p. 24, 23; N., t. I, p. 414. — Bâle, f° 15, 16; N., t. I, p. 418-421; — A., f° 105 r°; V., p. 337, 34; N., t. III, p. 306; — A., f° 200 r°; V., p. 432, 18; N., t. IV, p. 204. Mais là non plus il n'y a rien que tous les mystiques n'aient dit avec lui.

Sans doute encore, Tauler goûtait peu les austères mortifications auxquelles çà et là on se livrait dans son ordre ; sa santé, comme nos santés modernes, les lui interdisait. A., f° 124 r°; V., p. 268, 21; N., t. IV, p. 6; du reste, en général, vers la fin du Moyen Age commençait à se dessiner ce mouvement qui, dans les ordres modernes et notamment dans la compagnie de Jésus, attribue plus d'importance aux mortifications spirituelles. Il aimait aussi à censurer l'orgueil, l'hypocrisie, la tendance à mal juger autrui, le pharisaïsme, en un mot, qui parfois s'attache aux pratiques extérieures. A., f° 31 r°; V., p. 41, 17; N., t. II, p. 162-164; — A., f° 124 r°; V., p. 268, 14; N., t. IV, p. 5, 6. Mais rien de tout cela n'est le quiétisme, et par ailleurs que de recommandations en faveur des prières canoniales et des vertus monastiques ! Sans doute, il dit que « la vraie prière ce n'est pas la prière vocale, » c'est la prière mentale. Par là il ne fait que rappeler l'Évangile et le bon sens; et il ajoute : « Mais les clercs et les religieux sont spécialement astreints à leurs heures canoniales et à des prières vocales. » Puis il dit, dans une sorte de parenthèse : « Aucune prière vocale n'est aussi pieuse, aussi tendre que le saint *Notre Père;* elle nous vient du Christ, notre Maître suprême; c'est lui-même qui l'a dite. Elle sert éminemment à la prière essentielle et véritable. » A., f° 64 v°; V., p. 101, 22; N., t. III, p. 11, etc. Pour les prières vocales auxquelles on n'est pas astreint, elles peuvent disparaître devant l'union intérieure avec Dieu; toutefois, même alors, des âmes « vraiment illuminées » savent associer la prière extérieure à la prière intérieure. A., f° 108 r°; V., p. 156, 13; N., t. III, p. 321, etc.

Bref, Tauler rappelle constamment la pratique des

vertus, les œuvres, les mortifications même; il est difficile de lire de lui un sermon sans rencontrer quelque passage en ce sens.

b) *La Théologie germanique*. — En termes exprès, la *Théologie germanique* parle de la chute originelle. C. III, titre XIII, XIV, etc. Mais sur les forces de la nature déchue, elle est si peu pessimiste que, d'après certains protestants, elle méconnaîtrait cette chute primordiale. En effet, sur la nécessité de l'action et des œuvres, elle est encore plus affirmative que Tauler, peut-être du reste simplement parce qu'elle parle d'une manière plus didactique. Avant l'illumination et l'union elle place la purification; à la décrire, elle consacre dix chapitres. C. XIII-XXII. Dans nombre d'autres endroits, elle revient sur la nécessité des œuvres. Sans doute, pour arriver à Dieu, il y a une voie sublime; c'est de marcher avec le Christ, d'adhérer à lui. Cette voie est celle de la vie parfaite, la voie des « déifiés » : « La vie du Christ renferme parfaitement et entièrement toutes les voies qu'il faut suivre jusqu'à la mort... Autant qu'il est possible, on doit mettre en pratique cette douce vie du Christ. » C. XXI; Mandel, p. 45, 1. Mais cette voie n'est pas une voie d'inaction : le Christ s'est assujetti à la loi; il a pratiqué les commandements. C. XXIV; Mandel, p. 50, 25. Sans doute aussi, l'auteur parle de passivité. Mais tous les mystiques catholiques le font, et l'on ne voit pas qu'ici son langage dépasse celui des plus autorisés. Par là, il entend simplement qu'il faut s'abandonner à l'action de Dieu, ne pas la contrecarrer, surtout aux moments où elle se fait sentir avec le plus d'intensité. Du reste, cet abandon lui-même n'est-il pas quelque chose de vital, l'effet d'une activité réceptive ?

2. *Comment Luther interprète ces doctrines*. — Naturellement, Luther négligea les textes où Tauler et la *Théologie germanique* parlent de la nécessité de l'action; il ne remarqua que ceux où ils parlent de l'abandon; partout il introduisit son idée de la corruption radicale de l'homme déchu; ainsi, il parvint à faire de ces deux mystiques des défenseurs de sa théorie contre les œuvres : il ne fallait rien faire, en arriver à un quiétisme absolu, à une complète passivité.

Dans le *premier Sermon pour la Nativité de J.-C.*, Tauler dit : « Lorsque deux êtres doivent s'unir pour n'en former qu'un seul, il faut que l'un des deux soit passif et l'autre actif. Si je veux que mon œil voie les images suspendues à ce mur, ou tout autre objet, il faut que lui-même soit vide de toute image; car s'il avait déjà l'image de certaines formes il ne pourrait pas en voir d'autres. » A., f° 2 r°; V., p. 9, 35; N., t. I, p. 299. (Cet admirable sermon serait d'Eckhart cf. L. Naumann, *Untersuchungen zu Taulers Predigten*, 1911, p. 49 sq.). — Luther commente ainsi ce passage : « Dans les choses divines il convient d'être plus passif qu'actif; bien plus, les sens et l'intelligence sont même naturellement des puissances passives... Nous ne sommes qu'une pure matière; c'est Dieu qui y met la forme, *car c'est Dieu qui fait tout en nous.* » W., t. IX, p. 97, 12 (1515 ?).

Plus loin, on lit dans le même sermon : « Dans ce silence universel, où tout se tient dans l'éternel silence, où il y a une véritable tranquillité, un véritable silence, c'est alors qu'en vérité l'on entend la parole de Dieu. Quand Dieu parle, tu dois te taire; quand Dieu entre, tout doit sortir. Lorsque Notre-Seigneur entra en Égypte, toutes les statues des faux dieux y tombèrent à la renverse; tes idoles, c'est tout ce qui s'oppose à l'entrée véritable et directe de l'éternelle nativité, si bons et si saints que ces obstacles puissent paraître. » A., f° 3 r°; V., p. 11, 33; N., t. I, p. 304. Luther écrit sur ce passage : « C'est là la sagesse de l'expérience intime, et non celle des livres... L'exercice des vertus empêche la nativité de Dieu dans l'âme; pour cette nativité, il faut un repos, une paix, un silence absolus. » W., t. IX, p. 98, 21, 28. Cet état de contemplation, de ligature des puissances de l'âme, Luther en fera de plus en plus l'état ordinaire du chrétien : « l'exercice des vertus » ira de pair avec les idoles de l'Égypte. La corruption de l'activité humaine est permanente; permanents doivent donc être et le rejet de cette activité, et la passivité à l'égard de l'activité divine, et la foi ou confiance en la miséricorde de Dieu. Voir aussi W., t. VI, p. 221, 31; 244, 27; 245, 18 (1520).

Le V[e] dimanche après la Trinité, Tauler prêche sur le passage de saint Luc : « Jésus monta dans une barque... » « Cette barque, dit-il, c'est la nature intime de l'homme, ce sont ses aspirations. » Après avoir parlé contre ceux qui négligent leur intérieur, il décrit l'état de ceux qu'enserrent les ténèbres de la nuit de l'âme : « Lorsque l'homme est dans cette affliction et cet abandon, voici qu'en lui surgissent toutes les anxiétés, toutes les épreuves, toutes les images, toutes les infortunes dont il avait depuis longtemps triomphé; elles luttent de nouveau contre lui; elles reviennent avec toute leur force, elles soulèvent une violente tempête autour de sa barque, et les vagues passent par-dessus. Cher enfant, ne t'effraie pas. Si ta barque est fixée solidement à l'ancre, les vents ni les flots ne sauraient lui nuire. Reste seul avec toi-même, et ne cours pas au dehors... Demeure sans crainte au milieu de cette épreuve : après les ténèbres viendra la lumière du jour, la clarté du soleil... En vérité, si tu demeures ainsi, la nativité est proche et elle se produira en toi. » A., f° 110 r°, 111r°; V., p. 170, 14; 171, 35; N., t. III, p. 337, 341. Luther écrit à ce sujet : « Nous devons savoir que Dieu n'agit en nous qu'après y avoir tout détruit par la croix et par les souffrances, nous et tout ce qui nous appartient... Nous ne nous tenons pas dans la foi seule, dépouillés de tout; pourtant, Dieu entend ou ne rien faire en nous, ou y agir sans que nous le sachions, et sans que nous comprenions ce qu'il y fait; par là, il veut sauver notre foi et dépouiller notre volonté : « Ainsi, il faut avoir une volonté indifférente et nue, et laisser s'accomplir tout ce que Dieu voudra opérer en nous, quand, où, comment, par qui il le voudra. » W., t. IX, p. 102, 103.

Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Luther recommande à l'égard de Dieu une passivité sans réserve; puis il se réfère à Tauler; J. Ficker, t. II, p. 205, 206. Dans ses écrits postérieurs, il a contre les œuvres de nombreux passages où, sans donner toujours ses références, c'est encore de ses mystiques préférés qu'il s'inspire.

Dans son traité *De la liberté du chrétien*, le souvenir de Tauler et de la *Théologie germanique* est particulièrement vivant; bien qu'à l'état latent, il se sent à de nombreux passages. Mais sous les mêmes expressions, l'idée est radicalement modifiée : le principe et la fin de nos actes y sont envisagés sous des aspects fort différents. Tauler et la *Théologie germanique* disent : Si l'homme laisse agir Dieu en lui, l'acte partira d'une cause infinie et il retournera vers un but infini; dès lors, l'acte sera désintéressé, digne d'un vrai chrétien. Au contraire, si l'homme ne laisse pas Dieu agir en lui, l'acte partira d'un être limité, fini, partiel; à ce principe correspondra un but du même genre, but limité, fini, partiel; dès lors l'acte sentira l'*appropriation*. J. Paquier, *L'orthodoxie...*, 1922, p. 53-69; A., f° 38 v°; V., p. 54, 20; N., t. II, p. 10-12; A., f° 197 r°; V., p. 257, 21; N., t. V, p. 269, 270. Luther dit au contraire : Si l'homme est l'auteur de l'acte, la cause de cet acte n'est pas seulement limitée, finie; elle est corrompue, mauvaise. A cette cause corres-

pondra un but non pas seulement partiel et insuffisant, mais mauvais; ce sera la recherche du mal vivant que nous sommes. Tous les actes qui viennent de l'homme sont donc des péchés.

De cette idée de la corruption de l'homme naît en particulier chez Luther une manière toute différente de voir l'*homme intérieur* et l'*homme extérieur*. Il faut vivre selon l'homme intérieur; c'est l'idée capitale de Tauler et de la *Théologie germanique*, et c'est aussi celle que développe Luther dans son traité *De la liberté du chrétien*. La division même du traité est prise d'un texte de Tauler : « Ne soumets, dit-il, ton être intérieur qu'à Dieu seul; mais abaisse ton être extérieur, dans une vraie et sincère humilité, devant Dieu et devant toute créature. » A., f° 146 r°; V., p. 370, 22; N., t. IV, p. 122. « Le chrétien, dit Luther, est le maître de tout, maître très libre et qui n'est soumis à personne. Le chrétien est le serviteur de tout serviteur, plein de déférence et soumis à tous. » W., t. VII, p. 21, 49.

Pourtant, entre les deux concepts il y a un abîme. Tauler et l'auteur de la *Théologie germanique* sont surtout des thomistes; leurs concepts sur la fin de l'homme et sur les moyens d'y atteindre sont ceux de saint Thomas d'Aquin. Luther est un pessimiste, un manichéen, estimant que l'homme déchu est un mal vivant. Pour Tauler et la *Théologie germanique*, l'homme intérieur c'est l'homme qui écoute ses aspirations profondes, qui travaille à retourner vers l'unité infinie où se trouve son exemplaire, l'idée éternelle d'après laquelle il a été créé. Mais comment se produira ce retour, cette ascension? *Par toute son activité consciente*, aidée de la grâce divine, activité de son corps comme activité de son âme.

Cette union intérieure avec Dieu, personne au monde, dira fort justement Tauler, ne saurait la rompre. A., f° 196-198; V., p. 253-258; N., t. V, p. 261-272. Par cette union, l'homme sera libre de tout empire des créatures. Mais, par son être extérieur, il est en rapport avec ces créatures, notamment avec les autres hommes. C'est « cet être extérieur que, dans une vraie et sincère humilité, il faut abaisser devant Dieu et devant toute créature ». A., f° 146 v°; V., p. 270, 22; N., t. IV, p. 122; ci-dessus col. 1264. Aussi les religieux, par exemple, doivent-ils être soumis à l'Église et à ses censures. A., f° 196-198 ; ci-après col. 1269.

D'un tour de main, Luther va changer toute cette construction. Pour lui, l'homme intérieur, c'est l'homme avec la foi ou confiance en Dieu ; l'homme extérieur, c'est *toute l'activité humaine*, corrompue par la déchéance originelle. Par la confiance, l'homme intérieur s'élèvera vers Dieu : ainsi, il sera libre. Libre de quoi ? De toute cette activité viciée qui continuera de pulluler sur la terre, vers, reptiles innommables, grouillant dans une mare d'ordures, rejets impuissants que, par un reste de vie, dans une poussée de sombre désespérance, l'arbre robuste veut projeter encore, alors qu'il a été abattu, et que, pour lui, la source de la vie est tarie. L'activité humaine n'aura plus aucune valeur religieuse, elle n'aura plus qu'une valeur temporelle et sociale. L'homme intérieur, c'est l'*homme de l'Évangile*, l'homme extérieur, c'est l'*homme de la Loi*.

Ainsi, pour Luther, c'est sans doute aussi par la grâce que l'homme s'élèvera vers Dieu. Mais c'est par la grâce seule, sans concours aucun de la nature, et cette grâce se réduira à produire en nous la foi, c'est-à-dire le sentiment de notre union avec Jésus Christ et avec Dieu.

Enfin Luther rejettera la principale autorité sociale devant laquelle il faut en conscience « abaisser son être extérieur »; purement et simplement, il rejettera l'Église.

Concluons avec le protestant Braun : « On ne saurait nier l'influence scolastique sur la doctrine des mystiques allemands. Chez eux, finalement, c'est la préparation de l'homme qui décide si l'homme se tournera vers le fond le plus intime de son âme; même après le péché, cette préparation lui reste possible... Maint passage de Tauler rappelle l'axiome scolastique : « A qui fait son possible, Dieu ne refuse pas la grâce. » Ces passages nous mènent même plus loin : l'entrée en Dieu, ce but final que Tauler donne à la mystique, n'est que l'entrée en soi-même. Luther n'a pas remarqué ce côté de la doctrine de Tauler. « Avec sa conviction de la corruption absolue du genre humain, il n'avait pas le droit de s'appuyer complètement sur les mystiques du Moyen Age. Dans leurs descriptions de la nature de l'homme, la part du bon l'emporte notablement sur celle du mauvais; le point vers lequel ils font converger toutes les lignes de « la théologie de l'union intime avec Dieu », c'est ce bon côté indestructible; pour employer le mot scolastique, c'est la syndérèse. » W. Braun, *Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre*, 1908, p. 283, 284, 296.

3° *L'Église*. — Évidemment, les mystiques préférés de Luther devaient lui servir aussi à légitimer sa révolte contre l'Église et l'aider à établir une religion individuelle. — Or quelle est la position de Tauler, de la *Théologie germanique* et des mystiques catholiques en général à l'endroit de l'autorité de l'Église ?

1. *Les mystiques catholiques et l'Église*. — *a*) Ces mystiques jouissent avec intensité d'une direction privée. Dieu les illumine et les conduit ; d'une manière plus intime que les autres chrétiens, ils ont conscience de cette illumination et de cette direction ; ils n'ont pas autant besoin d'être dirigés : ils voient. Toutefois, ils sont loin de rejeter la direction de l'Église. Ils ont beau parler de la passivité de l'état mystique, ils savent que l'homme y existe toujours, et son activité aussi, du moins à l'état réceptif, que, dès lors, dans les influences les plus réelles de Dieu, nous apportons notre appoint. Comment le nieraient-ils, eux qui sont chrétiens, et qui connaissent la parabole où Jésus-Christ affirme la collaboration de la semence et du terrain qui la reçoit ! Dès lors, dans les actes mystiques, il faut distinguer la part de Dieu et la part de l'homme et, pour y parvenir, il sera nécessaire d'être guidé par l'autorité doctrinale de l'Église. En outre, ils nous avertissent que l'union mystique est un privilège, privilège de peu d'âmes, et que pour ces âmes elles-mêmes elle n'est pas permanente. En dehors de cette union, il sera plus nécessaire encore d'être guidé par une autorité représentante de Dieu et de Jésus-Christ; seule, cette autorité saura distinguer du divin les fantaisies de l'imagination et les apports de la subconscience; seule, elle saura garder la révélation telle que nous l'a donnée Jésus-Christ. Tauler, la *Théologie germanique*, les autres auteurs mystiques que Luther avait lus étaient soumis à l'Église. Seulement, il se peut bien qu'en général les mystiques voient la direction de l'Église sous un autre angle que nous.

Dans l'autorité de l'Église, les catholiques ordinaires, semble-t-il, voient surtout, suivant la nature de leurs préoccupations, ou une direction intellectuelle ou une direction administrative, et ces directions leur apparaissent quelque peu sous la forme d'une contrainte. De là, à l'endroit de l'Église, une position quelque peu gênée. Pour d'autres, l'Église n'est plus seulement un moyen de communiquer avec Dieu, elle est aussi une fin en soi; ils veulent se servir d'elle; s'ils l'honorent, ce n'est pas avec une sincérité complète; c'est, en partie au moins, afin de recevoir d'elle des faveurs.

Chez les mystiques, ces préoccupations moins élevées n'existent pas, ou ils les refoulent aussitôt. Ils n'ont qu'un but : réaliser dans leur vie le précepte de Jésus-Christ : « Aimer Dieu par-dessus tout, et le prochain comme soi-même. » Comme l'autorité de l'Église maintient efficacement ce commandement, ils acceptent cette autorité sans difficulté; ils l'acceptent avec joie, s'arrêtant peu ou point à ce qu'elle a de trop humain. Ainsi, ils finissent souvent par ne plus penser beaucoup à l'Église; l'acceptation de l'Église est complètement entrée dans leur âme de chrétien; elle fait comme partie de leur nature. Ainsi celui qui se porte bien ne songe-t-il guère à sa santé; c'est tout naturellement, sans les constantes préoccupations du valétudinaire, qu'il l'utilise comme moyen d'action.

b) La *Théologie germanique* parle peu de l'Église. Des ouvrages fort répandus dans l'Église catholique, l'*Imitation de Jésus-Christ*, le *Combat spirituel*, le *Traité de l'amour de Dieu* n'en parlent pas davantage. Pourquoi l'auraient-ils fait? Ce n'était pas leur objet. Le but de l'Église est de protéger l'édifice de Jésus-Christ; mais par elle-même, l'Église ne crée ni la doctrine, ni la morale, ni les sacrements, ni la vie intérieure du chrétien; elle ne crée pas, elle confirme. Les traités de vie spirituelle ne s'attardent donc pas au rempart protecteur de la vie divine; ils vont droit à cette vie elle-même. Pour la *Théologie germanique*, on sent qu'elle se meut dans le cadre de l'Église. Au c. XIV, elle parle d' « une confession sincère »; au c. XXIII, elle recommande le respect « des sacrements, ainsi que des coutumes, règlements, lois et commandements de la sainte Église chrétienne »; au c. XLIII, elle parle du sacrement de l'eucharistie (la première citation est d'après l'édition Uhl, les autres d'après l'édition Mandel). Enfin, l'auteur sait qu'à son époque pour administrer les sacrements, ainsi que pour faire « les lois et commandements de la sainte Église chrétienne », il existait un sacerdoce; or, il n'a pas la moindre allusion pour le rejeter. Dans l'Église, n'avait-il pas du reste lui-même une fonction, celle de custode dans une maison de chevaliers de l'ordre teutonique ?

c) Tauler parle davantage de l'Église. Certains sujets de ses sermons, vertus d'obéissance, de pauvreté, fêtes de saints, l'amenaient à des développements sur la vie de l'Église et de ses dignitaires. Et c'était l'époque des dernières luttes entre le Sacerdoce et l'Empire, entre les papes Jean XXII, Benoît XII, Clément VI et l'empereur Louis de Bavière (1323-1349); des excommunications mi-religieuses, mi-politiques demandaient que l'on précisât la nature de l'autorité de l'Église.

C'est là notamment l'objet du sermon pour la fête de saint Matthieu. A., f° 196-198; V., p. 253-258; N., t. V, p. 261-272. Tauler y distingue l'homme extérieur et l'homme intérieur. L'homme extérieur dépend de l'Église. Si l'Église lance une excommunication, une suspense, un interdit, il faut s'y soumettre, ne plus participer aux cérémonies et sacrements dont l'Église nous défend l'usage. Et Tauler va se mettre en scène : comme il le remarque, « ce qu'il va dire de lui s'applique à tous ». « Dieu dans sa bonté et la sainte chrétienté m'ont donné mon ordre, et cette coule et cet habit et mon sacerdoce, et la charge d'enseigner, et celle d'entendre les confessions. S'il arrivait que le pape et la sainte Église, de qui je tiens tout cela, voulussent me l'enlever, je devrais tout leur laisser et ne pas demander pourquoi ils en agiraient ainsi, si toutefois j'étais un homme vraiment abandonné [à Dieu]... Mais, si quelque autre voulait m'enlever l'une de ces choses, [même] si j'étais un homme vraiment abandonné [à Dieu], je devrais choisir la mort plutôt que de me le laisser prendre. De même, si la sainte Église voulait nous enlever *extérieurement* le Saint-Sacrement, nous devrions nous soumettre. Mais, nous l'enlever *spirituellement*, cela n'est au pouvoir de personne. Mais tout ce qu'elle nous a donné, elle peut nous le reprendre, et nous devons abandonner tout cela sans aucun murmure ni protestation. » A., f° 196v°; V., p. 255, 11; N., t. V, p. 265.

Voilà pour l'homme extérieur. Mais l'homme intérieur ne dépend que de Dieu, et il en est tout particulièrement ainsi des hommes appelés à des voies mystiques. « Sur ces hommes le pape n'a aucun pouvoir, car Dieu lui-même les a délivrés. Saint Paul dit : « Si vous êtes conduits par l'esprit, vous n'êtes plus « sous la Loi. » A., f° 197v°, V., p. 258, 16; N., t. V, p. 272 : traduction lointaine. Ce passage à la main, on a voulu voir en Tauler un précurseur de Luther dans sa révolte contre l'Église. A.-V. Müller, *Luther und Tauler*, 1918, p. 129. Mais aujourd'hui encore, après le concile du Vatican, un théologien catholique, un prédicateur catholique pourrait les faire siennes; il aurait simplement à ne pas les exposer inutilement et à la légère; car l'Église est voulue par Jésus-Christ; elle, et les richesses spirituelles dont elle est la gardienne, elle est pour nous le moyen normal pour communiquer avec Dieu. Il n'en reste pas moins qu'aujourd'hui encore, nombre de théologiens estiment que l'Église n'a pas de pouvoir direct sur nos actes intérieurs. A. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 9e édit., 1898, t. I, n. 130-132. C'était là, semble-t-il, l'opinion de saint Thomas, de ce « maître Thomas » dont Tauler aimait tant à invoquer l'autorité. Cf. Ia-IIæ, q. XCI, a. 4; q. C, a. 9; IIa-IIæ, q. CIV, a. 5. En tout cas, et c'est ici proprement la réponse à la difficulté qui nous occupe, tous les catholiques admettent que, par une erreur ou une défaillance morale des chefs de l'Église, leurs censures, excommunications, suspenses ou interdits, peuvent tomber à faux. Quand ces peines frappent une collectivité, État, ville, association quelconque, il est même évident que, si méritées soient-elles, il y a alors des innocents qui pâtissent avec les coupables. Comment doivent donc agir les victimes innocentes de ces peines, peines imméritées ou peines collectives ? Comme le dit Tauler, elles doivent s'abstenir de participer à des sacrements qui leur sont interdits, mais elles doivent continuer de communiquer avec Dieu. Au lieu de la communion *sacramentelle*, ces gens feront la communion *spirituelle*; comme le dit Tauler, nous enlever cette communion n'est au pouvoir de personne au monde. Voilà ce qu'un demi-siècle avant Tauler, dans un magnifique chapitre de ses révélations, écrivait sainte Gertrude. *Legatus divinæ pietatis*, l. III, c. XVI, *Revelationes*, t. I, 1875, p. 143-146. Voilà ce qu'au XXe siècle tout théologien catholique continue d'enseigner !

Un siècle et demi après Tauler, un autre grand dominicain, Jérôme Savonarole, allait monter sur le bûcher. Paganotti Benedetto, évêque de Vasona, procédait à la dégradation du condamné; plein d'émotion, il oublia la formule consacrée et il dit : « Je te sépare de l'Église militante et de l'Église triomphante. » Sans se troubler, Savanorole le reprit : « De l'Église militante, oui, mais de la triomphante, non; cela dépasse vos attributions. »

Tauler, rejeter l'autorité de l'Église ! Mais qu'on lise donc ce passage de son sermon pour la veille de l'Épiphanie : « J'ai un sous-prieur, un prieur, un provincial, un évêque, un pape. Tous sont mes supérieurs. Voudraient-ils tous me faire du mal, se tournant tous contre moi comme des loups pour me mordre, je devrais me tenir humblement soumis à eux, dans un véritable abandon et une véritable soumission, supportant cette peine avec patience, sans murmure ni

protestation. » A., f° 8 r°; V., p. 15, 7; N., t. I, p. 376. Un instant auparavant, il avait parlé « des prélats de la sainte Église ». Ailleurs encore, cette expression revient sur ses lèvres. A., f° 43 v°; V., p. 66, 28; N., t. II, p. 232. Dans le passage même qu'on vient de lire pour la fête de saint Matthieu, il parle du pape et deux fois de « la sainte Église ». On sent jusqu'à l'évidence un homme qui se meut dans le cadre de l'Église.

2. *Comment Luther interprète cette doctrine.* — Ici encore, suivant sa méthode constante, Luther va modifier Tauler dans le sens de ses préoccupations. Dans le sermon pour la fête de saint Matthieu, Tauler suppose constamment deux points : le premier, que l'état mystique est un privilège exceptionnel, le second que l'Église existe, qu'elle a autorité sur nous et que, normalement, c'est dans son sein que nous devons nous mouvoir; ce n'est que dans des cas exceptionnels, dans le cas de censures universelles ou portant à faux, que nous pouvons vivre en dehors d'elle, et communiquer directement avec Dieu. Luther va nier ces deux points. De l'état mystique, il va faire l'état ordinaire de tous les chrétiens; et la seule Église qu'il reconnaîtra, ce sera une Église invisible, une société des âmes justifiées. Dans sa négation de l'Église visible, Tauler et la *Théologie germanique* apaiseront les remords de sa conscience.

La révolte accomplie, quelques éléments de direction lui resteront; un certain bon sens, des débris de catholicisme, de l'obséquiosité à l'égard du pouvoir temporel. Mais combien ces lueurs crépusculaires seront insuffisantes ! Insuffisantes pour le diriger. Avec son tempérament peu limpide, où constamment des vapeurs montent, montent encore du fond de l'organisme, avec son tempérament allemand, fait de poussées exubérantes et impatientes de frein, le voilà seul, sans boussole, dans une nuit sans étoiles; son mépris de la raison humaine et de l'Église l'abandonne à la merci de son imagination et de ses passions tumultueuses. Lueurs insuffisantes aussi pour le réconforter et le consoler. Dans cette course vers l'inconnu, dans cette révolte non seulement contre l'autorité de l'Église, mais contre presque toute l'organisation sociale du Moyen Age, il va se heurter à des contradictions violentes : au dehors, à des forces puissantes, au dedans, à des incertitudes et à des terreurs. Dans la solitude de la Wartbourg, ces terreurs deviendront angoissantes et risqueront de l'accabler.

Mais, dans ces tempêtes du dedans et du dehors, ses mystiques lui viendront encore en aide; pour son intelligence ils ont été l'occasion d'une erreur sur l'autorité de l'Église; à sa volonté, ils vont aussi fournir un appui; ce qu'ils ont dit de *la nuit de l'âme* et de l'*enfer mystique* sera pour lui une source de force et de consolations.

La nuit de l'âme, l'enfer mystique est un état intermédiaire et plein de souffrances morales où l'âme passe pour aller de l'état de propriété à l'état d'abandon à Dieu; *par la croix*, elle va de la nature à la grâce, de l'obscurité à la lumière. Elle n'est plus attachée à la nature, mais elle n'est pas encore abîmée en Dieu comme dans son élément. Alors elle se remplit du sentiment de son néant; elle s'abat, et ne trouve plus rien à quoi se retenir; elle est obligée de faire effort pour se rattacher à la foi; elle est dans les ténèbres absolues. Dieu permet cette nuit, cet enfer, pour purifier l'âme, la débarrasser de tout attachement à elle-même et aux créatures; il est jaloux du cœur des siens.

Tauler parle souvent de la nuit de l'âme. Dans un très beau passage d'un sermon pour le deuxième dimanche après Pâques, il appelle cet état *un hiver;* après avoir parlé de l'état de sécheresse qui vient de l'attache aux créatures, il dit : « Il est encore un autre hiver : c'est celui où se trouve l'homme bon et conforme à Dieu, qui aime Dieu et le préfère à tout, et qui se garde avec soin du péché, et qui pourtant est abandonné de Dieu pour ce qui est de la dévotion sensible, et qui est aride et obscur et froid, ne recevant de Dieu aucune consolation ni douceur. C'est dans cet hiver qu'a été Notre-Seigneur qui a été ainsi délaissé et privé de tout secours par son Père céleste, abandonné de la Divinité, à laquelle il était pourtant naturellement uni. » A, f° 41 v°; V., p. 61, 35; N., t. II, p. 354; etc.

La *Théologie germanique*, elle aussi, parle éloquemment de l'enfer mystique : « Avant d'entrer au ciel, l'âme du Christ a dû aller en enfer. Il doit en être ainsi pour l'âme de l'homme. Or, voici comment cela a lieu. Lorsque l'homme en arrive à se connaître et à se considérer lui-même, il se trouve très mauvais et indigne de tout bien, de toute consolation de la part de Dieu ou des créatures. Alors il croit ne mériter qu'une éternelle perte et damnation et de cela même il se répute indigne... Pendant que l'on est ainsi en enfer, personne ne saurait nous consoler, ni Dieu, ni créature. Il est écrit : « En enfer, il n'y a pas de *rédemption.* » C. XI, Mandel, p. 25, 26. (Dans ces quelques lignes, on saisit l'allure bizarre assez ordinaire à la *Théologie germanique.*)

Dans sa pensée et dans sa vie, Luther avait introduit ou allait introduire des éléments nouveaux, qui n'étaient pas chez les mystiques allemands du XIVe siècle : toute une théorie théologique, faite à son image, et contraire au dogme de l'Église, l'indépendance à l'égard de la direction de l'Église; c'est-à-dire en somme *précisément cette attache à soi-même, cette « propriété » que la nuit de l'âme a pour mission de combattre.* Mais c'est ce qu'il ne voulut pas voir. Il s'appliquera donc à lui-même et à son état les passages où ses mystiques préférés avaient décrit cette nuit bienfaisante, présage d'une resplendissante aurore. Troubles physiques, angoisses morales, contradictions, persécutions, à ses yeux tout cela va se changer en épreuves envoyées par Dieu pour le rendre digne de sa mission et l'y faire persévérer. Avant de prêcher, Jésus n'avait-il pas subi les tentations du désert? L'Église pourra le rejeter : il y verra une nouvelle épreuve destinée à le rapprocher de Dieu. Il a en ce sens nombre de confidences ; elles sont des plus sincères qu'il ait faites, de celles aussi qui lui ont le plus attiré d'admiration, d'attachement et de compassion.

Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il aime à revenir sur les tribulations des justes. C'est Tauler qui l'inspire ; quelquefois il le nomme explicitement. Sur le passage : « Nous ne savons pas ce que nous devons demander dans nos prières, » il expose que souvent Dieu nous fait attendre l'objet de nos désirs ; mais c'est pour notre bien, et il nous faut savoir nous soumettre : « Sur cette patience et résignation, ajoute-t-il, voyez Tauler, qui le mieux de tous a traité cette matière en langue allemande. » J. Ficker, t. II, p. 205. C'est sa première mention de Tauler; il a trouvé chez lui comment se tranquilliser : Tauler sera son mystique de prédilection.

Nous sommes en 1516. C'est l'époque où il change la doctrine de l'Église, où liberté, œuvres disparaissent devant le serf arbitre et le quiétisme. Il ne se possède plus; son âme est une mer déchaînée. Dans le même *Commentaire*, il écrit : « Si la violence continue de la tentation nous faisait blasphémer, nous n'en serions pas perdus. Je le dis pour la consolation de ceux qui sont constamment obsédés de pensées de blasphèmes et tombent dans une crainte maladive. Violemment extorqués par le diable, ces blasphèmes sonnent parfois à l'oreille de Dieu, plus agréablement qu'un joyeux *Alleluia.* » Ficker, t. II, p. 227, 6. Page juste au point de vue doctrinal, mais qui nous décèle une âme

battue par les flots, une sorte de surhomme puissamment tourmenté.

Quelque temps après, il écrivait à un ami, religieux prémontré : « Je te demande instamment de prier pour moi; de jour en jour mon âme s'approche de l'enfer; je deviens constamment plus mauvais et plus misérable. » Enders., t. I, p. 76 (fin de 1516). Il se rappelait ainsi l'un de ses psaumes préférés, le psaume LXXXVII : « Ma vie s'est approchée de l'enfer; les flots de votre colère ont passé sur moi et vos terreurs ont jeté en moi l'épouvante. » Ps. LXXXVII, 3, 17, Vulg. Souvent, à cette époque, il aimeà parler de l'amour de la croix, du besoin des souffrances. Bien que presque toujours sur un ton quelque peu faux et outrancier, il a des paroles pieuses et émouvantes pour peindre la nécessité de nous rejeter en Jésus-Christ et de nous abriter sous les mérites de sa passion. Voir par exemple : Enders, t. I, p. 43, 37; W., t. I, p. 238, n. 17, 18; p. 628 (1516-1518).

Au milieu de 1518, sous le titre de *Solutions sur la valeur des indulgences*, il publie une défense de ses fameuses thèses du mois d'octobre précédent. Il y parle « de la crainte et de l'effroi, vrais supplices du purgatoire et de l'enfer ». « Qu'ils sont nombreux, ajoute-t-il, ceux qui aujourd'hui même sont abreuvés de ces souffrances! Jean Tauler, dans ses sermons allemands, qu'enseigne-t-il autre chose que le support de ces peines ?... Moi-même, je connais un homme qui affirmait les avoir souvent éprouvées; elles étaient de très courte durée, mais si intenses et si infernales que la langue ni la plume ne les saurait exprimer; qui ne les a pas expérimentées ne saurait y croire. Si elles persistaient, ne fût-ce qu'une demi-heure ou même que la dixième partie d'une heure, on en serait détruit de fond en comble, et tous nos os réduits en cendres. Alors Dieu paraît horriblement irrité, et l'univers entier avec lui. » W., t. I, p. 555-557; de même, Enders, t. I, p. 223.

« Je connais un homme. » De l'avis commun, cet homme, c'était Luther; il empruntait ainsi l'expression de saint Paul parlant de son ravissement au troisième ciel. Comme saint Paul, il était assailli « par les combats du dehors, les craintes du dedans ». En comparaison de ces craintes intimes, ses luttes extérieures n'étaient guère que des jeux d'enfants! Mais, de saint Paul, il savait aussi que « tous ceux qui veulent vivre avec piété dans le Christ Jésus auront à souffrir persécution ». Aussi, anxiétés cardiaques, remords de conscience, il mettra tout sur le compte des épreuves spirituelles et de la nuit mystique. En 1520, à la fin de son manifeste *A la noblesse allemande*, il écrira : « Je sais que si ma cause est juste, elle doit être condamnée sur la terre et justifiée seulement au ciel par le Christ... Aussi, ma plus grande inquiétude et ma principale crainte, c'est qu'elle pût rester sans condamnation. J'y verrais un signe certain qu'elle ne plairait pas à Dieu. Pape, évêques, curés, moines, théologiens, que tous s'avancent donc à l'envi contre elle; ce sont des gens tout désignés pour persécuter la vérité suivant leurs errements invétérés. » W., t. VI, p. 469, 6.

Théorie de la justification par la foi, rejet de l'Église, les sermons de Tauler et la *Théologie germanique* contribuèrent donc notablement à maintenir Luther dans ces fausses directions. Mais ni cet effet fâcheux, ni la prédilection de Luther et des protestants pour ces œuvres ne doivent troubler le regard de l'historien. Les protestants ont toujours témoigné de l'admiration pour saint François d'Assise; François n'en devient pas aussitôt protestant.

Puis, à côté des paroles il y a les actes : écoutons ce que les gens font plutôt que ce qu'ils disent. Luther a quitté son ordre et il s'est marié. Et ses admirateurs nous disent que par ces actes il a été en pleine logique avec sa doctrine; ce serait même par raison, nous dit-on, et non par entraînement, qu'il se serait marié. Que ce soit sa conduite qui ait correspondu à ses idées ou plutôt ses idées aux tendances de sa volonté et de son cœur, peu importe : il est certain qu'en effet, entre idées et conduite, il y a eu ici chez lui correspondance parfaite. Mais entre les paroles et les actes de ses mystiques préférés, n'y aurait-il donc pas eu la même harmonie ? Leurs actes ne doivent-ils pas expliquer leurs paroles ? Or, pas plus que Bernard, Tauler n'a quitté l'Église ni son ordre pour se marier. Et du custode de Francfort, on ne sait non plus rien de semblable.

Dans son *Traité de la liberté du chrétien*, Luther a écrit : « Ce ne sont pas les œuvres bonnes qui rendent l'homme bon; c'est l'homme bon qui rend ses œuvres bonnes. Ce ne sont pas les œuvres mauvaises qui rendent l'homme mauvais; c'est l'homme mauvais qui rend ses œuvres mauvaises. » W., t. VII, p. 32, 6; p. 61, 27; ci-dessus, col. 1245. C'est là une admirable peinture de son âme. Oui, il savait à merveille, et d'un tour de main, faire le bon et le mauvais, changer le sens d'un écrit, d'une parole, et y substituer une couleur à son gré. A qui veut entrer dans la voie de la perfection, Tauler, la *Théologie germanique*, ne cessent de prêcher la *désappropriation*. N'est-il pas évident que de cette désappropriation Luther manquait absolument. Au lieu d'une âme humble et désappropriée, saintement indifférente sous l'action de Dieu, il n'apportait qu'un besoin envahissant de tout déformer selon sa fantaisie, de tout modeler à son image.

Tauler et la *Théologie germanique* ne sont pas les précurseurs de Luther. Mais quelle profonde tristesse que de voir les fleurs de la piété catholique devenir pour lui le parfum enivrant qui va achever de lui donner le vertige et le précipiter hors de l'Église !

VIII. L'ÉTAT RELIGEUX ET LE MARIAGE. — Théorie de la justification par la foi sans les œuvres, haine de Rome amenèrent Luther à une lutte violente contre la plupart des idées catholiques sur l'état religieux et le mariage. C'est surtout en 1521 et 1522 que cette lutte se produisit au grand jour.

1. L'ÉTAT RELIGIEUX. — La haine de Luther contre les ordres religieux ne se montra qu'assez tard. Dans le fond de son cœur, il gardait de l'affection pour cet ordre de Saint-Augustin où il était librement entré, où il avait été choyé et adulé. Mais après la diète de Worms et sa rupture définitive avec Rome, la logique de la passion fut plus forte; il fallait lutter contre les grands remparts de deux objets abhorrés : les œuvres et la papauté. Enfin, contre les ordres religieux, Luther avait « la haine du défroqué », avec le désir du défroqué de voir ses anciens confrères marcher à sa suite. Aussi, dès la Wartbourg, cette haine se produisit-elle, exubérante et féroce. Au mois de septembre 1521, il écrivit *Sur les vœux* deux séries de propositions ou thèses. W., t. VIII, p. 313-335. « Voilà, dit Bugenhagen, qui va produire une révolution. » A la Wartbourg aussi, il écrivit un long sermon sur le même sujet. W., t. X *a*, 1re partie, p. 555-728; puis un traité latin qu'il intitula : *De votis monasticis judicium*, W., t. VIII, p. 564-669, parut au mois de février suivant. *Ibid.*, p. 566, 688, n. 1. Désormais, il éprouvera un plaisir maladif à attaquer les vœux et les ordres religieux. Une de ses productions les plus violentes en ce sens est sa *Brève réponse au livre du duc Georges*, en 1533. W., t. XXXVIII, p. 141-170.

Ses accusations contre la vie religieuse sont nombreuses. Il les développe avec passion et habileté, avec l'habileté d'un rhéteur qui du reste se préoccupe fort peu de la vérité : l'important était de frapper fort. Mais elles viennent toutes de deux grands griefs : la vie religieuse suppose le mérite des œuvres, elle suppose et favorise une religion collective.

La vie religieuse suppose le mérite des œuvres; elle est donc opposée à l'idéal de la vie chrétienne : par leurs vœux et leurs œuvres, les religieux renient Jésus-Christ. Voilà contre elle le grief capital de Luther.

Dès le début de son traité *Sur les vœux monastiques*, il met une section avec ce titre : « Les vœux ne s'appuient pas sur la parole de Dieu; ils y sont opposés. » W., t. VIII, p. 578. Alors il rappelle que saint Paul ne voulait pas qu'on l'imitât en tant que Paul, mais qu'on imitât le Christ en lui. Au contraire, les règles et les statuts des ordres avaient pour but de mettre les religieux en dehors et au-dessus du Christ; les fondateurs de ces ordres supplantaient Jésus-Christ.

De son point de vue, Luther avait raison. L'état religieux s'appuie bien sur Jésus-Christ, et Luther évidemment ne l'ignorait pas; mais ce n'est pas au sens de la théorie de la justification par la foi. Au contraire, de la doctrine catholique sur le mérite des œuvres, la vie religieuse est l'efflorescence. Pour Luther, elle était donc la vie antichrétienne par excellence. Et s'obliger à ce genre de vie par des vœux, c'était se vouer au mal pour sa vie durant.

Puis, la vie religieuse parle en faveur d'une religion collective, en faveur de « la communion des saints ». Et les ordres religieux sont en général le grand rempart de la papauté. Pour Luther, c'était là une autre grande raison de les haïr.

Les attaques de Luther contre les ordres religieux eurent un immense retentissement. Chez le peuple et chez les religieux elles trouvèrent d'autant plus d'écho qu'à cette époque beaucoup de couvents étaient trop riches, beaucoup de religieux paresseux et profondément tombés.

En outre, comme on l'a dit fort justement, il n'y a pas d'erreur sans une part de vérité. Si nous comparons les ordres de fondation récente à ceux des premiers siècles et même du Moyen Age, nous trouvons entre les uns et les autres de notables différences. Ces différences ne portent pas seulement sur la manière de s'organiser et de s'administrer, mais sur la manière de comprendre la vie religieuse elle-même. Or, c'est dans le sens des désirs de Luther que les modifications se sont accomplies.

Les moines, dit Luther, et les chrétiens en général, ont renié Dieu pour ne s'appuyer que sur leurs œuvres; ils ont mis de côté la confiance en Dieu. Avec une poésie de tribun, il nous représente les pauvres chrétiens courbés *sous la terreur*, et obligés à se relever par leurs pénitences, aussitôt qu'ils ont « quitté leurs petits souliers d'enfants ». W., t. XXXVII, p. 661, 3 (janv. 1534). Il reproche aussi aux moines de s'appuyer sur leurs fondateurs au détriment de Jésus-Christ. Or, le sentiment qui s'est de plus en plus épanoui dans le catholicisme moderne est celui de l'amour de Dieu et de Jésus-Christ, de la confiance en Dieu et en Jésus-Christ; la communion est devenue plus fréquente qu'au Moyen Age; au XVII[e] siècle s'est établi le culte du Sacré-Cœur; ce culte et celui de l'eucharistie ont remplacé en partie le culte de la croix, très en honneur au Moyen Age. Les congrégations modernes ont été préoccupées d'affirmer leur union directe avec Jésus-Christ, et de ne s'enserrer dans aucun particularisme : nous avons non *les Ignatiens* ou *les Philippiens*, mais *la Compagnie de Jésus*, *l'Oratoire de Jésus*.

Le religieux, disait Luther, pratique mécaniquement un ensemble d'œuvres extérieures. Or le religieux moderne est en ce sens beaucoup moins chargé que celui d'autrefois. Il a moins de prières vocales et d'observances : à Cluny, au XI[e] siècle, nous dit saint Pierre Damien, c'est à peine si, par les plus longs jours de l'été, l'office du chœur avec les autres observances monastiques laissaient aux religieux une demi-heure de libre pour converser dans le cloître. *P. L.*, t. CXLIV, col. 380; D. P., t. I, p. 364. De même, le religieux moderne a moins de jeûnes que celui du Moyen Age. Les jésuites n'ont pas d'autres jeûnes que ceux de l'Église et, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, ils ont été imités par les congrégations fondées après la leur. Par contre, le religieux moderne a tous les jours la méditation ou oraison mentale; jusqu'au XVI[e] siècle, au contraire, la méditation comme pratique régulière était inconnue dans les couvents. A. Poulain, S. J., *Traités des grâces d'oraison*, c. II, § 5.

Le religieux, disait Luther, méprise le laïque : il se croit le seul véritable chrétien. Les couvents fermés du Moyen Age pouvaient frapper les imaginations e faire naître des pensées de ce genre. Avec le religieux moderne, accessible à tous, on songerait à peine à la formuler. Il a un ministère et des œuvres : sa *vie active* est intense. Aussi l'axiome : *Le moine est pour soi, le prêtre est pour les autres*, n'a-t-il plus guère de signification. Plus que tout autre, saint François de Sales, élève des jésuites, apôtre chez les protestants, nourri de sens français, a prêché et introduit dans le monde moderne l'extension de la spiritualité et de la perfection chrétiennes.

Dans ces modifications, faut-il voir l'influence de Luther? Peut-être en partie. Toutefois, il semble plus conforme à l'histoire d'y voir une manifestation d'une loi générale : constamment, l'Église *tend vers une spiritualisation plus haute*. Sans le stimulant de la Réforme, c'eût été peut-être plus lentement que cette élévation de l'état religieux se serait produite; elle n'eût pas manqué toutefois de se réaliser.

Mais ces modifications n'ont pas changé la *substance* de l'état religieux. L'Église catholique a toujours dit : Tous, religieux ou laïques, nous sommes partis de l'Être infini et nous devons tendre vers lui. Nous devons le faire par toute notre activité consciente : l'acte par lequel, consciemment et volontairement, nous nous unissons à Dieu, autrement dit l'acte d'amour de Dieu, cet acte couronne toute notre activité : il est l'acte humain par excellence; pour tous les hommes, l'acte d'amour de Dieu est donc l'idéal suprême de la vie. Ici, le religieux a le même but que le laïque. Sans doute, il prononce des vœux; mais ces vœux ne lui donnent pas un nouvel idéal de vie chrétienne : ils vont simplement à écarter des obstacles qui, dans la poursuite de l'idéal proposé à tous, se mettent facilement sur notre route. Les œuvres qu'il accomplit ne sont pas un but : elles sont un moyen pour arriver au but suprême qui est d'aimer Dieu; et pour qu'elles soient bonnes, elles doivent être faites en union avec Jésus-Christ. L'entrée en religion, la profession, l'obéissance, les privations, les jeûnes, toutes ces pratiques peuvent sans doute devenir mécaniques, mais, en soi, elles sont sagement ordonnées vers ce but suprême. Pour plus de détails, voir D. P., surtout t. I et II; J. Paquier, *L'état religieux et le mariage d'après Luther*, dans *Revue du clergé français*, t. LXXVI, 15 mai 1911, p. 385-417.

II. LE MARIAGE. — Les idées de Luther sur le mariage ressortent de maint endroit de ses œuvres; c'est un des points sur lesquels il aime le plus à revenir. Mais, pour peindre son attitude à l'égard du mariage, il y a un document capital, son *Sermon sur le mariage*. Il l'a publié à Wittenberg en 1522, vraisemblablement à la fin du mois de septembre. Dans le préambule, il le nomme lui-même « un sermon ». Mais la longueur de l'écrit permet à peine de croire qu'il l'ait prononcé tel qu'il l'a publié. Il l'a intitulé simplement : *Vom ehelichen Leben, De la vie conjugale*. W., t. X *b*, p. 266-304.

1° *Doctrine de l'Église sur le mariage.* — Ici, comme sur tant d'autres points, Luther part de la doctrine catholique pour la contredire. Pour bien comprendre

ses vues, pour les bien situer, il est donc nécessaire de se rappeler d'abord ce que, d'après la loi naturelle et l'Évangile, l'Église catholique enseigne sur le mariage.

Toute sa doctrine sur ce point est fondée sur ce principe : les passions violentes qui sont en nous ont pour but dernier la conservation de l'espèce humaine et non notre propre plaisir. Mais chez l'homme, être qui se sent vivre, chaque faculté doit normalement trouver une jouissance dans son exercice : les sens dans les actes extérieurs, l'intelligence dans l'acte de la pensée, le cœur dans l'affection et le dévouement, la volonté dans une décision prise. Ainsi en est-il pour les passions dont il s'agit ici. Mais le but en est plus important que celui des actes qui se terminent à l'individu : dès lors, on comprend qu'à leur exercice Dieu ait attaché une jouissance plus grande.

Quand, dans l'exercice de ces passions, nous recherchons le plaisir uniquement pour lui-même, sans vouloir atteindre le but que Dieu leur a assigné, en nous opposant même à l'obtention de ce but, il y a désordre. Il y a désordre à manger et à vomir pour manger encore, comme faisaient les Romains de la décadence. De même, il y a désordre à rechercher les jouissances sexuelles tout en visant à les frustrer de leur but normal, qui est de fonder une famille.

Avant tout, le mariage a donc un *but social :* une famille à fonder, des enfants à élever. Et pour la stabilité de la famille, pour le bien des enfants, l'Église demande l'*indissolubilité* et l'*unité* du mariage. Enfin, nous dit-elle, Jésus-Christ a donné au mariage chrétien une noblesse toute particulière; il en a fait un sacrement.

2° *Réaction de Luther.* — Contre ces points et d'autres encore Luther va exercer sa tendance à la réaction.

Réaction contre l'époque précédente. Le XVe siècle avait enrôlé des prêtres sans utilité sociale, des religieux sans vocation; par là, il avait semblé dire que leur état, leur habit suffisaient à les mettre au-dessus des gens mariés. D'où Luther représentera le pape comme l'ennemi-né du mariage : « S'il avait le pouvoir de créer, il n'aurait pas fait l'ombre d'une femme, et il n'en laisserait pas une sur la terre. » W., t. XLIX, p. 798, 28 (4 août 1545). Les papistes « envoyaient le mariage au diable ». W., t. XXVII, p. 26, 28 (19 janvier 1528). Par réaction, par une certaine tendance allemande à ne comprendre l'homme que comme père de famille, il aura des termes dithyrambiques pour célébrer le mariage et la vie de famille. Il parle avec force des obligations familiales, des humbles devoirs de chaque jour, devoir du père, de la mère, des enfants. Lui-même se mariera. L'origine de ce ménage sera loin d'être sans ombres. Souvent aussi, la femme et les enfants de Luther ressentiront son caractère irascible. Toutefois, comme époux et père de famille, il saura se soumettre allégrement à ces devoirs quotidiens qu'il rappelait aux autres. Ici, paroles et actes de Luther ont eu et ont encore dans le protestantisme une heureuse influence.

Mais ce ne sont pas ces idées que Luther a en vue dès l'abord. Du moins est-il qu'à côté il en a d'autres, antichrétiennes et dissolvantes. L'Église catholique avait fait du mariage un état social, avec une auréole spirituelle et religieuse; Luther va en faire un état individuel, avec des préoccupations physiologiques et purement profanes. Ce qui l'obsède, c'est le côté réaliste du mariage : pour la femme et surtout pour l'homme, le mariage est un remède donné par Dieu pour céder honnêtement à la concupiscence. H. Bœhmer, *Luther*, 3e édition, 1914, p. 157. Or la concupiscence est à la fois mauvaise et invincible. De là, à l'endroit du mariage, Luther tire deux conclusions : la première, c'est que de soi le mariage est mauvais; la seconde, c'est qu'à la femme et plus encore à l'homme il est nécessaire; dans certains cas, on pourra donc recourir au divorce; mieux encore : si à un homme une femme ne suffit pas, il pourra en prendre deux à la fois.

Ainsi, les attaques de Luther contre le mariage viennent des mêmes préoccupations que celles contre les ordres religieux : sa conception de la nature déchue et ses tendances individualistes. La corruption de notre nature rend inutiles les œuvres du religieux; elle rend le mariage à la fois mauvais et nécessaire. La réaction individualiste pousse, là à supprimer des collectivités et des vœux enserrant des individus, ici à détruire l'indissolubilité du mariage.

1. *Le mariage est radicalement mauvais.* — Ici encore, plusieurs augustiniens avaient précédé Luther. De soi, disaient-ils, l'acte conjugal lui-même était bon; mais la concupiscence concomitante était gravement coupable; seulement, à cause de la fondation d'une famille, Dieu était indulgent pour cette déformation. D. P., t. II, p. 461-469. — Luther accepta pleinement cette théorie. Il disait en 1519 : « Dans le mariage, les docteurs ont trouvé trois biens ou avantages [le sacrement, la fidélité, la descendance]. Ces biens compensent la concupiscence coupable qui s'y glisse, et l'empêchent d'être condamnable... Dès lors, la délectation perverse de la chair, dont personne n'est exempt, n'est pas répréhensible dans les rapports conjugaux, elle qui, en dehors du mariage, est toujours mortelle si on la satisfait. Ainsi *la sainte humanité de Dieu couvre la honte et la perversité de la délectation de la chair.* » W., t. II, p. 168, l. 10 et 32.

En 1521, il écrit dans son *Jugement sur les vœux monastiques :* « Comme le dit le psaume L, le devoir conjugal est un péché, un péché proprement furieux. Par l'ardeur et la volupté perverse qui s'y trouvent, il ne diffère en rien de l'adultère et de la fornication. Il faudrait donc ne pas y tomber, et pourtant les époux ne peuvent l'éviter. Finalement, Dieu ne le leur impute aucunement et cela par pure miséricorde. » W., t. VIII, p. 654, 19. (Sur une modification à apporter au texte de cette édition, voir : D. P., t. II, p. 83, n. 2, et Scheel, 1905, p. 197, n. 277.) L'année suivante, il écrit : « Malgré tous les éloges que je viens de donner à la vie conjugale, je n'entends pas concéder à la nature qu'il n'y ait pas là de péché; corrompus par Adam, la chair et le sang, comme le dit le psaume L, sont conçus et nés dans le péché. Le devoir conjugal ne s'accomplit donc jamais sans péché; mais, par miséricorde, Dieu pardonne ce péché, parce que l'ordre du mariage est son œuvre; par ce péché, il maintient tout le bien qu'il a mis et béni dans le mariage. » W., t. X *b*, p. 304; fin du *Sermon sur le mariage*. Plusieurs années après, Luther dira aussi : « Dieu couvre le péché, sans lequel il ne peut y avoir de gens mariés. » W., t. XLII, p. 582, 30 (1538). Si Dieu ne fermait les yeux, il n'y aurait donc aucune différence entre l'état conjugal et l'adultère ou la fornication : voilà ce que Luther a souvent répété, et dans les termes les moins voilés. « Mais, ajoute-t-il, parce que l'acte du mariage est dans l'ordre voulu par Dieu, Dieu ne nous impute pas ce qu'il contient de honteux et d'impur. » W., t. XLIII, p. 454, 26 (1541?).

Il semble même avoir dépassé la vieille conception des augustiniens sur le mariage. Pour ceux-ci, l'acte conjugal, faute grave en soi, n'était plus que vénielle chez les justifiés. Luther, au contraire, avons-nous vu, finit par ne plus reconnaître de péchés véniels, même chez les baptisés et les justifiés (plus haut, col. 1213). Chez tous, l'acte conjugal était donc une faute grave. Mais, chez les justifiés, la foi en couvrait tout le mal.

Les protestants modernes sont eux-mêmes étonnés et choqués de cette conception. Dans son commentaire du *Jugement sur les vœux monastiques*, Scheel

constatait que, sur ce point, la théologie protestante moderne ne s'inspirait pas de celle de Luther, quoique, dit-il, on laissât croire le contraire au peuple. Scheel, t. II, 1905, p. 197, n. 228. Il ajoutait que le *Comité de la Société de l'Histoire de la Réforme* avait décidé de faire sur ce point un travail très précis, pour répondre notamment aux accusations de Denifle. La même année, Benrath faisait la même promesse. Karl Benrath, *Zur Abwehr römischer Geschichtsbehandlung*, fasc. 1, *Luther im Kloster*, Halle, 1905, Vorbemerkung, au verso de la couverture, et p. 5, 6. Mais ce projet ne semble pas avoir eu de suites. Il ne pouvait en avoir de sérieuses, car Luther a vraiment dit qu'en soi le mariage était foncièrement mauvais; et bien loin d'être un hors-d'œuvre dans son système, cette assertion en est une conséquence logique.

2. *Le mariage est obligatoire.* — Mais en même temps que toujours mauvaise, la concupiscence est *invincible :* quand elle se présente à nous (et à moins d'un don tout à fait exceptionnel elle se présente à tous), il est absolument impossible d'y résister. Aussi, bien que radicalement vicié, le mariage est commandé par Dieu; il est le moyen établi par lui pour remédier à « la nécessité ». W., t. XII, p. 114, 31 (1523). C'est la seconde idée que Luther aime à exposer sur le mariage.

Cette conception inférieure, toute physiologique, ressort clairement de maint passage de ses œuvres : « Le corps du chrétien doit produire des germes, se multiplier et se comporter comme celui des autres hommes, comme celui des oiseaux et de tous les animaux; c'est à cette fin qu'il a été créé par Dieu, en sorte que, *lorsque Dieu ne fait pas de miracle*, la nécessité demande que l'homme s'unisse à la femme, et la femme à l'homme. » W., t. XII, p. 113, 30 (1523). — Luther aime à insister sur la nécessité du mariage : « Il ne s'agit pas ici de caprice ou de conseils; c'est une nécessité commandée par la nature que tout ce qui est homme doit avoir une femme et tout ce qui est femme doit avoir un homme. Car la parole de Dieu : « Croissez et multipliez-vous, » n'est pas un précepte; c'est plus qu'un précepte, c'est une opération divine qu'il n'est pas en notre pouvoir d'écarter ou d'admettre; cette opération m'est aussi nécessaire que d'être un homme, et plus nécessaire que de manger, de boire, d'aller à la selle, de cracher, de dormir et de me réveiller. Cette opération est notre nature même, un instinct aussi profondément enraciné que les membres que nous avons à cet effet ! » W., t. x *b*, p. 276, 17 (1522). Déclarations semblables ou même plus énergiques dans W., t. VI, p. 442 (1520); t. XII, p. 66 (1523); Erl., t. LIII, p. 287 : Luther à Reissenbusch (1525). « Le plus beau cadeau pour une jeune femme, c'est de lui faire un enfant; après, bonsoir à toutes les idées qui lui passaient par la tête. » T. R., t. III, n. 3466 (1536) : à un jeune couple. Et « pour un jeune gars, il n'y a qu'un remède, c'est de lui donner une femme; autrement il ne peut pas rester en paix. » T. R., t. III, n. 3655 (1537).

3. *Le mariage peut être dissous.* — Le mariage avait pour but l'assouvissement d'instincts sexuels indomptables : dès lors, Luther devait forcément être amené à en sacrifier l'indissolubilité.

Si l'Église veut que le mariage soit indissoluble, c'est sans doute parce qu'il représente l'union de Jésus-Christ avec son Église; c'est aussi parce que l'amour n'aime pas les réticences et les arrières-pensées; mais c'est surtout pour la stabilité de la famille, pour le bien des enfants. Partant d'un principe différent, Luther en arriva à une conclusion différente aussi. Dans la *Captivité de Babylone* (1520), il admet déjà la possibilité du divorce, W., t. VI, p. 558-560; dans le *Sermon sur le mariage*, il descend à des précisions; il énumère trois cas de divorce : l'impuissance, l'adultère, le refus du devoir conjugal. W., t. x *b*, p. 287.

a) Le premier cas est plutôt un cas d'annulation de mariage, un cas où le mariage n'a pas à être rompu, puisqu'il n'a jamais existé. Mais, à ce sujet, Luther en arrive à des suppositions étourdissantes. Il se demande notamment ce que devrait faire une femme qui, unie à un impuissant, ne pourrait rester dans la continence et toutefois ne voudrait pas faire de bruit en recourant à un jugement public. Il lui conseille « de demander le divorce à son mari », afin de pouvoir se remarier. Que s'il s'y refusait, elle devrait alors avec son consentement, et puisqu'il n'était plus son mari, s'unir à un autre, à son beau-frère, par exemple, mais toutefois en mariage secret, et l'enfant qui naîtrait ainsi devrait être attribué au mari. Que si celui-ci ne voulait pas non plus donner la main à cette combinaison : « plutôt que d'admettre qu'elle doive brûler de désirs inassouvis ou être adultère, ajoute le Réformateur, je lui dirais de se remarier, et de s'en aller en un lieu inconnu et éloigné. Quel autre conseil peut-on donner à qui est exposée sans relâche à succomber à la passion? » W., t. VI, p. 558, 33; *De captivitate Babylonica*, reproduit dans le *Sermon sur le mariage*, W., t. x *b*, p. 279, 30. Mais ici, après avoir reproduit ces lignes, il propose une autre solution : c'est de pendre le mari qui a induit ainsi sa femme en erreur. Dans les lignes suivantes, Luther se déclare même plein d'indulgence pour une femme qui, mariée à un impuissant, resterait avec lui, mais irait avec un autre à son insu et donnerait ainsi à son mari des enfants... à nourrir. Comme le dit Luther, W., t. VI, p. 558; t. x *b*, p. 278, l'Église voit dans l'impuissance un cas de *nullité* de mariage. Mais les arrangements secrets qu'il admet ici ne pourraient évidemment que mener à des désordres véritablement répugnants.

b) Le second cas de divorce est l'adultère. La partie innocente pourra se remarier. Mais si la partie coupable « ne peut garder la chasteté », que fera-t-elle? Réponse : C'est pourquoi, dans la Loi, Dieu avait commandé de lapider les adultères, afin qu'ils n'eussent pas à se poser cette question. « Aujourd'hui encore. l'autorité temporelle devrait les mettre à mort. Si elle néglige ce devoir, l'adultère peut s'enfuir dans un pays étranger et s'y remarier, s'il ne peut rester dans la continence. » Alors, Luther se fait à lui-même cette objection : « Mais par là, tous les mauvais maris et toutes les mauvaises femmes auront champ libre pour se séparer et aller changer leur sort en terre étrangère », c'est-à-dire pour s'y remarier, l'autre conjoint vivant encore. A cette objection, il ne trouve que cette réponse : « Eh ! qu'y puis-je, moi ? C'est la faute de l'autorité. Pourquoi n'étrangle-t-elle pas les adultères ? Je n'aurais plus à donner de tels conseils. Mais quand de deux maux on n'en peut supprimer qu'un, c'est au plus grand qu'il faut s'attaquer, c'est-à-dire ici écarter la fornication en permettant aux adultères de modifier leur sort en d'autres pays. » W., t. x *b*, p. 287-289.

c) Le troisième cas est la mauvaise volonté de l'un des conjoints à l'endroit du devoir conjugal. « On trouve de ces femmes entêtées qui s'obstinent à se refuser à leur mari. Devrait-il tomber dix fois dans l'incontinence, elles ne s'en préoccupent pas le moins du monde. Alors pour le mari, c'est le cas de dire : « Tu ne veux pas, eh bien, une autre le voudra; la « maîtresse ne veut pas, que la servante approche. » W., t. x *b*, p. 290, 7. On a dit que c'était là un proverbe. W. Walther, *Für Luther wider Rom*, 1906, p. 694. Mais on ne voit guère ce qui eût autorisé Luther à le citer en chaire. D'ailleurs ne serait-ce pas plutôt après Luther que le mot est passé en proverbe ? Grisar, t. II, p. 209; D. P., t. I, p. 383. Tou

tefois, ajoute Luther, avant d'en arriver là, le mari devra deux ou trois fois admonester sa femme, puis l'amener devant la communauté pour y être réprimandée. « Que si elle persiste dans son refus, chasse-la; fais-toi donner une Esther et envoie Vasthi promener. » Si la femme mariée oublie son devoir, l'autorité temporelle doit l'y contraindre ou la mettre à mort. Si cette autorité ne fait pas son devoir, le mari doit se dire « que des voleurs lui ont enlevé et tué sa femme, et que, dès lors, il peut s'attacher à une autre ». W., t. x *b*, p. 290, 291.

d) En 1523, Luther ajouta deux autres cas de divorce : la diversité de religion et le mauvais caractère de l'un des conjoints. Il part du passage où saint Paul examine la condition du conjoint devenu chrétien, l'autre demeurant païen; c'est le cas que les canonistes appellent le *cas de l'Apôtre*. Si la partie païenne, dit saint Paul, consent à demeurer avec la partie convertie et à lui laisser pratiquer sa religion, le mariage subsiste; dans le cas contraire, la partie chrétienne peut se séparer et se remarier. I Cor., VII, 15. Dans les deux nouveaux cas de divorce qu'introduit Luther, il s'agit de gens baptisés, et dans le second de faits qui ne touchent pas directement à la religion; mais il va travailler à les faire rentrer dans « le cas de l'Apôtre ».

Si donc un conjoint ne veut pas supporter que l'autre « vive chrétiennement », celui-ci peut se séparer et se remarier. W., t. XII, p. 123, 10; sur I. Cor., VII. On sent assez de quoi il s'agissait : d'une femme par exemple, que son mari voulait empêcher de devenir luthérienne.

e) Dans son *Sermon sur le mariage*, il avait déjà examiné l'autre cas : le mauvais caractère de l'un des conjoints. Alors, avait-il dit, il ne pouvait se produire qu'une simple séparation sans le droit de se remarier. W., t. x *b*, p. 291; sur I Cor., VII, 10, 11. Mais cette restriction n'était pas dans la logique de ses idées; aussi l'année suivante il y renonçait. Lorsque, après une séparation, une partie voulait se réconcilier et que l'autre ne le voulait pas, la première avait le droit de se remarier. La raison en était toujours la même : l'impossibilité de vivre dans la continence. W., t. XII, p. 119, 26 (1523). Puis il relie ce cas au précédent : alors le conjoint « qui est parti par colère ou par tout autre déplaisir » se conduit vraiment en païen; l'autre partie peut donc se remarier. W., t. XII, p. 124, 37. En 1530, il reproduira la même doctrine; si une femme s'obstine à vouloir partir, son mari finira par lui dire : « Va-t'en, p....., va-t'en au diable. » W., t. XXX *c*, p. 222, 2.

f) Vers 1536 enfin, Luther introduisit un dernier cas de divorce, ou plutôt, cette fois, un simple cas d'annulation de mariage. Un homme qui, avec dispense papale, s'était marié avec la veuve de son frère devait considérer la dispense comme un abus de pouvoir, laisser sa femme et contracter un nouveau mariage. W. Rockwell, *Die Doppelehe Philipps von Hessen*, 1904, p. 202 sq.; Enders, t. XIV, p. 184 (16 février 1542). Il s'agissait de faire plaisir à Henri VIII, et de le gagner au luthéranisme.

g) Ébloui par ses vues tout individualistes sur la nécessité du mariage, Luther a même des passages où il laisse clairement entendre que le mariage n'est qu'un contrat de louage, résiliable au gré des parties. Dès 1521, il le dit dans son *Jugement sur les vœux monastiques*. W., t. VIII, p. 610-616, surtout 616 : *Vel moriente conjuge vel consentiente*. Le vœu, dit-il, doit être fait et gardé en toute liberté. Il doit être fait « par ceux qui y sont poussés merveilleusement par l'esprit du Christ ». Et le vœu de chasteté ne peut être que conditionnel. Il se fait une objection : Mais l'état du mariage lui aussi ne sera-t-il donc que conditionnel ? Pourra-t-on l'abandonner pour le célibat ? Il répond : « La liberté évangélique ne règne que dans les relations entre Dieu et toi, non dans celles que tu as avec ton prochain... Autrement, il serait permis de faire et de rompre à sa fantaisie toute sorte de contrats, de traités et de pactes. Dans le mariage, tu t'es donné à un autre qui a droit et pouvoir sur toi. Sans son consentement, Dieu ne veut pas lui enlever ce droit, sous prétexte de te voir le mieux servir. Mais si ce droit cesse par la mort *ou le consentement du conjoint*, voici que comme auparavant tu as recouvré pleine liberté entre toi et Dieu, pour te marier ou rester dans la continence. »

En 1523, il dit dans le même sens, et d'une manière plus explicite encore : La liberté chrétienne veut « que devant Dieu toutes les choses extérieures soient à notre libre disposition, et qu'un chrétien puisse en user comme il lui plaît, s'en servir ou les laisser de côté. En effet, saint Paul ajoute : « devant Dieu », c'est-à-dire, en tant que cela regarde Dieu et toi. Car en te mariant ou en ne te mariant pas, en devenant ceci ou cela, serviteur ou indépendant, en mangeant ceci ou cela, tu ne rends pas service à Dieu; de même, en sens opposé, si tu laisses de côté ou que tu ajournes l'une de ces choses, tu ne lui causes ni déplaisir ni offense. En résumé, *tu n'as d'autres devoirs envers Dieu que de croire en lui et de le confesser;* pour tout le reste, il te laisse libre de faire ce qu'il te plaît, sans aucun danger pour ta conscience. Si même tu en venais à abandonner ta femme, si tu quittais ton maître et si tu n'observais pas tes conventions, Dieu, pour ce qui le concerne, n'en aurait aucun souci; car, que tu fasses tout cela ou non, que peut-il en résulter pour lui ? Mais parce que tu es lié à ton prochain, dont tu es devenu la propriété, Dieu ne veut pas qu'à cause de sa liberté à lui, personne soit frustré de ce qui lui appartient; il veut donc maintenir à ton prochain sa propriété. Sans doute, pour ce qui le concerne il n'attache pas d'importance à cette propriété; il y porte toutefois de l'intérêt à cause de ton prochain. C'est ce que veut dire l'Apôtre par ces mots : « devant Dieu. » C'est comme s'il disait : « Devant l'homme, « devant ton prochain, » je ne te rends pas libre; car *tant que lui-même il ne t'aura pas libéré*, je ne veux pas lui enlever son bien. Devant moi, au contraire, tu es libre de tout lien; que tu négliges ou que tu observes ce qui est extérieur, tu ne fais aucun mal. »

De tout cela, il résulte clairement que si une femme rend la liberté à son mari, ou un mari à sa femme, ils sont libres aussi aux yeux de Dieu : dès lors, la séparation est devenue légitime. Et c'est bien ce qu'ajoute Luther : « Devant Dieu, il ne porterait pas à conséquence que l'homme abandonnât sa femme, car le corps n'est pas lié à Dieu, qui au contraire lui laisse sa liberté pour toutes les œuvres extérieures; ce n'est qu'intérieurement que le chrétien appartient à Dieu par la foi, mais devant les hommes le lien doit se maintenir. » W., t. XII, p. 131, 132.

4. *La polygamie*. — Pratiquement, les unions clandestines autorisées dans le *Sermon sur le mariage* aboutissaient à de véritables polygamies, ou même à de véritables polyandries. Toutefois, ce que dans ce sermon Luther avait surtout envisagé et affirmé, c'était la possibilité du divorce; il n'avait pas parlé explicitement de la polygamie. Au landgrave de Hesse, au contraire, il permit officiellement d'avoir deux femmes à la fois. Sur la demande expresse du landgrave, cette autorisation avait été écrite et signée; c'est pourquoi elle eut un si grand retentissement. Mais tout nous dit qu'elle fut loin d'être un fait isolé, une faiblesse d'un jour arrachée au Réformateur. Ci-dessus, *Vie de Luther*, col. 1177.

5. *Le mariage, union toute profane*. — Enfin Luther

devait évidemment refuser de voir dans le mariage un sacrement; dès 1520, il déclarait que c'était là une invention humaine. W., t. VI, p. 550, 551. Désormais, il n'y verra plus qu' « un acte extérieur et physique, du genre des autres occupations ordinaires ». W., t. X b, p. 283, 8 (1522).

Le mariage devenait une union pour le plaisir des époux et surtout pour le plaisir de l'homme. Si les vues de Luther avaient suivi leur développement normal, le mariage serait vite devenu ce contrat résiliable au gré des parties qu'il faisait déjà entrevoir. Mais sur ce point comme sur plusieurs autres, luthériens et surtout princes luthériens furent retenus par le bon sens et par une certaine ambiance catholique; ils revinrent à une pratique plus sage que les enseigne-gnements du Réformateur. Toutefois, dans le luthéranisme allemand, le mépris de Luther pour la femme s'est toujours quelque peu maintenu.

IX. Le serf arbitre et la prédestination. — Érasme et Luther (1524-1536). — Philosophie et théologie de Luther ont leur couronnement dans l'affirmation farouche du serf arbitre et de la prédestination. En 1524, une attaque d'Érasme lui permit de présenter cette affirmation avec plus d'outrance que jamais.

I. Préliminaires. — La liberté est l'un des points le plus impérieusement affirmés par la conscience. Elle est la condition nécessaire de l'obligation morale et de la responsabilité. De fait, nous dit la doctrine catholique, Dieu nous a mis en mains la liberté comme une arme noble et périlleuse. La chute originelle a amoindri notre liberté pour le bien; elle ne l'a pas supprimée. Elle n'a pas fait de nous un mal vivant; l'homme est faible, il n'est pas foncièrement corrompu. Originairement, nous aurions même pu être créés dans l'état où nous naissons aujourd'hui; la chute n'a rien enlevé aux éléments constitutifs de notre nature. Il n'est pas vrai que nous nous recherchions nécessairement en tout, au point de gâter par cette intention les meilleurs de nos actes. Et le plaisir que nous pouvons trouver à faire le bien n'est pas un mal; c'est le plaisir qu'un être vivant et qui se sent vivre éprouve normalement dans un harmonieux développement de ses énergies. Survenant pour nous fortifier, la grâce ne détruit pas notre nature, elle la complète; la foi complète les lumières de la raison, les autres grâces, les forces de la volonté. Après l'arrivée de la grâce, notre liberté subsiste. Enfin, force finie et, dans beaucoup de cas, force très combattue et contrariée, la liberté a ses degrés : Dieu, les forces ambiantes, l'atavisme, l'éducation peuvent peser sur notre volonté.

Ainsi, avec des nuances, a toujours parlé la théologie catholique. Puis elle a cherché à accorder les forces divines avec les forces humaines, prescience et puissance de Dieu avec la liberté de l'homme. Sur ce terrain, les discussions ont été très âpres et l'on a dû finir par reconnaître qu'il y resterait toujours du mystère. Il y a eu trois grands groupes de solutions : l'augustinisme, le thomisme, le molinisme. L'augustinisme dépeint l'homme placé entre deux délectations : la délectation terrestre, fruit de la concupiscence, la délectation céleste, fruit de la grâce. Dans le développement de ces idées, saint Augustin a toujours maintenu la liberté. Ci-après col. 1286. Mais ces disciples ne se sont pas toujours tenus dans de sages limites. En outre, cette théorie est peu philosophique : elle ne va guère qu'à constater un fait, le fait de grands courants essayant d'entraîner l'homme. Depuis le jansénisme, elle a été de plus en plus abandonnée.

Restent les deux autres théories : la théorie thomiste et la théorie moliniste. La première accorde plus à Dieu, la seconde plus à l'homme. J. Paquier, *Le Jansénisme*, 1909, p. 202-225.

II. Le serf arbitre dans Luther jusqu'en 1524. — 1° *Les affirmations de Luther.* — Dans son premier ouvrage, les *Dictées sur le Psautier*, Luther maintient encore le libre arbitre. « Mon âme est en mon pouvoir, dit-il en s'adressant à Dieu; ma liberté me permet de la perdre ou de la sauver, en choisissant ta loi ou en la rejetant. » W., t. IV, p. 295, 34. Toutefois quelques psaumes auparavant, comme on le verra bientôt, il dit clairement que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous les hommes et que par conséquent tous les hommes n'ont pas le pouvoir de se sauver.

Dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il en arrive fréquemment à la négation de la liberté, du moins de la liberté pour le bien. Ficker, t. II, p. 187, 208, 210, 212, 225; voir ci-dessus, col. 1213. Toutefois, l'on ne saisit pas toujours s'il attaque vraiment toute liberté pour le bien, ou cette opinion des nominalistes que, par nos propres forces, nous pouvions nous préparer à la grâce.

Mais, de plus en plus, à partir de 1516, il fit de la négation de la liberté dans l'homme déchu le centre de sa théorie de la justification. Au mois de septembre 1516, il faisait soutenir par Barthélemy Bernhardi des thèses *sur les forces et sur la volonté de l'homme sans la grâce.* « Sans la grâce, y lit-on, la volonté de l'homme n'est pas libre, mais esclave, quoiqu'elle suive sans résistance. » Sans la grâce, la volonté pèche dans tout ce qu'elle fait. W., t. I, p. 147, 38; p. 148, 2. Le 4 septembre 1517, il instituait une *Dispute contre la théologie scolastique.* On y lit : « Il est faux que l'appétit soit libre de se décider dans un sens ou dans l'autre. Sans le secours de la grâce, la volonté de l'homme produit nécessairement des actes déformés et mauvais. » W., t. I, p. 224, thèses 5, 7; de même 29-32.

En 1518, à Heidelberg, en 1519 dans les actes de la *Dispute de Leipzig*, contre Jean Eck, il se prononçait énergiquement contre la liberté : « Le libre arbitre est mort... Nous sommes toujours les esclaves de la concupiscence ou de la charité; toutes deux sont les dominatrices de notre libre arbitre. » W., t. I, p. 360, 9 (1518); t. II, p. 424, 10 (1519).

Le 15 juin 1520, Luther est condamné par Léon X. Au commencement de l'année suivante, il fait paraître son *Assertion de tous les articles de Martin Luther condamnés par la dernière bulle de Léon X.* Contre la liberté, il y est déjà tout aussi tranchant qu'il le sera cinq ans plus tard dans son traité *Du serf arbitre.* C'est déjà la même définition de la liberté, de manière à en arriver plus facilement à la nier. En 1525, il définira la liberté : « Une force qui peut se tourner librement à droite ou à gauche, qui ne cède ni ne soit soumise à aucune autre. » W., t. XVIII, p. 637, 9. Cette liberté ne se trouve vraiment qu'en Dieu, peut-être même seulement chez le Dieu des nominalistes. Or, dès 1521, Luther dit dans le même sens : « Le libre arbitre n'est qu'une fiction; qui a jamais fait tout ce qu'il voulait ? » W., t. VII, p. 145, 14, 16.

Voilà, dit Luther, ce que nous enseigne l'Écriture. « A défaut de l'Écriture, voilà aussi ce que nous enseignent abondamment l'histoire entière et notre propre vie à chacun de nous;... voilà ce que nous affirme l'expérience universelle. » W., t. VII, p. 145, 29.

Dans cet écrit, comme Érasme le fera remarquer en 1524, Luther esquisse deux raisons de la négation de la liberté. Jusque-là, c'était seulement à cause de la chute originelle que l'homme n'était pas libre, et il conservait la liberté pour les actes inférieurs de la vie. Aujourd'hui, Luther donne de cette négation une autre raison, d'ordre beaucoup plus général : c'est comme créature que l'homme est soumis à la nécessité. Précédemment, dit-il, il a accordé que chez l'homme la liberté était un titre, le titre d'une propriété perdue. Il s'est trompé. Il aurait dû dire simplement que « la

liberté est une pure fiction. Tout arrive par une nécessité absolue. Ainsi l'a fort justement enseigné Wiclef, dans un article condamné à Constance. » C'est Satan qui a inventé le mot de libre arbitre. Infini, Dieu ne saurait se laisser influencer par les modifications de sa créature; il doit donc tout décider et tout faire en elle, le mal comme le bien; l'homme est contraint d'agir selon les décrets immuables de Dieu. W., t. VII, p. 145, 26; p. 146, 5, 35, etc.; Érasme, *Opera*, t. IX, col. 1224. Dès la fin de 1516, Luther avait quelque peu hasardé cette théorie; même pour les actes inférieurs, ce n'était qu'un semblant de liberté que l'homme possédait. Carl Stange, *Die ältesten ethischen Disputationen Luthers*, 1904, p. 16, 2. Mais le mot était furtif, et d'ailleurs Érasme ne pouvait connaître un texte qui n'a été publié qu'en 1904.

Ainsi Luther trouve deux grandes causes du serf arbitre; une cause théologique et une cause philosophique : être déchu, l'homme n'a pas de liberté pour le bien; être fini, il n'a aucune liberté. En France, on a trop attribué à Calvin la paternité de cette seconde idée.

Dans son *Assertion*, Luther conclut : « Sur les autres articles, papauté, conciles, indulgences et autres balivernes sans grande importance, on pourrait encore tolérer la légèreté et la niaiserie du pape et de sa suite. Mais de *toute ma doctrine, c'est ici le point le meilleur et le plus important.* A voir ces malheureux ainsi déraisonner, on ne peut retenir un regret et quelques larmes. » W., t. VII, p. 148, 14.

En 1521 et 1522, Mélanchthon fit un cours sur l'*Épître aux Romains* et la *Première épître aux Corinthiens.* Luther se procura les notes d'un auditeur, et dès 1522 il les publia. Si ce commentaire lui avait tant plu, c'était que Mélanchthon, alors tout entier dans son orbite, y niait fougueusement le libre arbitre : « Dans toutes les créatures, y disait-il, tout se produit avec nécessité. Qu'il reste donc fermement établi que Dieu fait tout, le mal comme le bien. Aussi bien que la vocation de saint Paul, l'adultère de David est proprement son œuvre. » Ph. Melanchtonis *Annotationes...* (1522), dans Grisar, *Luther*, t. II, p. 740, n. 4. A ce commentaire, Luther mit une préface : « Personne n'avait mieux écrit sur saint Paul. A côté de ce commentaire, ceux de Jérôme et d'Origène n'étaient que des plaisanteries et des inepties. » W., t. X *b*, p. 309, 13; p. 310, 5.

A côté de la négation de la liberté apparaît vite chez Luther l'idée de la prédestination au ciel ou à l'enfer. Au couvent, la prédestination avait été son grand souci. S'il y était entré, c'était peut-être déjà par une préoccupation angoissante à l'endroit de l'élection divine. De ces angoisses il crut sortir par l'affirmation d'un choix éternel, contre lequel l'homme aurait tort de vouloir se débattre. *Op. lat. var. arg.*, t. I, p. 16 (1545); T. R., t. I, n. 1009, 1017; t. III, n. 3680 (1530-1540); ci-dessus *Vie de Luther*, col. 1151.

En face de sa double théorie contre le libre arbitre, Luther a aussi sur la prédestination deux théories juxtaposées : l'une partant de la condition de l'homme déchu, l'autre des décrets éternels de Dieu. D'après la première, l'homme déchu est destiné à la réprobation éternelle; seuls, ceux que Dieu consent à tirer de cet étang de perdition sont appelés au ciel. D'après la seconde, c'est de toute éternité que Dieu destine une créature intelligente soit au ciel, soit à l'enfer. W., t. XVIII, p. 784, 1, p. 705,706; Humbertclaude, p. 126, n. 1. Mais ces deux théories mènent absolument à la même conclusion et Luther les distingue assez peu.

Dès les *Dictées sur le Psautier* apparaît l'idée d'un nombre restreint de prédestinés : « C'est pour ses élus que le Christ a bu le calice d'amertume; ce n'est pas pour tous les hommes. » W., t. IV, p. 227, 32. Dès lors, Luther était préparé à mal comprendre les fortes expressions de saint Paul sur la liberté de Dieu et son indépendance dans la distribution de la grâce. Dans son *Épître aux Romains*, saint Paul dit des païens qui ont méconnu Dieu : « C'est pourquoi Dieu les a livrés aux désirs de leur cœur. » Ce n'est pas là seulement, dit Luther, un abandon du coupable, une permission de Dieu, c'est un commandement et un ordre. J. Ficker, t. II, p. 21, 14; sur Rom., I, 24. Tout au long de son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il parle de la prédestination, et il y rattache ses attaques contre le libre arbitre. J. Ficker, t. II, p. 22-23, 208-210, 225, etc. Dans un passage alambiqué, il semble même parler d'une justice inamissible et éternelle. J. Fickert, t. II, p. 153,11. Le réprouvé peut faire ce qu'il veut, il péchera : Dieu enserre dans son décret tous les détails de sa conduite. Il ne s'ensuit pas que Dieu veuille le péché; s'il le veut, c'est pour montrer dans l'homme la grandeur de sa colère à l'endroit du péché... « Ce n'est qu'à Dieu qu'il est permis d'avoir une volonté de ce genre. » J. Ficker, t. II, p. 22, l. 4, 17. Ainsi, Dieu ne se borne pas à permettre le péché et la damnation; il prédestine à l'enfer; puis il fait que le réprouvé « veuille spontanément être dans le péché et y demeurer ». J. Ficker, t. II, p. 213, 17. « Que personne ne se plonge dans ces spéculations, dit Luther, sans avoir l'âme purifiée; il tomberait dans l'abîme de l'horreur et du désespoir. » J. Ficker, t. II, p. 226, 6.

En 1521 parurent les *Lieux théologiques* de Mélanchthon. De cette première édition, tout inspirée de Luther, la prédestination est l'âme. Édit. Th. Kolde 1900, p. 67, 74, etc. Or, pour Luther, c'était là « un livre invincible, digne non seulement de parvenir à l'immortalité, mais de figurer dans le canon des Écritures ». W., t. XVIII, p. 601, 5 (1525).

2. *Origine de la théorie.* — D'où venait à Luther la théorie du serf arbitre et de la prédestination ? Comme prédécesseurs dans le monde catholique, on lui a donné saint Augustin, plusieurs augustiniens et saint Thomas. A.-V. Müller, *Luthers theologische Quellen*, 1912, p. 117-145, et dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1915, fasc. 2, p. 161...

Saint Augustin aurait nié la liberté. La vérité, c'est que de 388 à 395 il a écrit *Sur le libre arbitre* un ouvrage où tous sont unanimes à reconnaître qu'il le défend énergiquement contre les manichéens. En 412, il écrit une longue lettre sur ce traité (la 143e), et, dans ses *Rétractations*, de 426-427, c'est-à-dire trois ans avant sa mort, il y consacre un long chapitre. L. I, c. IX. Dans les deux cas, est-ce pour dire qu'il a changé d'avis ? Tout au contraire : ce que dans ce traité il a écrit autrefois contre les manichéens il le maintient et il l'explique contre les pélagiens. Dans les *Rétractations*, il a fait mainte réserve sur certains de ses ouvrages, sur ceux-là spécialement qui avaient précédé son épiscopat (396); sur son traité du *Libre arbitre*, au contraire, il n'a rien trouvé à reprendre. Alors que Luther parlera du serf arbitre, saint Augustin ne cesse de répéter qu'il entend maintenir le libre arbitre. Sans doute, il dit que le bon usage de ce libre arbitre vient de Dieu, l. I, IX, 6, mais les molinistes eux-mêmes le disent; les thomistes l'affirment encore plus énergiquement, et pourtant ils ne laissent pas que d'affirmer la liberté de l'homme, même sous l'influence de la grâce efficace. Enfin, on connaît le mot célèbre d'Augustin : « Dieu t'a créé sans toi, mais il ne veut pas te justifier sans toi. » *Serm.*, CLXIX, 13, *P. L.*, t. XXXVIII. col. 923.

Au XIIe siècle, certains augustiniens auraient nié la liberté : Robert Pulleyn, Pierre Lombard, Pierre de Poitiers, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 894; W., t. XVIII, p. 665, 21 sq.; *P. L.*, t. CCXI, col. 1037; au siècle suivant, saint Thomas lui-même en aurait fait autant et

après lui toute son école. Cf. D. P., t. III, p. 273, n. 1. La réponse est facile. Sur l'accord de la grâce et de la liberté, ces docteurs et d'autres ont pu employer des formules peu heureuses, recourir à des théories discutées. Mais ce qui importe, ce n'est pas de voir comment ils ont cherché à concilier la nécessité de la grâce et l'existence de la liberté; c'est de voir si vraiment, en face de la science et de la puissance de Dieu, ils ont parlé de *serf arbitre*. C'est peut-être sur ce terrain que l'on voit le mieux comment Luther sait parodier les textes de saint Augustin et de saint Thomas. Il s'entend à merveille à dénaturer ce que saint Augustin dit de la faiblesse de l'homme déchu, saint Thomas de la faiblesse de la cause seconde. Où ces deux hommes avaient affirmé la liberté de l'homme en face de Dieu et de sa grâce, l'esprit fruste et simpliste de Luther a conclu au *serf arbitre*.

Laissons de côté ces causes livresques. Le vrai précurseur de Luther dans sa négation de la liberté, c'est le tempérament allemand; la vraie cause de sa négation de la liberté, c'est qu'il était lui-même profondément Allemand. D'un bout à l'autre de la philosophie allemande circule un courant qui nie la liberté. Kant semble faire exception. Mais en réalité, s'il admet la liberté, c'est comme *noumène* et non comme *phénomène;* or, chez lui, le noumène est invérifiable; seul le phénomène peut se constater. L'Allemand, l'Allemand du Nord surtout, se sent envahi par des forces étrangères, par des impulsions irrésistibles. Or, Luther était « l'Allemand » par excellence. Ces forces étrangères, ces impulsions irrésistibles, il les sentait en lui, phalange furieuse montant à l'assaut de sa volonté. Aussi, pour affirmer le serf arbitre venons-nous de l'entendre en appeler « à l'expérience universelle ». W., t. VII, p. 145, 29.

Chez lui, avons-nous vu, la négation de la liberté vient de deux points de l'horizon : l'homme est un être déchu; l'homme est un être fini. Ce sont là comme deux alluvions d'origine différente. L'idée de la corruption irrémédiable de l'homme déchu venait d'une sorte de manichéisme, d'un augustinisme d'extrême gauche; celle de la domination entière de Dieu venait en partie de la conception nominaliste d'une volonté divine ne connaissant aucune règle, en partie de la mésintelligence de la théorie thomiste. Ces deux raisons allaient à se détruire l'une l'autre. Si avant la chute l'homme était libre et que même maintenant il le soit pour les actes ordinaires de la vie, comment aller dire que la liberté est l'apanage de l'Être infini ? Et si la liberté est l'apanage de l'Être infini, pourquoi en regarder l'absence chez l'homme comme une privation et la suite d'une déchéance ? Mais au-dessous de ces contradictions intellectuelles, il y avait l'unité vivante d'une nature fougueuse, et qui se sentait dominée, entraînée par les forces de la subconscience. Pour expliquer cet entraînement, toutes les raisons étaient bonnes. D'ailleurs, le nominalisme avait appris à Luther que les contraires pouvaient coexister. Et le tribun sent moins le besoin de frapper juste que de frapper fort; si dans l'oreille d'un auditeur fasciné et étourdi deux raisons vont à se renforcer, qu'importe qu'en elles-mêmes elles aillent à se détruire !

III. ÉRASME ET LUTHER. LEURS RELATIONS JUSQU'EN 1524. — L'humanisme et la Réforme, Érasme et Luther ont de nombreux points de contact : attaque contre les hommes d'Église, mépris particulier pour les moines, retour à des livres d'un lointain passé pour leur demander la direction totale de notre vie profane ou religieuse, individualisme, place centrale donnée à l'homme dans leurs préoccupations, acceptation de la décadence des mœurs et de la dureté qui s'ensuivait.

Mais, sur un point capital, humanistes et réformés divergeaient profondément : ils avaient de l'homme une conception tout opposée. Pour l'humaniste, l'homme était foncièrement bon; avant tout, il devait développer sa nature. Ce développement s'opérait par notre liberté; elle était le plus beau de nos apanages. Pour Luther, au contraire, l'homme était foncièrement mauvais; la chute originelle l'avait radicalement corrompu; depuis lors, il ne pouvait faire que le mal. Aussi de plus en plus avait-il fait de la négation de notre liberté la clef de voûte de nos relations avec Dieu.

Cette conception était aux antipodes de celle d'Érasme. Nourri du rationalisme ancien et de la morale classique, celui-ci ne pouvait voir ni dans notre nature un mal vivant, ni dans notre volonté un instrument tout passif, un véritable jouet entre les mains de Dieu. Les grands hommes qui s'étaient dévoués pour les nobles causes, les Socrate, les Décius, les martyrs du christianisme, n'auraient-ils donc eu aucun mérite propre ? Instruments de la toute-puissance divine, ils n'eussent servi qu'à lui donner l'occasion de se manifester ! Jamais un humaniste ne pouvait souscrire à de pareilles affirmations. Pour des esprits qui visaient avant tout au développement de la personnalité humaine, le fatalisme était inacceptable.

Ainsi, pour expliquer le dissentiment qui s'éleva entre Érasme et Luther, il n'est pas nécessaire de recourir à des froissements personnels ni à d'autres considérations de ce genre : *l'opposition entre ces deux hommes naissait de l'idée même qui tenait le plus au cœur de chacun d'eux.*

Mais, avec une santé ruinée par l'étude, Érasme n'aimait pas la lutte, et, avec un sens très précis des réalités et influences terrestres, Luther voulait ménager le puissant humaniste. Puis, comme on l'a vu, ils avaient en commun le mépris de l'administration catholique. Aussi leurs relations restèrent-elles longtemps correctes et furent-elles même d'abord en apparence assez cordiales.

Ce n'est qu'au mois d'avril 1519 qu'Érasme reçut pour la première fois une lettre de Luther. Mais déjà ces deux hommes se connaissaient autrement que de réputation. Érasme était en relations avec des amis de Luther, Mélanchthon, Jean Lang, Justus Jonas, Spalatin. Il avait soutenu avec énergie la cause de Reuchlin, et Luther lui aussi avait souhaité le triomphe des hébraïsants. Il avait en grande estime la science d'Érasme. Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, par exemple, on voit qu'il attendait avec impatience l'apparition de l'édition du *Nouveau Testament* que préparait Érasme. Cette édition parut à Bâle, au mois de février 1516. Aussitôt, c'est-à-dire à partir de son commentaire du c. IX, Luther utilise ce travail.

Pourtant, dès cette époque, son admiration pour Érasme n'allait pas sans mélange. Dès le 19 octobre 1516, les restrictions apparaissent. Érasme, écrivait Luther à Spalatin, n'entend pas correctement les idées de saint Paul sur la justice des œuvres et sur le péché originel; il se nourrit de saint Jérôme (que Luther n'aimait pas), et il n'apprécie pas Augustin. Luther prie donc Spalatin de présenter à Érasme ces critiques, qui d'ailleurs, ajoute-t-il, n'atteignent pas l'estime due à son érudition. Enders, t. I, p. 63, 64. Spalatin transmit à Érasme, « ainsi qu'à un Apollon Pythien », les critiques de Luther. Du reste, il n'en désignait l'auteur que par l'expression vague d' « un de ses amis ». P. S. Allen, *Epistolæ Erasmi*, t. II, 1910, p. 417, 418 (11 déc. 1516). Ainsi, dès 1516, Luther va droit au point qui le séparera d'Érasme.

Ses réserves allèrent en s'accentuant. Dans une lettre à Lang, du 1er mars 1517, son opinion sur

Érasme a presque déjà pris sa forme définitive. « Je lis notre Érasme, écrit-il, et je le goûte de moins en moins ». Sans doute, ajoute-t-il, on ne peut qu'approuver ses attaques contre l'ignorance des moines, « mais je crains qu'il ne fasse pas suffisamment cas du Christ et de la grâce divine, dont il est beaucoup moins instruit que Le Fèvre d'Étaples. » Érasme est-il un vrai théologien ? Ce n'est pas très sûr; le christianisme n'a pas pénétré son esprit; pour lui, l'humain a plus de poids que le divin. Enders, t. I, p. 88. Toutefois, à cause du talent d'Érasme, à cause de sa lutte contre les moines, et pour ne pas heurter l'opinion, Luther se taira encore en public; bien plus, pour ne pas faire connaître ces réticences, « il accablera Érasme de louanges ». Enders, t. I, p. 141 (18 janvier 1518). C'est dans ces dispositions que, le 28 mars 1519, il lui envoya sa première lettre. Il y affecte de la timidité, il y raille l'éducation scolastique, si odieuse aux humanistes; mais il met pour ainsi dire Érasme en demeure de prendre parti pour la Réforme.

A cette époque, Érasme lui aussi avait sur Luther et la Réforme des idées arrêtées. Il louera toujours Luther de s'être élevé contre les abus de l'Église; mais, dès l'origine, il résista aux tentatives faites pour lier la cause de l'humanisme à celle de la Réforme. C'est là le sens de sa réponse à Luther; réponse très courtoise, mais avec refus de le suivre. Érasme, *Opera*, t. III *a*, col. 444; Enders, t. II, p. 64 (30 mai 1519). En même temps toutefois, flatté sans doute de la démarche de Luther, il conseillait à Frédéric de ne pas « abandonner un innocent à des mains impies ». Allen, t. III, p. 531 (14 avril 1519).

Les années suivantes, Érasme continue d'aider Luther dans son travail de démolition. A Cologne, le 5 novembre 1520, il fait à Frédéric de Saxe la réponse terrible : « Luther a commis deux fautes : il a touché à la couronne du pape et au ventre des moines. » Toutefois, à partir de 1521, on voit peu à peu arriver la rupture. Au milieu de cette année-là, Érasme songe à écrire en faveur de l'apaisement. Luther, qui le sait craintif, cherche à l'intimider : « S'il affronte les hasards de la lutte, il verra que le Christ ne redoute ni les portes de l'enfer, ni les puissances de l'air; tout bégayant, je ferai face à ce grand maître de la parole. » Enders, t. III, p. 376 (28 mai 1522).

Érasme était loin d'être un héros de bravoure. Mais, pressé à la fois par les catholiques qui lui demandaient d'affirmer enfin ses convictions, piqué par Luther et les siens qui semblaient le mettre au défi de se tourner contre eux, il songea à un travail sur le libre arbitre. Le 21 novembre 1523, il écrivait à son ami Jean Fabri que « le petit livre était commencé ». Au commencement de septembre 1524, la *Diatribe sur le libre arbitre* paraissait chez Froben. Avant tout, elle était dirigée contre Luther, mais peut-être aussi quelque peu contre Carlstadt. *Opera*, t. IX, col. 1215-1248; Joh. von Walter, *Des. Erasmus, De libero arbitrio* Διατρίβη, 1910.

Le sujet était merveilleusement choisi. La question de la liberté humaine était le centre, la quintessence des idées des deux adversaires. Aux yeux d'Érasme, ce choix devait présenter un autre grand avantage. Tout en le rangeant parmi les catholiques, l'affirmation de la responsabilité humaine en face de Dieu ne favorisait en rien l'administration de l'Église catholique ; au contraire, elle était plutôt une protestation en faveur des droits de l'individu. C'était le point où Érasme pouvait le plus facilement être à la fois catholique et anticlérical.

IV. LA DIATRIBE SUR LE LIBRE ARBITRE. — Dans la *Diatribe* et dans l'*Hyperaspistes* ou *Défense de la Diatribe*, Érasme a discuté la question de la liberté en profane, en humaniste et en homme du monde, plutôt qu'en théologien. Il y est plutôt moliniste; héritiers de son humanisme, les jésuites l'ont été aussi de sa théorie de la liberté. Il n'a même pas su prendre les précautions des molinistes pour se garder de dire que la volonté humaine commençait l'œuvre sans la grâce; il est ainsi quelque peu tombé dans un vrai semi-pélagianisme. *Opera*, t. IX, col. 1220, 1221; éd. J. Walter, p. 19.

Sa définition même de la liberté semble aller jusqu'à cet excès; il paraît l'avoir prise des nominalistes : « Ici, nous considérons le libre arbitre comme la force par laquelle la volonté de l'homme peut s'appliquer à ce qui regarde le salut éternel ou s'en détourner. » *Opera*, t. IX, col. 1220, 1221; éd. Walter, p. 19. Cette définition exclut la prémotion thomiste d'une grâce de soi efficace. Elle attribue même au libre arbitre « la possibilité de s'appliquer à ce qui regarde le salut éternel ». Or, sans la grâce, cette application elle-même ne saurait se produire.

Par cette tendance à beaucoup accorder à la liberté, Érasme manquait d'habileté. Sans doute, vers la fin de son traité, il semble accorder à Luther qu'en face de la grâce on peut considérablement restreindre la part du libre arbitre. En faisant de cette concession le fond même de son travail, il eût été plus habile. Au lieu de s'inspirer des Pères accordant davantage aux forces de la liberté, notamment des Pères grecs, il eût agi plus sagement en prenant les théories catholiques qui se préoccupent d'abord des droits de Dieu, théorie de saint Augustin et de saint Thomas sur la prédestination avant la vue de nos mérites, théorie de saint Thomas sur la grâce qui nous meut suavement mais infailliblement vers le bien. Érasme aurait pu relever d'étranges expressions de Luther où l'on voit qu'il a exagéré la théorie thomiste, où il suffirait de retrancher ou d'ajouter un mot, de donner à la phrase un autre tour pour qu'elle cessât d'être fataliste et hérétique, et qu'elle redevînt thomiste et fort catholique. Par ex. J. Ficker, t. II, p. 22, l. 25; W., t. XVIII, p. 615, 31; p. 709, 10; p. 712, 10. Dans sa *Diatribe*, Érasme a pu çà et là s'inspirer de saint Thomas, J. Walter, p. XXIII sq.; en général, néanmoins, l'esprit n'en semble pas thomiste.

Dans son *Hyperaspistes*, il écrira : « La *Diatribe* évite constamment d'imputer le salut aux mérites de l'homme; elle l'attribue tout entier à la grâce. » *Op.*, t. X, col. 1500. C'était donc là son intention. Mais l'exécution n'y a pas répondu; dans ces deux écrits, il a continué ce que dès 1516 lui reprochait Luther : il s'est séparé de saint Augustin pour beaucoup accorder à la liberté .

Il est une autre intention à laquelle il s'est mieux conformé. En débutant, il avait dit : « Je discuterai, je ne jugerai pas. » Il conclut de la même manière : « J'ai conféré, que d'autres jugent. » *Op.*, t. IX, col. 1216, 1248; éd. Walter, p. 5, 92. En aucun endroit il ne s'est départi de la plus parfaite courtoisie; il attaque vivement et non sans éloquence les théories de son adversaire, il les juge dépourvues de fondement et néfastes pour la morale. Jamais, toutefois, il ne s'en prend à Luther lui-même; jamais il ne l'accuse d'hérésie. Au XVI[e] siècle, cette réserve était très rare, notamment dans les polémiques religieuses.

La *Diatribe* fut loin de satisfaire pleinement les catholiques. En 1526, elle fut même censurée par la Faculté de théologie de Paris. Cependant, de nombreuses et chaudes félicitations arrivèrent à Érasme. Georges de Saxe lui écrivait : « Continue la lutte; le pape, l'empereur, tous les grands de l'Église sont avec toi; l'épouse même du Christ, notre sainte mère l'Église te sourira... Le Christ saura te remercier. » Horawitz, *Erasmiana* I; dans *Wien. Akad. Hist. Phil. Klasse*, t. XC, 1878, p. 434 (13 février 1525).

V. LE SERF ARBITRE (1525). — Dès le mois de septembre 1524, on avait à Wittenberg la *Diatribe* d'Érasme. A l'origine, Luther songea-t-il à ne pas répliquer et, par un procédé dont il était assez coutumier, à laisser ainsi l'œuvre l'Érasme tomber dans l'oubli ? Cette disposition, du moins, aurait peu duré. L'écrit d'Érasme ébranlait beaucoup de luthériens. Puis, était-il possible de laisser en paix un ennemi puissant, qui s'était attaqué à la justification par la foi seule, c'est-à-dire au Christ lui-même ? Aussi, dès le milieu de novembre, Luther assurait-il qu'il répondrait à Érasme. Enders, t. v, p. 52. Mais sa lutte avec Carlstadt, la guerre des paysans, son mariage l'absorbèrent de longs mois. Enfin, au mois de décembre 1525, l'écrit sur le *Serf arbitre* était imprimé. Érasme avait espéré que le mariage « aurait apprivoisé Luther »; la lecture du nouveau pamphlet put lui apprendre que le Wende de Wittenberg n'avait rien perdu de sa violence. Et plus tard Luther dira à ses amis que c'était sa femme qui l'avait engagé à écrire ! T. R., t. iv, n. 5069 (1540).

L'écrit sur le *Serf arbitre* est très loin de fournir un traité didactique contre la liberté. Luther n'est pas un homme de science, travaillant avec calme et méthode; c'est un polémiste qui s'avance à la manière d'un torrent. Pas à pas, il s'attache à Érasme, relève chacun de ses arguments, dissèque ses explications de l'Écriture sainte, travaille uniquement, en un mot, à ruiner l'autorité de son adversaire. Çà et là, dans ce torrent d'arguments et d'injures, apparaissent des phrases doctrinales qui nous donnent la pensée du Réformateur.

De ces développements confus ressort à chaque page la négation de la liberté. En faveur de sa thèse, Érasme a cité de nombreux textes de l'Écriture. L'explication de Luther est d'une simplicité étonnante. Quand Dieu commande à l'homme, il lui dit : « Essaie d'obéir; fais tout ce que tu pourras. Mais, en réalité, tu ne peux rien. » Les commandements de Dieu sont une manière de railler l'impuissance de l'homme et de lui faire reconnaître son néant. W., t. xviii, p. 675, 22, etc.

Comme autrefois, Luther donne deux grandes causes du serf arbitre : la corruption de la nature déchue et la condition de l'être créé. La nature déchue est irrémédiablement corrompue et incapable de tout bien. W., t. xviii, p. 636, 24. Le libre arbitre est un vain titre, comparable à ceux dont se parent les rois déchus. *Ibid.*, p. 637, 20. Il aime à revenir sur l'opposition entre l'esprit et la chair : « Tombés, abandonnés de Dieu, Satan et l'homme sont incapables de vouloir ce qui plaît à Dieu. Dans leurs désirs il y a un renversement permanent; ils ne peuvent que se rechercher eux-mêmes. » *Ibid.*, p. 709, 12. La chair, c'est l'homme tout entier; « c'est l'âme et le corps, l'esprit, la raison, le jugement et tout ce que dans l'homme on peut alléguer de plus remarquable. » P. 740, 19. Sans doute, dans le domaine naturel, le libre arbitre est encore une réalité; nous pouvons nous décider « à manger, à boire, à engendrer, à commander ». Mais, dans le domaine de la grâce, il n'est rien. P. 752, 6. La raison orgueilleuse est fermée aux choses de Dieu. P. 658, 20; 677, 9; 735, 14. La volonté, c'est la mort, l'aversion de Dieu, l'insubordination inguérissable. Elle ne peut vouloir le bien, car on ne désire pas ce qu'on ignore. P. 774, 33; 782, 19. Pour tout dire d'un mot, « la volonté de l'homme n'est pas libre, elle ne s'appartient pas; elle est l'esclave du péché et de Satan ». P. 750, 34. Avec la redondance du rhéteur, Luther peut donc conclure : « Signification et réalité d'un mot si glorieux, nous avons tout perdu. » P. 637, 17.

Pourtant non, c'est là une fausse conception du serf arbitre : « Cette signification et cette réalité, l'homme ne les a jamais possédées. » P. 637, 17-18. « Sans doute, pour ce qui est au-dessous de lui, on peut encore concéder à l'homme le libre arbitre; néanmoins, le plus sûr et le plus religieux serait de supprimer le mot complètement. » P. 638, 4. Pourquoi ? Parce que « le libre arbitre est un nom absolument divin, et qui ne peut convenir qu'à la majesté divine ». P. 636, 28; cf. p. 662, 5. Dans le traité, cette seconde considération se produit même au premier plan; le pessimisme augustinien cède le pas à un fatalisme panthéiste.

Dieu est la perfection absolue. Dès lors, il est éternel, immuable, nécessaire; elles aussi, sa *science*, sa *volonté*, sa *toute-puissance* sont éternelles, immuables, nécessaires; donc à la liberté de l'être fini elles ne laissent aucune place.

Dieu *connaît* l'avenir d'une connaissance immuable. Donc dans les créatures, tout doit aussi nécessairement arriver. « Si Dieu ne voyait l'avenir que d'une manière incertaine, ou s'il pouvait se tromper sur les événements futurs, ce serait un Dieu ridicule, ou, pour mieux dire, une idole. Si tu m'accordes la prescience et la toute-puissance divines, il suit naturellement, par une conséquence irréfragable, que ce n'est pas par nous-mêmes que nous vivons, ni que nous agissons. » P. 718, 17.

De même, Dieu *veut* toutes choses d'une volonté nécessaire et efficace : rien ne peut lui résister. C'est d'après son gré que tout se tient debout ou tombe. Donc tout ce qui arrive n'arrive que parce qu'il l'a voulu, et avec toutes les circonstances qu'il a voulues : « Dieu ne prévoit rien d'une manière conditionnelle; il prévoit, prépare et fait tout d'une volonté immuable, éternelle et infaillible. Cette vérité renverse le libre arbitre et le met en pièces. » P. 615, 13.

Aussi, de même que le bien, le mal est l'œuvre de Dieu : c'est une conséquence de sa *toute-puissance* Luther se fait l'objection : « Pourquoi, dira-t-on, Dieu ne s'abstient-il pas de l'influence toute-puissante par laquelle la volonté des impies est excitée à continuer d'être mauvaise et à devenir plus mauvaise encore ? Je réponds : C'est désirer qu'à cause des impies, Dieu cesse d'être Dieu, puisque tu désires voir cesser sa puissance et son action. » P. 712, 20. « Dieu fait tout en tout, et sans lui rien ne se fait. » P. 709, 10. « Que Dieu ne puisse et ne fasse pas tout, ou que quelque chose se fasse sans lui, ce sera toujours là un Dieu ridicule... Par toute-puissance de Dieu, j'entends non la puissance par laquelle il s'abstient de beaucoup d'actes qui sont en son pouvoir, mais la puissance actuelle par laquelle il fait tout en tous; j'entends, le sens de l'Écriture quand elle l'appelle le Tout-Puissant. » P 718, 19, 28. « Dieu opère tout en tout, et même dans les impies. Après avoir tout créé, c'est lui seul aussi qui meut, active, entraîne tout par la motion de sa toute-puissance; cette motion, rien ne saurait l'éviter ni la modifier; tout y obéit docilement, chaque être selon les énergies qu'il lui a départies. » P. 753, 29. Ainsi, « tout ce qui arrive est absolument nécessaire. » P. 670, 26. A cette loi générale, l'homme ne fait pas exception; dès l'état d'innocence, il était soumis à cette nécessité universelle.

Dieu, aime à répéter Luther, est l'être immuable, nécessaire : donc tout doit exister et agir nécessairement. Mais à Dieu lui-même reconnaissait-il la liberté ? On peut très légitimement se le demander. Il en vient à faire appel au destin des anciens, dont les décrets réglaient fatalement l'existence et l'opération de tous les êtres, sans en excepter les dieux : « Pourquoi, à nous autres chrétiens, ces notions seraient-elles si étranges, alors que, chez les païens, les poètes et le peuple lui-même les avaient constamment à la bouche ! Pour

ne citer que Virgile, combien de fois ne parle-t-il pas du destin ! « Tout, dit-il, se tient sous une loi fixe... » Il soumet au destin jusqu'à ses dieux immortels; Jupiter et Junon doivent céder devant lui. » P. 617, 23; de même 718, 19.

Ailleurs, il est vrai, Luther affirme bien haut la liberté divine. P. 636, 28; 662, 5; ci-dessus, col. 1292. Finalement, il semble que pour lui Dieu a été libre une fois, dans ce que l'on pourrait appeler le premier moment de l'éternité. Alors il l'a été pleinement, démesurément; il a réglé à la fois la vérité des êtres et leur existence. P. 712, 32. Mais ces décrets une fois fixés, rien n'y saurait être changé : même dans son activité en dehors de lui-même, dans son activité par rapport aux créatures, il n'a plus de liberté.

Aux deux théories de Luther en faveur du serf arbitre correspondent, on l'a vu, deux théories sur la prédestination : prédestination restreinte par suite du péché originel, prédestination fixée de toute éternité. P. 784, 1; 705, 706; ci-dessus, col. 1285. Dieu a-t-il le droit de nous élire et de nous réprouver ainsi, sans liberté ni œuvres de notre part ? C'est ici que se présente ce que les protestants nomment volontiers la haute conception que Luther s'est faite de la grandeur de Dieu. Le bien et le mal dépendent uniquement de la volonté de Dieu, ou pour mieux dire, de son bon plaisir. En face de ce Dieu effrayant et implacable, la peur, une résignation passive et tremblante serait la disposition chrétienne par excellence. Luther estime même, et il aime à répéter, que Dieu a deux volontés : l'une révélée et manifestée en Jésus-Christ, l'autre cachée dans les profondeurs de son être. Par sa volonté révélée, nous dit-il, Dieu veut sauver tous les hommes; mais par sa volonté cachée et adorable il appelle arbitrairement à la vie ou à la damnation éternelle. Par cette seconde volonté, il est « le Dieu caché », expression que Luther emploie avec prédilection. W., t. xviii, p. 684, 35; 685, 3; 686, 6; 689, 18, etc. Il n'y a pas là comme deux degrés de la même volonté, il y a deux volontés différentes, contradictoires. Les timides, dit Luther, s'arrêtent à la volonté révélée; mais pour les hommes pieux, pour les mystiques, il n'y a que la volonté cachée qui compte; ils l'adorent, mais sans la scruter, car ils savent qu'elle est sans motif ni raison, ni règle, ni mesure, et que, supérieure à tout, elle est en tout la règle suprême. « Si ce que Dieu veut est bien, ce n'est pas parce qu'il doit ou a dû le vouloir ainsi; au contraire, si ce qui arrive est bien, c'est parce que Dieu en a décrété la bonté. » P. 712, 35; de même p. 719, etc. Prétendre imposer des barrières à la volonté de Dieu, c'est vouloir le soumettre « au cinquième livre de l'*Éthique* d'Aristote ou au *Code* de Justinien ». P. 729, 21. D'après sa volonté cachée, « Dieu aime les hommes ou il les hait d'un amour ou d'une haine éternelle et immuable, et cela non seulement avant leurs œuvres, mais avant même que le monde existât. » P. 724, 34. De toute éternité, l'enfer attend les uns et le royaume de Dieu les autres. P. 694, 9.

Et Luther présente à sa manière cette grande épopée de l'humanité que saint Augustin avait tracée dans la *Cité de Dieu*, et que saint Ignace de Loyola devait reprendre dans sa méditation *des deux Étendards*. D'un côté, il y a les charnels : Satan les conduit fatalement à leur perte; de l'autre, les justifiés : grâce à l'opération de l'Esprit, ils parviennent nécessairement à la béatitude. « Entre les deux rivaux, la volonté humaine est comme une monture. Si Dieu la monte, elle va où il veut, et c'est ce que dit le psaume : « Je suis comme une brute devant toi. » Si c'est Satan, elle va où il veut. Il n'est pas en son pouvoir de courir vers l'un des deux cavaliers, de rechercher l'un ou l'autre; ce sont les cavaliers qui luttent pour l'atteindre et s'en emparer. » P. 635, 17. D'ailleurs, il est assez impropre d'opposer l'action de Satan à celle de Dieu. « Dieu meut tout avec nécessité; c'est lui qui fait tout, même chez Satan et chez l'impie. » P. 709, 21.

Est-il utile d'attirer l'attention sur le perpétuel et formidable contresens d'un homme qui tout le long de son traité veut convaincre et entraîner, qui parle de gens timides, d'autres confiants en Dieu, alors qu'en même temps il nous décrit tout s'opérant en nous avec une inexorable fatalité !

La doctrine de Luther sur la prédestination est tout aussi dure que celle de Calvin. Pourquoi en parle-t-on moins, et même, comme pour la certitude du salut, attribue-t-on à Calvin la paternité d'idées que Luther avait déjà émises ? Parce que Luther ne les répandit pas dans des écrits populaires; parce qu'il n'en fit pas comme Calvin le centre de sa doctrine : pour lui, ce centre, c'était la foi ou confiance en un Dieu miséricordieux. Enfin, sur le libre arbitre et la prédestination, Mélanchthon renia peu à peu les idées que, sous l'influence de Luther, il avait émises en 1521. Or il survécut à Luther, et les protestants ignorèrent, ou plutôt tinrent à ignorer les dissensions qui, de plus en plus, s'étaient accentuées entre eux. Ce fut donc Mélanchthon qui, vers 1550, stabilisa la doctrine officielle de la Réforme luthérienne; il travailla à en faire disparaître les idées de Luther sur le serf arbitre et la prédestination.

Dans ce traité, Luther nous donne aussi des aperçus curieux sur son propre intérieur. En 1521, pour prouver le serf arbitre, il faisait appel à l'expérience intime. Ci-dessus, col. 1287. Aujourd'hui, il présente la même preuve avec plus de relief encore : « L'inexistence du libre arbitre a beau avoir été obscurcie par tant de dissertations, tant d'hommes et de siècles qui ont parlé en sens contraire, chacun dans le fond de son cœur trouve écrit que le libre arbitre n'est rien. » W., t. xviii, p. 719, 30. Contre son entêtement, son esprit de contradiction, il ne se sent pas la force de réagir : « La volonté n'a pas la force de s'arrêter et de se tourner vers une autre direction. Si on lui résiste, elle est plutôt excitée à persister dans le même sens; c'est ce que prouve son indignation. Si elle était libre, il n'en serait pas ainsi. Consulte *l'expérience :* tu verras combien il est impossible d'amener à son idée celui qui est sous l'empire d'une préoccupation contraire. » Et pour couronner le tout, c'est de nouveau l'affirmation d'une mission, d'une action irrésistible de Dieu en lui : « Pour ce que je suis, pour l'esprit et les pensées qui m'ont jeté dans cette entreprise, je m'en rapporte à Celui qui sait tout. Oui, il sait que tout cela a été l'œuvre de sa volonté, et que je n'ai pas été libre de m'y soustraire. Depuis longtemps, du reste, n'a-t-il pas été par trop visible qu'il en était ainsi ! » P. 641, 15.

Telle est, répandue çà et là, la doctrine du traité du *Serf arbitre*. Luther y voyait le couronnement de toute sa théorie de la justification par la foi sans les œuvres : « Par ton affirmation du libre arbitre, dit-il à Érasme, tu abandonnes le Christ et tu rejettes toute l'Écriture. » W., t. xviii, p. 779, 31; de même, p. 516. Du reste, ajoute-t-il, Érasme a parfaitement choisi son sujet; il a fort bien compris que la discussion ne pouvait porter « sur la papauté, le purgatoire, les indulgences, ou autres balivernes du même genre ». *Ibid.*, p. 786, 28. Aussi, pour son traité du *Serf arbitre*, Luther eut-il toujours une grande prédilection. Le 9 juillet 1537, il écrira à Capito : « Il n'y a pas un de mes ouvrages où je me reconnaisse véritablement, si ce n'est peut être le traité du *Serf arbitre* et le *Catéchisme*. » Enders, t. xi, p. 247, 9.

De fait, cet écrit reflète et résume la personne et la

doctrine du Réformateur. Il est violent, torrentueux, mal composé, avec un penchant plus accentué que jamais vers le paradoxe, mais d'un souffle puissant. Luther en a plus châtié le style que dans ses autres œuvres latines. Il s'y livre moins à son penchant à l'injure massive et à la grossièreté. Il cherche à se contenir; on comprend qu'il se soit vanté de la modération de sa réponse. Enders, t. v, p. 335; Érasme, *Opera*, t. II *a*, col. 926; t. x, col. 1558. Pour le fond même de l'écrit, la négation de la liberté, elle achève de faire comprendre l'homme et son œuvre. La concupiscence est invincible, a-t-il répété des centaines de fois. Maintenant, on voit jusqu'où va cette invincibilité; loin de s'arrêter aux mouvements impulsifs de notre être, elle envahit jusqu'à nos mouvements les plus volontaires.

Or, un fait universellement admis, et dont les protestants font grand honneur à Luther, c'est que sa théologie est personnelle; elle sort de *ses expériences intérieures*. Dès lors aussi, on comprend où il a puisé l'idée de sa mission; il sentait en lui des mouvements impérieux, contre lesquels il s'était habitué à ne pas réagir. Et ces impulsions, c'étaient les impulsions d'un Wende, c'étaient des impulsions farouches. L'envahissement de l'âme par les impulsions de la subconscience, et l'âme impuissante à réagir, se réfugiant en Dieu par la confiance, c'est toute la théologie de Luther.

II. La Société spirituelle et la Société temporelle. — La justification par la foi sans les œuvres, c'est là proprement la théologie de Luther. Dès 1513, il en avait trouvé les grandes lignes. En 1517, lors de l'affichage des thèses sur les Indulgences, elle était à peu près complètement constituée. On le voit notamment par deux séries de thèses sur la nature et sur la grâce qu'il fit soutenir au mois de septembre 1516 et le 4 septembre 1517, W., t. I, p. 142-151, 221-228; on y apprend que l'homme est irrémédiablement déchu et qu'il n'a pas la liberté. Or, ce ne fut que le 31 octobre 1517 qu'il afficha ses thèses sur les Indulgences.

Dans la suite, ses idées sur la justification seront toujours au premier plan de ses préoccupations. Le 9 mai 1518, dans une lettre à son ancien professeur d'Erfurt, Josse Trutfetter, il prenait la défense de ses thèses du 4 septembre précédent; auparavant, « on n'avait pas entendu prêcher le Christ et l'Évangile ». Enders, t. I, p. 188. En 1524, il écrivait à ses princes, Frédéric et Jean de Saxe : « Si la doctrine des papistes était juste, j'aurais peu à faire à eux; leur mauvaise vie n'aurait pas grande importance. » W., t. XV, p. 218, 10. En 1530, on imprimait à Wittenberg « diverses conclusions des illustres théologiens Martin Luther, André Carlstadt, Philippe Mélanchthon et autres, *pour la défense et l'éloge de la grâce* ». Ce recueil ne contenait pas les thèses sur les Indulgences. W., t. I, p. 222, l'édition A.

Dans les idées de Luther, la théorie de la justification occupe donc une place hors pair. En général, ses vues sur la société spirituelle et la société temporelle sont à la fois moins caractéristiques et plus connues. Néanmoins, plusieurs d'entre elles sont fort curieuses, et en tout cas fort hétérodoxes; en outre, ce sont elles surtout qui se sont maintenues dans le luthéranisme. Autant de raisons de leur donner dans cette étude une place, sinon vraiment suffisante, du moins convenable.

Deux parties : I. La société spirituelle. — II. La société temporelle (col. 1309).

I. La société spirituelle. — La religion individuelle. — I. Les destructions. II. Les reconstructions; la Bible. III. Le verbe intérieur. IV. Le nouveau culte. V. La communauté religieuse.

Le catholique a deux sources de doctrine, la Bible et la tradition. De cette doctrine il a deux interprètes : l'Église et les illuminations privées. Il a un culte, public et privé, dont l'Église est la dépositaire ou la créatrice.

Luther nia la tradition doctrinale, et supprima l'Église dans toutes ses attributions : comme canal de cette tradition, comme interprète de la doctrine, comme dépositaire et créatrice du culte. Au culte, il enleva une partie notable, tout spécialement les points qui rappelaient le mieux un Dieu indépendant de nous. Il garda et exalta la Bible, donna une place prépondérante aux illuminations privées, qu'il présenta comme le fruit vaguement panthéiste d'un sens intérieur; ce sens intérieur devait interpréter la Bible et remplacer ainsi l'Église. Il établit un nouveau culte, débris du culte catholique. Enfin il rétablit et laissa rétablir des contrefaçons de l'Église.

I. Les destructions. — 1° *La destruction de la tradition et de l'Église.* — Luther, a-t-on vu, a eu deux grandes tendances : une tendance à nier la valeur religieuse et morale de l'activité humaine, une tendance à haïr le pape et l'Église catholique et à les remplacer par le prince temporel. Dans ses fameuses thèses sur les Indulgences (31 oct. 1517), on trouve déjà ces deux tendances nettement esquissées. L'indulgence rappelle directement le mérite des œuvres; elle est par excellence l'efflorescence de l'Église et de la communion des saints. Bien qu'avec une certaine hésitation et à mots couverts, c'est sous ce double aspect que Luther va l'attaquer. Les peines canoniques, dit-il, sont moins une source de mérites que l'*indice* d'une vraie contrition. Th. 12. Voilà pour le mérite des œuvres. Pour le pape, Luther se montre en apparence très respectueux de son autorité; en réalité, d'une manière à peine voilée, il y ébranle sa puissance, et il le réduit au rôle d'un pasteur protestant. Le pape n'a aucun pouvoir pour la rémission des peines du purgatoire; sur la terre même, sa puissance n'est que disciplinaire et extérieure, portant uniquement sur les lois canoniques et les pénitences publiques. Aussi l'indulgence n'est-elle qu'une déclaration du pardon de Dieu. Th. 38; voir aussi th. 5, 6, 20-22; bulle *Exurge*, n. 19-21. Enfin, ce n'était pas à l'université, c'était à la porte de la chapelle de son prince que Luther affichait son manifeste.

Le 28 novembre 1518, à son retour d'Augsbourg, il publie un *Appel au concile*. Au mois de mai suivant, il publie treize thèses en vue de la dispute de Leipzig. Voici la treizième : « La supériorité de l'Église romaine sur toutes les autres ne se prouve que par des décrets insignifiants des pontifes romains. Ces décrets datent des quatre derniers siècles. Contre eux se dressent onze cents ans d'histoire authentique, les textes de l'Écriture et le décret du concile de Nicée, le concile sacré entre tous. » W., t. II, p. 161, 35. Le mois suivant, il publiait un long commentaire de cette thèse. Il y professait la théorie de l'Église invisible, qu'il avait prise chez Jean Hus. L'Église est une société cachée aux regards des hommes et visible seulement pour Dieu. Elle est « la communion des saints »; or les saints sont ceux qui ont la foi et que la foi a justifiés. A leur tête, ils n'ont qu'un chef, le Christ. Où est la foi, là est l'Église. W., t. II, p. 180-241. En même temps, on l'a vu, il s'habituait à désigner le pape sous le nom d'Antéchrist. Le 5 juillet 1519, dans la dispute même de Leipzig, il rejeta l'autorité doctrinale des conciles; plusieurs avaient erré dans la foi, notamment celui de Constance dans son action contre Jean Hus. W., t. II, p. 279.

Au mois d'octobre 1520, dans son manifeste *A la noblesse chrétienne de la nation allemande*, il décrit « trois murailles », que les romanistes avaient élevées pour s'opposer à la réforme de l'Église et à la convocation d'un *concile libre*. La première est la distinc-

tion des clercs et des laïques; en réalité, « par le baptême, nous recevons tous le sacerdoce, » W., t. VI, p. 407, 22; la seconde est l'accaparement de l'Écriture sainte; la troisième, le droit réservé au pape de convoquer un concile et d'en confirmer les décrets. Aussi, deux mois après, écrivait-il à Léon X : « Je ne puis accepter de règle pour interpréter la parole de Dieu; elle qui enseigne la liberté de tous, elle ne saurait être enchaînée. » W., t. VII, p. 47, 29 (sur la date : milieu d'octobre, voir D. P., t. I, p. 220, 221). Finalement, à Worms, devant l'empereur et les États, il disait quelques mois plus tard : « Pour me convaincre, papes ni conciles ne sauraient suffire; je ne veux l'être que par des témoignages de l'Écriture ou des démonstrations évidentes. » R. A., t. II, 1896, p. 555.

Détruire l'Église catholique et le pape : de 1517 à 1521, voilà la grande préoccupation, la hantise de Luther. A cette hantise il y avait plusieurs motifs. D'abord ses idées sur la justification; lorsqu'il vit l'Église rejeter sa théorie de prédilection, il s'éleva fougueusement contre elle. A l'engager dans ces attaques, il y eut aussi les abus graves et nombreux qui depuis longtemps souillaient l'Église, tout particulièrement dans le haut clergé d'Italie et d'Allemagne; il y eut l'antagonisme entre l'Allemagne et l'Italie, entre le monde anglo-saxon et le monde latin; il y eut l'esprit individualiste de l'Allemand.

Après la mort de Luther, justification par la foi et autres théories du moment ne resteront plus guère finalement qu'à l'état d'impressions lointaines. *En regard de l'ancien christianisme, la distinction caractéristique du nouveau, ce sera l'individualisme; le catholicisme est une religion collective, une religion sociale; de soi au contraire, le protestantisme, est une religion individuelle, une religion privée.*

2° *La destruction du culte.* — La destruction du culte eut deux principaux points de départ; la théorie de la justification sans les œuvres et la négation de l'Église. A la théorie de la justification, il faut joindre une antipathie particulière contre les œuvres extérieures, antipathie venue d'un besoin de réaction constant chez Luther et d'un vague platonisme. Ci-dessus, col. 1241. Du reste, Luther eut garde d'aller jusqu'à la destruction complète du culte catholique; c'est à une réduction, réduction souvent même assez timide, qu'il s'arrêta.

Les thèses contre les Indulgences furent une première attaque contre le culte. Les années suivantes, Luther s'occupe peu du culte. Mais au mois d'avril 1520, il fait un sermon contre la messe. W., t. VI, p. 349-378; au mois d'octobre, tout son pamphlet *De la Captivité de Babylone* est une dissertation sur les sacrements. Il n'en laisse subsister que trois : le baptême, la pénitence et la cène; encore la pénitence n'est-elle pas un vrai sacrement. W., t. VI, p. 572, 12. Puis, il faut délivrer ces sacrements de la captivité où les détient la papauté, c'est-à-dire bien rappeler qu'ils ne sont pas entre les mains d'un sacerdoce. Nombre d'autres institutions sont dans la même captivité, notamment le mariage et le célibat des prêtres.

Deux mois après, paraissait le traité *De la liberté du chrétien.* Tout y tend à déprécier le culte extérieur. Sur l'idée de la corruption intégrale de l'activité humaine, Luther veut refaire l'édifice de la vie chrétienne. Il vante la foi qui s'appuie sur le Christ. La vie du chrétien consistera dans une parfaite liberté spirituelle, et « cette liberté le mettra au-dessus de tout ». W., t. VII, p. 23, 3.

Dans la *Captivité de Babylone*, Luther avait dénoncé avec véhémence la triple captivité de l'eucharistie : refus du calice aux laïques, dogme de la transsubstantiation, dogme de la messe considérée comme sacrifice et comme œuvre satisfactoire et méritoire. W., t. VI, p. 502-526. Toutefois, très hardi dans ses théories et ses paroles, il gardait de la timidité en face des usages reçus. Aussi avait-il déclaré que, privé du calice par la tyrannie sacerdotale, le laïque ne péchait pas en communiant sous une seule espèce. Il n'avait donc pas interdit aux prêtres de donner la communion par l'hostie seule. Il n'avait pas davantage défendu de dire la messe et d'accepter des honoraires; on devait seulement répudier l'intention de faire un sacrifice, et se contenter d'offrir pour les fidèles les prières qui accompagnent la célébration de l'eucharistie. Puis il fallait réciter à haute voix les paroles de la consécration. W., t. VI, p. 516-526.

Mais les idées émises fermentèrent. Dans les derniers mois de 1521, alors que Luther était à la Wartbourg, elles produisirent à Wittenberg une véritable révolution. Carlstadt, puis Zwilling, puis des « prophètes » de Zwickau, partisans de Thomas Münzer, introduisirent dans le culte et notamment dans la messe des transformations profondes. Le jour de Noël, Carlstadt célèbre « une messe évangélique », en habit séculier, avec suppression de l'offertoire et communion sous les deux espèces. Le fait se multiplie. Puis les monastères se vident, en particulier le couvent des augustins; moines et prêtres séculiers se marient. Au mois de janvier 1522, on se rue dans les églises, brisant autels et statues. Puis, Münzer et les siens s'attaquent au baptême des enfants : il fallait le renouveler chez les adultes. Plus tard, on leur donnera le nom d'ANABAPTISTES. Voir t. I, col. 1128.

Frédéric de Saxe fronce le sourcil. Le 1er mars 1522, Luther quitte sa Patmos. Aussitôt il publie son *Exhortation à tous les chrétiens de se garder de la révolte et de la sédition.* Il y parle dans le sens des désirs de son électeur. C'est aux princes à agir; pour le peuple, il doit s'abstenir de toute sédition : « La puissance séculière et la noblesse devraient travailler à la réforme de la religion, chaque prince et chaque seigneur dans sa terre. C'est là pour eux un devoir ordinaire de leur charge. Et ce qui vient de l'autorité régulière n'a pas un caractère de sédition... Pour les gens du commun, ils doivent s'abstenir de tout désir et de toute parole tendant à l'émeute, ne rien entreprendre sans un ordre de l'autorité ni en dehors d'elle... Tant que l'autorité n'entreprend ni ne commande rien, tiens donc en repos ta main, ta bouche et ton cœur, et ne te mets pas en avant. Essaie d'amener l'autorité à entreprendre et à commander; mais si elle ne veut pas, toi aussi tu dois ne pas vouloir. » W., t. VIII, p. 679, 680. Puis Luther terminait par une affirmation de sa mission : « Je suis certain que ma parole n'est pas ma parole, mais celle du Christ lui-même. » *Ibid.*, p. 683. Par cet écrit, Luther entrait dans la période de contre-révolution. Comment va-t-il reconstruire ?

II. LES RECONSTRUCTIONS. LA BIBLE. — Dans la théorie de la justification, au milieu de mainte contradiction de détail, les grandes lignes subsistent à peu près constamment : corruption intégrale de l'homme déchu, inutilité des œuvres pour le salut, justification par la foi ou confiance en Dieu. Chez Luther, la tendance contre l'Église et le pape était loin d'être aussi primordiale. Aussi, dans la défense et la consolidation de cette tendance, tâtonnera-t-il beaucoup plus. Parti d'un vague mysticisme individualiste où le chrétien de bonne volonté n'a besoin que de l'Écriture interprétée par le verbe intérieur, il en arrive vite à une profession de foi obligatoire et à une Église d'État.

Pour opérer ces stabilisations, procédés politiques, déloyautés, rien ne lui répugnera. Le penseur et l'homme de caractère y trouveront des raisons de suspecter ce Réformateur religieux; les habiles et les

politiques, d'aussi bonnes raisons de lui accorder une admiration profane.

Luther ne croit pas à la valeur de l'intelligence; il rejette le magistère de l'Église. Pour se diriger, que lui restera-t-il ? La Bible et le verbe intérieur.

1° *L'interprétation privée.* — A l'origine, il crut peut-être sincèrement que, dans leurs interprétations de la Bible, les vrais chrétiens, ceux qui se laisseraient guider par leur sens religieux, ne seraient jamais en désaccord. En 1522, il disait en chaire : « On nous dit : « Notre Saint-Père le Pape est le seul à avoir « le droit de juger de l'Écriture. » Pardon à votre Grâce, mon cher petit pape; moi je réponds : Quiconque a la foi est un homme spirituel; dès lors, il juge de toutes choses, et il n'est jugé par personne. Que ce soit la simple fille d'un meunier, ou même un enfant de neuf ans, s'ils ont la foi, et qu'ils jugent de la doctrine d'après l'Évangile, le pape, s'il est vraiment chrétien, doit les écouter et se mettre à leurs pieds. Et c'est là aussi le devoir de toutes les hautes écoles, de tous les savants et sophistes. » W., t. x c, p. 359, 17. L'année suivante, il disait plus résolument encore : « Les évêques, le pape, les savants, tout le monde a le droit d'enseigner; mais les brebis ont le droit de contrôler si c'est la voix du Christ ou une voix étrangère qu'on leur fait entendre. » W., t. xi, p. 409, 26.

Pourquoi « la fille d'un meunier », pourquoi « un enfant de neuf ans » pouvaient-ils juger de la doctrine ? C'était parce que la Bible était fort claire et facile à comprendre. C'est ce qu'aux environs de 1520 Luther ne cesse de répéter : « Par elle-même [et sans l'aide des Pères], l'Écriture est la certitude, la facilité, la clarté par excellence; elle est sa propre interprète, et c'est elle qui éprouve, juge et illumine tout ce qui vient d'ailleurs. » W., t. vii, p. 97, 23 (1520); de même, t. vii, p. 317, 1 (1521). « C'est par l'Écriture qu'il faut juger les Pères, et l'Antéchrist de pape. » W., t. viii, p. 99, 10 (1521). « Ne craignez rien, ayez confiance. Nous avons un grand avantage : c'est que le pape et les siens n'entendent rien à l'Écriture et qu'ils ne se comprennent pas eux-mêmes. C'est ce que nous montrent suffisamment Sylvestre de Rome, et Jean Eck après lui, et Rhadinus et Catharinus, et ceux de Cologne et de Louvain, et le pape avec ses bulles, et Paris et Latomus de Louvain, enfin, à Leipzig, les deux barbouilleurs de papier (Emser et Alfeld), qui, tout trottinant, viennent d'entrer dans le concert. Pas un d'eux ne veut entendre parler de l'Écriture; ils mettent en avant leurs rêves et leurs doctrines humaines; ils s'en vont chantonnant : « Avancez, avancez; » mais pour eux, ils ne savent que rester en arrière.

« Eh bien ! si quelqu'un d'entre eux vous aborde et vous dit : « Il faut étudier les Pères; l'Écriture est obscure, » vous leur répondrez : « C'est faux. Sur la terre, il n'y a pas de livre plus clair que l'Écriture; comparée aux autres livres, elle est comme le soleil auprès des autres lumières. » W., t. viii, p. 235, 27 (1521).

2° *La traduction de la Bible.* — Pour rendre la Bible plus accessible, Luther en entreprit la traduction.

Il s'était toujours beaucoup intéressé à la Bible. C'est dès son séjour à Magdebourg qu'il dut commencer à la goûter. Plus tard, les statuts de l'ordre des augustins lui avaient « prescrit de lire l'Écriture sainte avec empressement, de l'écouter avec recueillement et de l'étudier avec ardeur ». Puis, Staupitz lui avait recommandé de s'attacher particulièrement à l'étude de la Bible; en 1512, il l'avait fait nommer professeur d'Écriture sainte à l'Université de Wittenberg. Luther le resta jusqu'à sa mort. Dans ce long enseignement, d'ailleurs fréquemment interrompu, il commenta la plupart des livres de la Bible.

Les premières années, il s'était préparé scientifiquement à sa tâche. Il avait appris assez bien le grec et quelque peu l'hébreu, avait lu certains ouvrages des Pères, notamment de saint Augustin. Pour ses *Dictées sur le Psautier* (1513-1516), il avait consulté et annoté le *Quintuple Psautier* de Lefèvre d'Étaples, paru en 1509. W., t. iv, p. 463-526. Pendant son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il s'était procuré l'édition du *Nouveau Testament* qu'Érasme venait de publier. Ci-dessus, col. 1288. Dans la suite, occupations et préoccupations du Réformateur le détournèrent d'études patientes et scientifiquement ordonnées. Aussi, ses travaux sur l'Écriture sainte n'ont-ils guère qu'une valeur historique : ils nous renseignent sur leur auteur; dans l'étude même de la Bible, ils n'ont pas de place marquée.

Mais, dans ces travaux, sa traduction de la Bible occupe une place à part, une place prépondérante.

De la découverte de l'imprimerie à la bulle qui le condamna, c'est-à-dire de 1450 à 1520, on trouve au moins 156 éditions latines de la Bible, 18 éditions allemandes, 14 en haut allemand et 4 en bas allemand; le fond de ces éditions doit remonter à la traduction du dominicain Jean Rellach, des environs de 1450. Ces bibles complètes ne semblent pas, il est vrai, avoir été d'un usage courant. W. Walter, *Luthers Deutsche Bibel*, 1918, p. 4-30. Mais, à côté, le Moyen Age avait des bibles abrégées, et surtout divers recueils de psaumes, des collections des épîtres et des évangiles qu'on lisait aux offices de l'Église. « Le Moyen Age avait de la Bible une connaissance qui, à beaucoup de points de vue, ne peut que nous faire rougir... Alors, la Bible était le fond de tout le savoir et de toute la civilisation; il est loin d'en être de même aujourd'hui. » E. von Dobschütz, *Bibelkenntniss in vorreformatorischer Zeit*, dans *Deutsche Rundschau*, t. civ, p. 73, 74.

C'est à la Wartbourg, au mois de décembre 1521, que Luther commença sa traduction de la Bible. Il débuta par le Nouveau Testament. Le 21 septembre 1522, la traduction en paraissait à Wittenberg, avec ce simple titre : *Le Nouveau Testament en allemand*, Wittenberg; elle ne portait ni date ni nom d'auteur ou d'imprimeur. En fait, elle sortait de chez l'imprimeur Melchior Lotther, avec des préfaces et des notes de Luther, et vingt et une gravures sur bois, de Lucas Cranach. En 1534 parut la traduction complète de la Bible. Une seconde édition en parut de 1540 à 1542. Pour la préparer, Luther avait réuni une sorte de commission; Mélanchthon, Bugenhagen, Cruciger, Justus Jonas, Aurogallus, d'autres encore venaient chez lui un jour par semaine, quelques heures avant le souper. Il proposait un mot, émettait une difficulté, et chacun donnait son opinion. Un secrétaire, Georges Rœrer, nous a gardé la physionomie de ces séances. *Die deutsche Bibel*, éd. Weimar, t. ii et iii, 1909-1911. Une troisième édition parut en 1543, une quatrième et dernière en 1545; c'est celle qui a été à la base de toutes les rééditions suivantes.

Dans sa traduction de la Bible, on retrouve toutes les préoccupations de Luther; la Bible entière a été contrainte d'étayer la théorie de la justification par la foi. I. Dœllinger, tr. Perrot, t. iii, p. 135-169; D. P., t. ii, *passim*. Toutefois, par beaucoup de côtés, cette traduction a une grande valeur. Le défaut dominant de l'exégèse de Luther, le manque de précision scientifique, y est atténué, et ses qualités s'y présentent dans tout leur jour : amour de la Bible, imagination et sensibilité, maîtrise de la langue allemande. Malgré son silence sur ce point, comme sur tant d'autres, on estime généralement aujourd'hui que, dès la Wartbourg, il s'est aidé des traductions allemandes précédentes; mais son travail est très supérieur à ces traductions.

Par cette traduction, Luther n'a pas créé la langue

allemande, le « nouveau haut allemand », comme on l'a dit souvent. La langue qu'il y a employée était celle de la chancellerie de Saxe. Mais à cette langue il a donné de la clarté, de la force et de la souplesse. Puis, par sa prodigieuse diffusion, sa traduction a grandement contribué à la fixer. Tôt ou tard, la diffusion, de cette langue unique devait aussi abaisser les barrières entre les diverses provinces de l'Allemagne et contribuer ainsi à l'unité de l'Empire. Enfin, la Bible de Luther a grandement contribué à répandre et à fixer la doctrine luthérienne elle-même.

III. LE VERBE INTÉRIEUR. — Constamment, la Bible entière et tout particulièrement le Nouveau Testament doivent être non seulement interprétés mais encore complétés par leur auteur, c'est-à-dire par Dieu lui-même. Cette interprétation, ce complément, comment nous les donnera-t-il ? Par la voix de l'Église et par des illuminations intérieures. Mais Luther rejette l'Église. Il va donc ne garder que les illuminations intérieures, autrement dit *le verbe intérieur.* Plus tard, ces illuminations deviendront *l'expérience religieuse*, et finalement la conscience individuelle. J. Paquier, *Le protestantisme allemand; Luther, Kant, Nietzsche*, 1915, p. 38.

1° *Les premières déclarations.* — En 1519, Luther écrivait contre Jean Eck : « Un seul chrétien sans fonction officielle a-t-il pour lui une autorité ou une raison meilleure que le pape ou tout un concile, c'est lui qu'il faut croire. » W., t. II, p. 404, 28. Trois ans après, s'adressant plutôt à ses adhérents, il écrivait : « Il faut qu'en toi-même, dans ta conscience, tu ressentes le Christ; il faut qu'à n'en pouvoir douter tu sentes que c'est là la parole de Dieu. Tant que tu n'auras pas eu cette expérience intime, il est trop certain que tu n'auras pas goûté la Parole; tu adhéreras par l'oreille à la voix et aux écrits des hommes, tu n'adhéreras pas par le fond du cœur à la parole de Dieu. » W., t. X *b*, p. 23, 6; de même, t. XVIII, p. 609, 4 (1525); T. R., t. I, n. 130 (1531).

Cette année-là et les années avoisinantes, des déclarations de ce genre vont de front avec celles sur la clarté de la Bible : « Chaque chrétien doit croire non d'après les vues de toute la chrétienté, mais parce que la parole de Dieu existe et que dans son intérieur, il sent qu'elle est la vérité. » W., t. X *b*, p. 90, 9 (1522). « Connaître et juger de la doctrine appartient à tous les chrétiens et à chacun d'eux en particulier. C'est le Christ lui-même qui leur a donné ce droit : « Gardez-« vous des faux prophètes, » nous dit-il. Cette parole, c'est certainement au peuple qu'il l'adresse contre les docteurs; il recommande d'éviter les faux dogmes qu'ils inventent. » W., t. X *b*, p. 217, 14 (1522). En 1526 : « Comment le Christ vient-il dans ton cœur ? Tu n'en sais rien. Mais par l'expérience de la foi, ton cœur sent qu'il est là, véritablement présent. » W., t. XIX, p. 489, 14. En 1532 : « L'Écriture et l'expérience sont les deux témoins et comme les deux pierres de touche de la véritable doctrine. » W., t. XXXVI, p. 506, 20. Mais, de ces deux témoins, l'un, l'Écriture, est extérieur à nous; qui nous assurera de sa légitimité; qui nous en découvrira le sens ? Ce sera l'*expérience*, autrement dit le *verbe intérieur.* Il disait vers 1522 : « On vient nous dire : « Comment peut-« on savoir ce qui est la parole de Dieu, ce qui est « vrai ou ce qui est faux ? C'est du pape et des con-« ciles que nous devons l'apprendre. » Laisse-les donc conclure et dire ce qu'ils voudront. Pour moi, je dis : « Il n'y a pas là de quoi te donner un appui solide, « ni t'assurer la paix de la conscience. C'est toi-même « qui dois conclure; il y va de ta tête, il y va de ta « vie. C'est Dieu qui doit te dire dans ton cœur : « *Voilà la parole de Dieu.* Autrement, tu n'as rien « d'assuré. » Erl., t. XIII, p. 230 (1522-1523).

Le verbe intérieur, l'expérience religieuse, dernier juge de ce que doit être notre religion, telle est finalement la note caractéristique du protestantisme, le seul point qui le sépare vraiment du catholicisme : autour de nous, il n'y a aucun interprète chargé par Dieu de nous exposer la Bible avec autorité.

Dès lors que Luther avait rejeté l'Église, c'étaient en effet les illuminations privées qui devaient être *la règle suprême* de sa foi. Puis il pouvait en appeler à maints passages de l'Écriture qui nous parlent des communications de l'Esprit-Saint avec l'âme : « Je la conduirai dans la solitude et je lui parlerai au cœur. » Et Jésus-Christ disait à ses apôtres : « Quand l'Esprit de vérité sera venu, il vous guidera dans toute la vérité. » D'ailleurs Luther était moine. Volontiers, le moine se croit constamment sous l'influence de Dieu, une influence immédiate et sentie; volontiers, il se croit constamment et directement éclairé et inspiré d'En-Haut.

Pour s'encourager à marcher dans cette voie, Luther aimait sans doute aussi à se reporter vers les mystiques. Or, sans doute, les mystiques catholiques, un Tauler, un Suso, l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ*, un Eckhart même ou l'auteur de la *Théologie germanique* s'étendent longuement sur la *parole intérieure* que Dieu et Jésus-Christ font entendre à l'âme fidèle. Mais ces auteurs n'ont jamais nié ni méconnu la nécessité de la *parole extérieure* de l'Église : ils ont toujours soumis la parole intérieure à l'enseignement de l'Église. Ci-dessus, col. 1268 sq.

2° *Les conséquences.* — Dieu ne nous a jamais promis que les illuminations privées nous seraient un guide permanent et facile à discerner; comment les distinguer infailliblement des apports de notre subconscience ? En supprimant l'Église, et notamment l'autorité doctrinale de l'Église, Luther supprimait une partie essentielle de l'édifice laissé par Jésus-Christ. *Il n'était pas possible que cette suppression n'eût pas de conséquences:* privés de leur gardienne normale, la Bible, les sacrements, la doctrine tout entière devaient nécessairement péricliter; privé de sa toiture, l'édifice devait nécessairement tendre vers la ruine. Dans cette toiture, dans la hiérarchie catholique, Luther n'avait voulu voir qu'un écran qui empêchait son regard d'aller directement à Dieu; il aurait dû plutôt y voir une protection contre la pluie et les tempêtes.

L'autorité de l'Église une fois supprimée, autant dire que la révélation elle-même n'existe plus. En niant cette autorité, Luther a placé l'homme *au-dessus* de la vérité révélée; il a fait de l'homme le juge, la règle et finalement l'auteur et le destructeur de cette vérité. Par là, il a tué la vérité révélée. Voilà ce que, dès l'époque de Luther, enseignaient l'Évangile et l'histoire des origines de l'Église. A cette première preuve, l'histoire du protestantisme est venue en ajouter une seconde, tout aussi concluante.

A l'origine, Luther, on l'a vu, semble avoir cru sincèrement qu'entre doctrine chrétienne ou Bible et illuminations privées, il n'y aurait jamais lutte. Mais, dès les premières années de la Réforme, les divergences de vues sur la Bible, c'est-à-dire la substitution des pensées de l'homme aux pensées de Dieu, s'opéra avec une rapidité vraiment effrayante.

Luther lui-même eut vite fait de mettre au-dessus de la Bible ses illuminations privées, c'est-à-dire ses impulsions personnelles. A plusieurs reprises, il s'en est même très crûment expliqué. La Bible, par exemple, pouvait recommander les œuvres : Jésus-Christ était au-dessus de la Bible; c'était à lui qu'il fallait adhérer et obéir. En 1531, dans son second *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, il rappelle que pour le chrétien, *faire* doit s'interpréter par *croire;* quand

l'Écriture loue les œuvres du chrétien, c'est la foi qu'il faut entendre. Par cette substitution de *croire* à *faire*, dit-il, « tu pourras facilement fermer la bouche aux sophistes ». Finalement, si l'adversaire insiste sur les passages qui parlent des œuvres, qu'on lui réponde simplement : « Tu fais un grand fracas avec l'Écriture; elle n'est que la servante, et tu ne la produis ni en entier, ni dans ce qu'elle a de meilleur, mais seulement dans quelques passages sur les œuvres. Je t'abandonne l'Écriture. Moi, je veux me prévaloir du Maître, qui est le Roi de l'Écriture; il est mon mérite, la rançon de ma justice et de mon salut. » W., t. XL *a*, p. 457-459 (publié en 1535).

Le 11 septembre 1535, il faisait soutenir les thèses suivantes par son cher disciple Jérôme Weller : « Que si nos adversaires veulent dresser la Bible en face de Jésus-Christ, nous, nous dresserons Jésus-Christ en face de la Bible. Nous avons le Maître, eux les serviteurs, nous la tête, eux les pieds ou autres membres; c'est la tête qui doit commander et aller la première, Si du Christ ou de la Loi l'un doit être sacrifié, que ce soit la Loi et non le Christ. » P. Drews, *Disputationen...*, 1896, p. 12, th. 49-51.

Qu'on atténue ces textes autant qu'il plaira, on y verra toujours sourdre la tendance très nette à se mettre au-dessus de la Bible, après s'être mis au-dessus de l'Église.

Devant la brutalité des faits, ni les illusions de Luther sur la clarté de la Bible et des illuminations intérieures, ni son désir d'y persister ne purent se maintenir. Aussi, peu à peu, ses déclarations sur ces deux points devinrent-elles moins sonores. En 1525, tout en continuant d'affirmer bien haut que pour le fond la Bible est fort claire, il reconnaît qu'elle présente de nombreuses difficultés « de mots et de grammaire ». W., t. XVIII, p. 606, 23. Six ans après, dans son second *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, après avoir déclaré qu'il ne fallait « croire ni l'Église, ni les Pères, ni les Apôtres, sinon en tant qu'ils apportent et enseignent *la pure parole de Dieu* », il ajoute avec un désenchantement mal dissimulé : « Mais aujourd'hui cette affirmation nous nuit beaucoup et pèse lourdement sur nous. Car s'il ne faut croire ni au pape, ni aux Pères, ni à Luther, etc., à moins qu'ils n'enseignent la pure parole de Dieu, à qui faudra-t-il donc croire ? Est-ce qu'à n'importe quel fanatique il faudra permettre d'enseigner ce que bon lui plaira... » L'objection est précise et, cette fois, pertinemment présentée. Que répond Luther ? « Que chacun voie donc à être très certain de sa vocation et de sa doctrine, afin qu'avec Paul, en toute certitude et sécurité, il puisse oser dire : « Quand même un ange « venu du ciel vous annoncerait un autre Évangile que « celui que nous avons annoncé, qu'il soit anathème. » W., t. XL *a*, p. 133, 6. « Que chacun voie! ... » Mais des moyens pour voir, Luther n'a pas le loisir d'en indiquer. Certitude de la foi, certitude de l'intelligence de la Bible, certitude de sa justification et de son salut, tout s'obtenait par l'illuminisme et l'autosuggestion.

Enfin, le 16 février 1546, l'avant-veille de sa mort, il écrivait : « Personne ne peut entendre les *Bucoliques* s'il n'a été cinq ans berger. Personne ne peut entendre *les Géorgiques*, s'il n'a été quinze ans cultivateur. Personne ne peut bien entendre les lettres de Cicéron s'il n'a été vingt ans mêlé aux affaires de quelque importante république. Personne ne doit oser croire qu'il a goûté suffisamment les saintes Écritures si en compagnie des prophètes, par exemple d'Élie et d'Élisée, en compagnie de Jean-Baptiste, du Christ et des Apôtres, il n'a cent ans durant gouverné les communautés chrétiennes. » T. R., t. V, n. 5468.

C'était une sorte de testament religieux. Après sa mort, Aurifaber le trouvait sur sa table. Ce testament ne ressemblait guère aux proclamations sonores des environs de 1520, sur la clarté éblouissante de la Bible et la sûreté des illuminations intérieures. Est-il même en concordance avec le *Oui* final que dans son agonie, un jour et demi après, ses disciples auraient obtenu de lui ? Mais Luther était l'homme des contradictions; jusqu'au bout, à côté d'incertitudes intimes, il a peut-être su jouer son personnage et maintenir ses certitudes officielles.

Çà et là, enfin, il semble distinguer entre la science et la sagesse, ou pour mieux dire le goût des choses de Dieu. La science de la Bible était difficile; mais le goût de la Bible, voilà qui était accordé à toute âme de bonne volonté. Mais cette distinction allait à ruiner la nécessité d'une doctrine; une sentimentalité religieuse suffisait. C'est bien, là en effet, que le protestantisme a abouti. Mais Luther était fort loin de vouloir vraiment aller jusque-là; il garda toujours fortement la nécessité d'adhérer à une doctrine, d'adhérer à la révélation tout entière. En 1530, par exemple, il disait en chaire contre les sacramentaires : « Si on lâche un article de la foi, si petit qu'on le suppose aux yeux de la raison, par là même on les lâche tous; il n'y en a plus un seul auquel on tienne comme il convient. Nos visionnaires d'aujourd'hui, par exemple, qui nient le Sacrement, nient certainement aussi la divinité de Jésus-Christ et tout ce qui est du domaine de la foi. Motif : à une chaîne enlevez un seul chaînon; toute la chaîne est défaite. » W., t. XXXII, p. 59, 17; de même Erl., t. LIV, p. 190, à Jean de Saxe (26 août 1530). Il aime à revenir sur cette idée; en 1535 et en 1544, il la répète contre les sacramentaires; en 1535 contre l'Église catholique. « Un peu de ferment corrompt toute la pâte, » dit-il aux sacramentaires. Rejeter sur un seul point la parole de Dieu, c'est dire à Dieu qu'il peut se tromper et qu'on prend sa parole pour « celle d'un homme ou d'un fou. » W., t. XL *b*, p. 45, 23 (1535); Erl., t. XXXI, p. 409 (1535); Erl., t. XXXII, p. 419 (1544).

Au sein du nouvel Évangile, il fallait donc empêcher les divergences doctrinales ou du moins les atténuer. A cette fin, Luther mit en avant sa mission reçue de Dieu. Mais à supposer que ce remède fût efficace, il ne pouvait être que temporaire. En outre, on aura recours à des professions de foi, à la contrainte des États temporels, et finalement à une gauche reconstruction de l'Église. Mais cette reconstruction était difficile et elle renfermait un pénible aveu d'impuissance : elle fut précédée de la reconstruction du culte.

IV. LE NOUVEAU CULTE. — 1° *Le culte en général.* — En 1522, Luther s'est opposé aux innovations de Carlstadt et de Zwilling. Mais les deux grands défauts de ces innovations, c'était qu'elles s'étaient faites trop tumultueusement et qu'elles n'étaient pas venues de lui. Carlstadt écarté, Zwilling assagi, il va reprendre leur programme pour son propre compte, abolir l'ancien culte et en établir un nouveau. D'ailleurs, ici surtout, il faut se rappeler ce que les récents écrivains protestants ne cessent d'affirmer très haut : c'est que Luther n'a pas eu de système, mais des tendances; ce que nous trouvons chez lui, « c'est un monde d'idées fermentant dans une grande âme religieuse ». A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 733.

Logiquement, la nouvelle religion aurait peut-être dû n'avoir qu'un culte, le culte intérieur de la foi; pour exciter ce culte intérieur, il aurait pu s'y adjoindre un sacrement, *la Parole*. Mais le passé catholique de Luther, son bon sens l'empêchèrent d'aller à la logique de ses idées. Le nouveau culte sera une réduction et une transformation du culte catholique,

réduction et transformation prudentes, timides, gardant beaucoup du passé.

Le centre du culte catholique, c'est Jésus-Christ. La grande prière de l'Église, le plus grand acte de son culte, c'est la messe, à la fois sacrifice et production d'un sacrement. Sacrifice, elle est avant tout un hommage de l'homme à Dieu; production d'un sacrement, avant tout une source de sanctification pour l'homme. Ce sacrement, c'est le *sacrement* de l'eucharistie, ou plus simplement le *Sacrement*, comme on disait à l'époque de Luther.

De cette doctrine, Luther garda toujours la croyance à la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie. C'est ce qui le distingue fortement de Zwingle, de Bucer, de Calvin, en un mot de ceux que, peut-être par une certaine ironie, on a appelés les *sacramentaires*.

Naturellement, toutefois, il fit subir à ce dogme des modifications profondes. D'abord, pas plus que les autres, ce sacrement ne produisait la grâce; simplement il excitait en nous la confiance que nos péchés nous étaient remis. En outre, après la consécration, le pain et le vin demeuraient à côté du corps du Christ : il n'y avait pas changement de substance, pas transsubstantiation, mais impanation. D'ailleurs, comme homme aussi bien que comme Dieu, Jésus-Christ était partout présent : dès lors, quelle difficulté y avait-il à ce qu'il le fût dans l'eucharistie ? Puis quand Jésus-Christ est-il présent dans le pain et le vin ? D'ordinaire, Luther nous dit que c'est uniquement au moment de la consécration et de la communion. Mais sur ce point comme sur d'autres, il abonde en contradictions; et l'on comprend assez qu'après lui cette croyance à la présence réelle ait quelque peu périclité parmi les siens.

Enfin, et par-dessus tout, Luther s'attaque à l'idée de sacrifice. L'idée de la messe le mettait proprement en furie; avec la papauté, c'est la messe qui a reçu de lui le plus d'injures.

De retour à Wittenberg (6 mars 1522), tout en s'élevant contre Carlstadt, il pousse peu à peu à la suppression des messes basses, puis des messes solennelles. La messe était l'œuvre du diable. W., t. VIII, p. 499, 13 (1521). C'était « la plus grande et la plus horrible des abominations papistes; la queue du dragon de l'Apocalypse : elle avait déversé sur l'Église des impuretés et des ordures sans nombre. » W., t. L, p. 200, 8; p. 204, 15 (1537); en un mot, c'était l'injure la plus abominable, la honte la plus effroyable que l'on pût faire à Notre-Seigneur Jésus-Christ et à Dieu le Père lui-même. Erl., t. XLI, p. 303 (1541). Bref, à Noël de 1524, on ne célébra plus une seule messe dans tout Wittenberg.

A l'aversion de Luther pour la messe, il y avait une raison de circonstance : l'abus de fondations et d'honoraires de messes servant à faire vivre quantité de prêtres dans l'oisiveté. A Wittenberg, en particulier, dans la collégiale *de tous les Saints*, il y avait encore, à la fin de 1523, « trois ou quatre cochons, trois ou quatre ventres » (c'est-à-dire trois ou quatre chanoines) qui, par amour de l'argent, s'obstinaient encore à dire la messe. W., t. XII, p. 220, 7. En 1524, dans un sermon, il représente « la prêtraille allant à la messe comme des cochons à leur auge ». Il concluait : « Oui, je le dis; toutes les maisons publiques, que pourtant Dieu a sévèrement condamnées, tous les homicides, meurtres, vols et adultères sont moins nuisibles que l'abomination de la messe papiste. » W., t. XV, p. 773, 774.

Mais contre la messe, Luther avait une raison infiniment plus importante : la messe allait contre sa conception de la religion. Autrefois, le centre de la religion c'était Dieu. Avant tout, le culte était donc un hommage rendu à Dieu; le sacrifice en était l'acte par excellence. Avec Luther, le centre de la religion, ce n'est plus Dieu, c'est l'homme; le but de la religion, c'est d'éclairer l'homme et plus encore de le consoler. Dès lors, à quoi bon une immolation faite à Dieu pour reconnaître son souverain domaine sur la créature ? Sans doute, il gardait bien encore le sacrifice de la croix; mais il parvint à faire de ce sacrifice un stade ancien de la religion, et à le mettre en opposition avec notre vie religieuse d'aujourd'hui. D'un côté, dans le stade d'autrefois, il y avait le Christ et ses mérites; de l'autre, dans le stade d'aujourd'hui, nous, qui n'avions plus à mériter, mais simplement à attirer sur nous les mérites de Jésus-Christ par notre confiance en lui. W. t. VIII, p. 442, 28 sq. (1521); etc.

La messe n'est plus un sacrifice; Luther va donc en enlever tout ce qui rappelait ce caractère. D'autres raisons contribueront aux modifications qu'il va introduire. Luther et Mélanchthon étaient professeurs; l'enseignement va remplacer le sacrifice, la chaire remplacer l'autel. Le professeur n'aime pas les fastueux apparats; le nouveau culte sera simple. Tous les chrétiens sont prêtres; donc tous communieront sous les deux espèces. Dans l'eucharistie, Jésus-Christ n'est pas constamment présent : il ne l'est qu'au moment de la fonction et de la cène. Donc, en dehors de l'office, il n'y aura pas à venir prier dans le temple. Et pour couronner le tout, la langue vulgaire, comme du reste dans la primitive Église, sera introduite dans le culte et remplacera le latin, la langue officielle de l'Église d'Occident. Par là Luther se rapprochait du peuple et il l'intéressait à la cause de la Réforme. Finalement, au premier rang se tiendra le sermon; au second, la prière; au troisième seulement, la confession et la cène.

Toutefois, les changements se feront timidement; ainsi le veulent un certain bon sens de Luther et la fausseté de ses allures. Il fallait endormir les populations ou, suivant son expression, « ménager les consciences des faibles ». W., t. XII, p. 48, 20 (1523). Dans les églises, le peuple trouvera à peu près les mêmes rites qu'autrefois; le nom même de *messe*, ce nom qui venait de Maozim, idole décrite par Daniel, T. R., t. IV, n. 5037 (1540), ce nom affreux sera conservé. Aussi, de longues années après être devenues luthériennes, des communautés de chrétiens ignoreront qu'elles sont séparées de Rome et de l'Église catholique.

C'est avec ces préoccupations doctrinales et pratiques que Luther réforma la messe. A la fin de 1523, il écrit, encore en latin, son *Court exposé de la messe et de la communion;* au commencement de 1526, en allemand, *La Messe allemande et l'ordre du service de Dieu*. W., t. XII, p. 205-220; t. XIX, p. 71-113; voir L. Cristiani, *Du luthéranisme au protestantisme*, p. 313 sq.

La première messe allemande se célébra à Wittenberg le 29 octobre 1525. Dans le luthéranisme contemporain, cette messe s'est intégralement conservée. En règle générale, la messe luthérienne ou cène n'eut lieu que le dimanche. Toutefois, on maintint le culte quotidien; à la place de la messe, on faisait une lecture de la Bible, suivie d'un sermon, de prières et de chants de psaumes. Les fêtes des saints disparurent peu à peu. En tout cas, pour la Vierge et les autres saints, on devait avoir simplement un culte d'honneur, évitant de les prendre pour des intercesseurs auprès de Dieu. C'est en ce sens aussi qu'on pouvait garder leurs images.

A côté de la cène, Luther ne reconnut comme sacrement que le baptême. Il aurait dû rejeter le baptême des enfants : c'était de la tradition et non de la Bible que l'Église le tenait. En outre, les sacrements n'étaient

plus producteurs de la grâce, ils excitaient en nous la confiance en Dieu; dès lors, en quoi le baptême pouvait-il être utile à un enfant sans raison! Pourtant Luther maintint le baptême des enfants; à cette fin, il lutta même âprement contre Münzer et ses « visionnaires » anabaptistes. La confirmation et l'extrême-onction pouvaient demeurer pour exciter la foi. La confession privée était « fort utile et même nécessaire; pour les consciences affligées, elle était un remède unique ». W., t. vi, p. 546, 11 (1520); de même, t. x *c*, p. 61, 62 (1522); t. xxvi, p. 507 (1528); *Op. varii arg.*, t. iv, p. 489, th. 35, en allemand dans Erl., t. lxv, p. 173 (1545). Pour la consécration des pasteurs et pour le mariage, on pouvait maintenir des cérémonies similaires à celles d'autrefois. Le nom d'évêque pouvait même être conservé; l'important c'était que les nouveaux évêques ne fussent que les mandataires du peuple chrétien. Le 20 janvier 1542, Luther lui-même consacra Nicolas d'Amsdorf comme évêque de Naumbourg; le 2 août 1545, Georges d'Anhalt comme évêque de Mersebourg.

Tels sont les principaux traits du culte luthérien naissant. Beaucoup de détails restèrent imprécis, se modifiant d'une année à l'autre, d'une ville à sa voisine.

2° *Les cantiques de Luther.* — Luther attachait une très grande importance au chant. W., t. xxxv, *Die Lieder Luthers.* En 1523 et 1524, il se préoccupa tout particulièrement de trouver des chants religieux en langue allemande. On les chanterait soit pendant la messe, par exemple après le *graduel*, le *Sanctus* et l'*Agnus Dei*, soit dans d'autres circonstances. Il aurait désiré une traduction des psaumes en vers. Mais il n'osait l'entreprendre lui-même, et pour cette tâche il ne trouva pas de Clément Marot. W., t. xii, p. 218, 15 (1523); Enders, t. iv, p. 273 (1523-1524). A la fin de 1524 parut le *Recueil de cantiques spirituels.* Il contenait trente-deux cantiques allemands; vingt-quatre étaient de Luther. La plupart, airs et paroles, étaient des transpositions d'anciens chants catholiques. Dans la suite, Luther en composa treize autres. Du reste, ces compositions n'ont pas toutes le culte pour objet.

Beaucoup des cantiques de Luther ont une grande valeur poétique; ici, spontanéité, sentimentalité l'ont beaucoup servi. D'un ton fort et sobre, d'une langue châtiée, ces cantiques ont été d'une grande influence en faveur de la Réforme. Assez souvent, les catholiques eux-mêmes se les sont appropriés. Il y a par exemple le « Du haut du Ciel voici que je descends », le « Garde nous, Seigneur, selon ta promesse », ou encore le « Du fond de ma détresse je crie vers toi ». Enfin, il y a la fameuse *Marseillaise* du protestantisme : *Notre Dieu est une solide forteresse.* Elle remonte peut-être au mois d'octobre 1527, dixième anniversaire de l'affichage des thèses sur les Indulgences, plus vraisemblablement aux premiers mois de 1528. H. Grisar, *Luthers Trutzlied « Ein feste Burg »*, 1922, p. 12-17; W., t. xxxv, p. 185-229. Luther éprouvait alors de grandes peines intérieures. La résistance catholique lui créait aussi de grands soucis, en grande partie du reste imaginaires. Au début de 1528, un Otto Pack, attaché à la chancellerie de Georges de Saxe, venait de révéler une ligue de princes catholiques contre les luthériens. Pack n'était qu'un faussaire; mais, pendant plusieurs semaines, ses prétendus documents avaient bouleversé le clan de Wittenberg. C'est alors que Luther composa son cantique, traduction libre du psaume xlvi : *Dieu est notre refuge et notre force.* Ce cantique, a-t-on dit, est le symbole de l'indépendance de l'âme de Luther et de l'indépendance protestante. Il annonce « les fanfares de Gustave-Adolphe et les canons de Lutzen, Torstenson et Coligny, Cromwell et Guillaume d'Orange ». A. Hausrath, *Luthers Leben*, 1905, t. ii, p. 155.

Notre Dieu est une solide forteresse;
Il est notre armure et notre glaive.
Il nous délivrera de toutes les angoisses
Qui nous accablent à cette heure.
Le vieil et terrible ennemi
Aujourd'hui nous menace;
La force et la ruse
Sont ses armes cruelles;
Rien sur la terre ne lui est comparable.

V. LA COMMUNAUTÉ RELIGIEUSE. — En descendant de la Wartbourg, Luther n'avait sur l'Église aucune idée précise. Cette imprécision subsistera toute sa vie. Aujourd'hui encore, sur ce point capital, les théologiens protestants sont incapables de nous donner ses vues. Violemment saisi par la nécessité de combattre l'*Antéchrist*, il ne s'était pas préoccupé de construire. La destruction du pape : comme une femme obsédée par un sentiment, il ne pouvait songer à autre chose. Cette destruction opérée, Dieu pourvoirait à la durée de son œuvre. A des chrétiens de bonne volonté (et dans le christianisme régénéré, qui ne le serait pas ?), l'Écriture et les illuminations intérieures suffiraient.

Mais parmi ceux qui à sa voix s'étaient séparés de Rome, les dissensions doctrinales et autres ne tardèrent pas à se produire. Comment les comprimer ? Plus il avança, plus il vit que l'Église ne pouvait être la *communauté* vague et inconsistante qu'il avait imaginée : au lieu de cette abstraction, simple conception de l'esprit, l'expérience suffisait à lui montrer que Jésus-Christ avait voulu une société réelle. De plus en plus, devant le spectre d'un christianisme inconsistant, il se prit à reculer avec effroi.

Aussi a-t-il sur l'Église les déclarations les plus étranges et les plus opposées; ici, plus encore qu'ailleurs, on sent lutter en lui deux forces contraires : le souvenir de l'ancienne foi et la fureur débordante de la rébellion. Sur l'Église, sa nature, ses prérogatives, sur la nécessité d'une Église, on trouve chez lui quantité de passages auxquels un catholique ne pourrait que souscrire avec empressement : l'Église, dit-il, est le rempart de la vérité; en dehors d'elle, il n'y a ni Christ, ni Saint-Esprit, ni salut. Erl., t. ix, p. 285, 286 (1527); W., t. xxxiii, p. 453, 454 (26 août 1531); t. li, p. 510, 511 (1541). Mais, tout à coup, il s'aperçoit que c'est l'ancien moine qui vient de parler; il entre en fureur, et ce sont les aménités ordinaires : l'Église est une polissonne du diable, une maison de p..., une p... n° 1, une p... du diable, une Église d'hermaphrodites. W., t. li, p. 487, 502 sq. (1541); Erl., t. xxvi, p. 164 (1545), etc.

Finalement, nous apprenons qu'il y a deux Églises, la vraie et la fausse. C'est à la vraie qu'il faut adhérer, mais elle n'est pas visible, et elle n'a jamais eu de nom sur la terre. T. R., t. iv, n. 4440 (1539), etc.

En principe, à cette doctrine d'une Église invisible, Luther aimera toujours à revenir. Il dira par exemple en 1539 : L'Église extérieure c'est l'Église du diable. Au contraire, Jésus-Christ opère à l'intérieur, « et c'est à peine si de loin on peut soupçonner quelque peu son Église et ses évêques ». W., t. l, p. 646, 19. A cette doctrine, il avait été conduit par les abus de la hiérarchie catholique, sans doute aussi par de vagues tendances platoniciennes venues de Wiclef par Jean Hus : le corps ne comptait pas; c'était uniquement à l'âme qu'il fallait songer. Or, haine de l'Église catholique, tendances nuageuses à ne pas s'occuper du corps, il gardera ces dispositions toute sa vie. Puis cette théorie de l'Église invisible lui était apparue vers 1519, au milieu d'émotions violentes. Or une émotion forte et douce et tout ce qui s'y est trouvé mêlé, une femme, un sensitif peuvent-ils l'oublier jamais ?

Pleine liberté chrétienne : liberté à l'endroit de la loi morale, liberté à l'endroit d'une société religieuse : *dans la réalité*, cet âge idyllique du luthéranisme fut toutefois de courte durée. Très rapidement, après la descente de la Wartbourg, une seconde conception vint corriger et compléter cette première : celle de communautés chrétiennes se gouvernant librement et choisissant librement leurs pasteurs. En 1523, Luther l'expose et la recommande à ses partisans de Leisnig, dans la Saxe électorale, puis aux hussites de Prague. W., t. XI, p. 408-415; de même, t. XI, p. 245 sq.; t. XII, p. 160-196.

Cette conception multitudiniste, ou, comme on dirait aujourd'hui, démocratique, s'était fait jour pendant le Grand Schisme; c'était peut-être dans des théologiens de cette époque que Luther l'avait puisée. D'ailleurs, posé que l'on ne veut plus du prêtre, elle est logique; c'est des profondeurs de la communauté chrétienne que doit venir l'organisation religieuse. De fait, dans le calvinisme, c'est celle qui a prévalu. Chez Luther, au contraire, ce ne fut là qu'une conception éphémère, ou plutôt intermittente; à de certains jours, il aimera à la contempler comme un beau rêve, et ce sera tout; finalement, il ne la traduira nulle part en pratique.

Dès sa descente de la Wartbourg, ou plutôt dès son séjour dans la forteresse, ce fut vers une troisième solution qu'il s'envola comme d'instinct, vers la solution aristocratique et étatiste, vers la protection ou mieux la contrainte de l'autorité temporelle. Carlstadt, Münzer et autres se séparaient de lui, et c'était à ses principes qu'ils en appelaient : expériences intérieures, bonne volonté de l'âme qui cherche Dieu. Et ces adversaires, des communautés chrétiennes les appelaient et les suivaient. On a appelé Carlstadt « le calviniste de Wittenberg » : il voulait organiser la nouvelle Église sans recourir au pouvoir séculier. Contre lui, Luther en appela à l'Électeur, se montrant ainsi l'homme de toute sa vie : *tenace sur le but à atteindre, absolument indifférent sur le choix des moyens.* Le but, c'était le maintien et la propagation du nouvel Évangile; les moyens, ce sera, à côté de la liberté de conscience imposée aux princes catholiques, la protection de « l'Évangile » imposée aux princes luthériens. Finalement, ce sera une Église d'État, ce sera l'administration et la doctrine de la chrétienté mises sous le bon plaisir du pouvoir temporel, du prince luthérien.

Aux siècles précédents, le prince protégeait l'Église; maintenant, il va protéger Luther et le nouvel Évangile. La seule différence c'est qu'autrefois l'Église était indépendante du prince, tandis que maintenant ce sera le prince qui en sera le dominateur; il y aura autant d'Églises, autant de vérités religieuses, autant de révélations chrétiennes qu'il y aura de princes.

C'est ce qu'on a appelé l'évolution du luthéranisme au protestantisme. Commencée en 1522, cette évolution se termina de 1528 à 1530 : en 1528, par l'*Instruction pour la visite des Églises;* en 1529, par la diète de Spire et la Protestation qu'y présentèrent les princes luthériens; en 1530, par la *Confession d'Augsbourg.* Comme on l'a dit fort ingénieusement, les professions de foi protestantes, Confession d'Augsbourg (1530), Confession de La Rochelle (1571), furent *des papes en papier*, décidant de la doctrine. Consistoires et princes protestants se chargèrent de faire respecter les décisions de ces nouveaux papes; les protestants durent y obéir aussi et plus strictement que les catholiques à celles du pape en chair qui était à Rome. *Cujus regio, ejus religio;* il fallut avoir la religion de sa région. Ce n'est qu'au XIXe siècle avec Ritschl que reparaîtra l'esprit individualiste du luthéranisme de 1520.

II. LA SOCIÉTÉ TEMPORELLE. — Descendu de la Wartbourg, Luther a commencé par consolider sa situation personnelle. Par l'affirmation de sa mission, par sa traduction de la Bible, il a aussi donné aux siens une certaine direction doctrinale. Enfin, assez rapidement, il a rétabli un culte et une Église. En même temps il opéra des consolidations dans la société temporelle. C'est ce que nous étudierons sous les deux titres suivants :

I. Le chrétien et le citoyen; le prince, maître absolu de l'activité humaine. — II. Le patriarche absolu; le prince, maître absolu de l'activité religieuse.

I. LE CHRÉTIEN ET LE CITOYEN. LE PRINCE, MAITRE ABSOLU DE L'ACTIVITÉ HUMAINE. — 1° *La théorie.* — En 1523, par son traité *De l'autorité temporelle*, Luther sépare le citoyen du chrétien, et il établit l'État maître absolu de l'activité humaine.

Le fond de la pensée de Luther sur l'activité de l'homme, c'est qu'elle a deux aspects fort dissemblables : l'un, qui regarde Dieu et notre vie intime; l'autre, nos semblables et notre vie publique. Le premier se résume dans la foi ou confiance en Dieu, le second comprend toutes nos œuvres extérieures, notamment nos relations avec nos semblables. Seule, la foi a une valeur religieuse, seule, elle sert à nous perfectionner, à nous rapprocher de Dieu. Nos œuvres n'ont qu'une valeur civile, et ce sera à l'autorité temporelle à en régler l'ordonnance. Entre ces deux compartiments de l'activité de l'homme, entre nos aspirations privées et la vie publique, il y a une cloison étanche, disons mieux, il y a un abîme profond.

Dans l'homme, il y a donc deux tendances très distinctes : les tendances religieuses et les tendances sociales. Voilà la distinction qui est au fond de toutes les vues de Luther sur l'activité de l'homme. Même cette distinction faite, il restera toujours chez lui des passages qui laisseront perplexes : Luther est un homme de sensibilité et d'imagination; l'impression du moment le fera facilement vibrer avec des variantes nouvelles; assez souvent aussi, il aura des réminiscences catholiques. Il n'en reste pas moins que cette distinction entre les aspirations religieuses de l'individu et son activité sociale est au fond de toutes ses élucubrations sur la vie du citoyen.

Tendances religieuses et tendances sociales ne sont pas seulement distinctes; elles sont *opposées;* comme prince (ni comme citoyen) on ne peut être bon chrétien. Dans ses fonctions publiques aussi bien que dans sa vie privée, le prince, dit l'Église catholique, est toujours disciple de Jésus-Christ; dans son gouvernement, il doit s'inspirer de l'esprit de l'Évangile, esprit de justice et de charité. Sans doute, les circonstances ne lui permettront pas de traduire intégralement cet idéal en pratique; quel est l'idéal, même privé, que l'on peut intégralement réaliser ? Mais enfin ce sera du moins cet esprit de l'Évangile qui devra être pour lui l'idéal. Pour Luther, au contraire, le royaume du Christ et le royaume du monde sont d'ordre absolument différent. Un abîme profond les sépare, eux et les buts auxquels ils tendent. Le royaume du Christ est purement dans le plan de la foi et de la grâce, le royaume du monde et la vie du monde, purement dans le plan de la raison et de la loi. Le Christ n'a rien à voir avec les affaires temporelles : il les abandonne à la terre, et cette vie de la terre n'a pas à recevoir de consécration religieuse. Le royaume du Christ est purement intérieur; il se sépare donc complètement du royaume du monde, de la vie naturelle, qui a pour fin l'activité extérieure. Et les principes qui président au *royaume du Christ* sont fort différents de ceux qui président, et qui normalement, nécessairement, président au royaume du monde.

Ici, pour bien saisir la pensée de Luther, pour bien voir la déviation qu'il a fait subir à la doctrine de Jésus-Christ, il est besoin, comme il arrive fréquemment,

de s'arrêter et de se recueillir un instant. Royaume de Dieu, royaume du monde, séparation profonde entre les maximes de Dieu et celles du monde, ce sont là dans l'Église catholique des expressions courantes. En quoi se distinguent-elles donc de ce que Luther nous dit sur le même sujet ? — D'un mot : pour Jésus-Christ et pour l'Église catholique, le royaume du monde, c'est une *tendance mauvaise* à substituer l'homme à Dieu, à tout faire servir à notre égoïsme, et finalement à soumettre l'âme au corps. Le rôle du pouvoir temporel est, même dans sa sphère propre, de ne pas favoriser cette tendance, de travailler à la diminuer. Pour Luther, le royaume du monde, c'est la corruption irrémédiable de notre activité, et la férocité insurmontable de nos penchants. Le rôle de l'autorité temporelle est d'*organiser cette corruption*, de mater extérieurement cette férocité. Le royaume du monde, c'est donc l'incarnation même de l'esprit du monde, c'est l'organisation mais non le redressement de la corruption de l'homme déchu, c'est la réglementation de sa férocité; c'est, qu'on nous passe le mot, la direction d'une maison de tolérance. Institution nécessaire, le royaume du monde est, même entre bonnes mains, une institution mauvaise.

Voilà le fond du traité *De l'autorité temporelle*. Dans l'exercice de leur autorité, les princes ne font pas œuvre de chrétiens ; tout au contraire, car le Christ a dit : « Il ne faut pas s'opposer au mal. » W., t. XI, p. 245, 10; 248, 34. Eux-mêmes, du reste, ils ne valent pas mieux que leur charge : « Depuis le commencement du monde, un prince intelligent est un oiseau vraiment rare, et un bon prince un oiseau beaucoup plus rare encore. En général, ce sont les plus grands fous ou les plus grandes canailles que la terre ait portés. » W., t. XI, p. 267, 30. « *Si quelqu'un s'avisait de gouverner d'après l'Évangile*, d'abandonner le glaive et toutes les lois profanes, il aurait beau prétexter que tout le pays serait baptisé et chrétien, gens chez qui l'Évangile ne veut ni lois ni glaive, et chez qui, en effet, il ne devrait pas en être besoin; dites, je vous prie, qu'en résulterait-il ? Ce serait mettre des fauves en liberté, leur laisser carte blanche pour écorcher et mordre à plaisir. On aurait beau les présenter comme des animaux doux et familiers, à mes blessures, je sentirais assez la réalité. » W., t. XI, p. 251, 22.

Sur ces idées, Luther ne revint jamais; au contraire, il ne fit que s'y ancrer davantage; dans sa doctrine, c'est l'un des points les plus constants et les plus avérés. Au mois de novembre de la même année, il disait en chaire : « On doit séparer profondément les deux royaumes; celui où l'on pardonne et celui où l'on punit; celui où l'on abandonne son droit et celui où on le revendique. Dans le royaume de Dieu, où l'on agit d'après l'Évangile, on ne s'en va pas ses droits à la main, on n'exige aucun droit... Dans le gouvernement du monde, au contraire, on dit : « Paie ce que « tu dois; autrement, on va te mettre en prison. » Ce gouvernement est nécessaire; mais ce n'est pas avec cela qu'on va au Ciel. » W., t. XII, p. 675, 8-20. En 1532: « Entre le chrétien et l'homme de gouvernement, il faut mettre une séparation profonde... Assurément, un prince peut être chrétien; mais ce n'est pas comme chrétien qu'il doit gouverner; comme homme de gouvernement ce n'est pas chrétien qu'il se nomme, c'est prince. L'homme est chrétien, *mais sa fonction ne regarde pas sa religion*... Tout en se trouvant dans le même homme, les deux états ou fonctions sont parfaitement séparés, et véritablement opposés. » W., t. XXXII, p. 439, 440. Enfin, dans son second *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, enseigné en 1531, et publié en 1535 : « La conscience n'a rien à voir avec la loi, les œuvres ou la justice de la terre. Qu'elle ignore tout de la loi et des œuvres, ne regardant qu'à la rémission des péchés, à la justice, proposée et donnée dans le Christ. Par contre, dans la vie civile, l'obéissance à la loi doit être très sévèrement exigée. Dans ce domaine, on ne doit rien savoir de l'Évangile, de la conscience, de la grâce, de la rémission des péchés, de la justice céleste, du Christ, mais ne connaître que Moïse, la loi et les œuvres. » W., t. XL *a*, p. 208, 11; sur Gal., II, 14.

Voici donc des lois sollicitant impérieusement dans un sens opposé à l'Évangile. Comment le disciple de Luther n'en arriverait-il pas à se dire : « Quand la loi a parlé, la conscience doit se taire. » Mieux encore, la loi, c'est sa conscience de luthérien qui la fait passer avant l'Évangile.

Assez souvent, protestants allemands comme français se refusent à voir dans la théorie de la foi justifiante une disjonction entre la religion et la morale privée. En France, les écrivains favorables à Luther, protestants et rationalistes, ont aussi laissé dans l'ombre les vues de Luther sur la morale sociale. Est-ce intentionnellement qu'ils en ont agi ainsi ? On est porté à le croire; car, en Allemagne, historiens et théologiens protestants n'hésitent pas à reconnaître que, pour ses vues sociales, Luther ne s'est pas inspiré de l'Évangile, qu'à la vie sociale il a donné des directions toutes différentes de celles de la vie privée. « Dans les vingt dernières années de sa vie, Luther s'attache plus que jamais à séparer les deux sphères, la Religion et l'État, le domaine spirituel et le domaine temporel, le royaume invisible et le royaume visible, le domaine de la liberté et le domaine de la contrainte et de la force, le royaume de la foi et le royaume de l'action... Entre ces deux royaumes, il met la distance de la terre au ciel. H. Jordan, *Luthers Staatsauffassung*, 1917, p. 93, 94. S'inspirant de Luther, ces écrivains diront que l'État a sa morale à lui, qui est de tout faire servir à sa puissance, la vertu elle-même, la loyauté par exemple, si par hasard, pour les tractations politiques, elles peuvent être de quelque utilité. J. Paquier, *Les suites de la Réforme protestante; l'homme privé et le citoyen*, dans *Lumen*, déc. 1922; Grisar, 1924, p. 114-123.

2° *Les causes de la théorie*. — A cette disjonction du chrétien et du citoyen, ainsi qu'à cette exaltation de l'État, venaient aboutir toutes les idées et tendances de Luther.

1. *Causes lointaines*. — Une première raison se trouve dans ses limitations intellectuelles, limitations augmentées d'une désorganisation venue du nominalisme. Charité, justice, administration, il a vu tout cela un à un, dans une juxtaposition qui lui a semblé une collision. A la gradation, à la hiérarchie de nos droits et obligations, Luther n'a rien voulu comprendre, ou plutôt n'a-t-il rien pu comprendre. Il lui eût fallu monter sur le sommet d'une idée générale; de là, dominant les collines d'alentour, il en aurait vu la coordination et l'harmonie totale. C'est sur les collines elles-mêmes qu'il est resté, courant hâtivement de l'une à l'autre. De là, il a saisi des points de vue, et assez souvent avec beaucoup de vigueur; mais il n'a pu jeter de regards d'ensemble. Dès lors, au lieu d'une harmonieuse hiérarchie entre la vie privée et la vie publique, il n'a vu qu'une opposition irréductible. Plus conforme à la nature de son esprit, cette attitude répondait beaucoup mieux aussi à son amour du paradoxe, ainsi qu'à sa nature de démolisseur et de tribun. Enfin, elle concordait avec son nominalisme. L'agnosticisme nominaliste ne connaît pas le droit naturel; tout ce qui est légal est juste. L'État est au-dessus de la vérité et du droit, il est sans contrepoids intellectuel. La loi, dira-t-on plus tard, est l'expression de la volonté générale.

Ces lacunes de l'intelligence et de la formation intel-

lectuelle de Luther : voilà non la cause de ses vues étranges sur le pouvoir temporel, mais du moins la condition qui a permis à cette théologie de se faire jour, la porte par où elle a pu passer. Les causes elles-mêmes viennent d'ailleurs : de dispositions de son âme ou de l'âme de ceux qui l'entouraient, par-dessus tout de sa théorie de la justification par la foi. De ce dualisme, il y a une cause lointaine et générale, une cause humaine. Tous, nous avons une tendance à ne pas rattacher notre activité à la religion, à estimer que pour communiquer pleinement avec Dieu il nous suffira d'une certaine religiosité, de quelques aspirations quiétistes; finalement, nous aimerions à séparer la morale, et surtout la morale sociale, d'avec la religion.

2. *Causes prochaines.* — Mais de l'attitude de Luther il y avait des causes beaucoup plus précises. Il y avait d'abord les deux grandes tendances de sa théologie : tendance pessimiste et tendance individualiste.

a) La cause profonde de cette théorie, c'est son idée de la *corruption radicale de la nature humaine* et de la non-valeur de notre activité; cette cause, en un mot, c'est sa théorie de la justification par la foi sans les œuvres.

L'humanité, pense-t-il, a connu deux grands états, l'état d'innocence et l'état de chute, amélioré par la rédemption; elle a vécu dans deux grands plans, le plan de la création et celui de la rédemption. *Le plan de la création, c'étaient les œuvres couronnées par la charité.* Dans ce plan primitif, les œuvres avaient une valeur religieuse. Du reste, en homme tout obsédé par la pratique, Luther s'arrête fort peu à ce plan; ce sera bien davantage l'œuvre de Jansénius. Ce dont il est préoccupé, c'est du plan présent de l'humanité, de l'état de l'homme déchu. La chute originelle nous a radicalement corrompus; de chacun de nous elle a fait un mal vivant. Toute notre activité en est devenue mauvaise; c'est une sève empoisonnée, une eau empestée; elle est inguérissable. Dès lors, toutes nos œuvres, c'est-à-dire tout le développement de notre activité intérieure et extérieure, tout cela est sans valeur pour nous, sans valeur pour notre perfectionnement religieux et moral, sans valeur pour notre salut. Depuis la chute, le plan de la création est irrémédiablement ruiné.

Le plan de la rédemption, c'est la foi couronnée par la confiance. Le seul acte qui nous y soit profitable, c'est l'acte de foi, ou mieux de confiance en Dieu. C'est dans la foi, dans une confiante aspiration vers Dieu, que se résume pour nous la religion et la morale. Et cet acte de foi, ces aspirations, c'est Dieu seul qui les produit en nous. Dans notre activité, voilà donc deux plans, le plan du vieil homme et celui du nouveau, le plan d'Adam et celui de Jésus-Christ. Mais cette activité du vieil homme, si noble dans l'ancien plan, si dépravée dans le plan de la chute, elle subsiste toujours. Qu'allons-nous faire ?

Luther, on l'a vu, en était fort embarrassé. Ci-dessus, col. 1244 sq. D'ordinaire, chez l'homme qui a la foi, il aimait à montrer les œuvres toujours bonnes, parce que tant vaut l'arbre, tant vaut le fruit : la foi entraînait les œuvres, enchaînées à son char. Mais affirmer que, dès qu'on a la foi, on fait infailliblement le bien, c'est se heurter aux réalités les plus tangibles. Finalement, dans ses moments d'abandon, il avait des mots formidables pour déclarer qu'à notre point de vue privé nos œuvres n'avaient aucune importance et qu'il s'en désintéressait; les plus mauvaises elles-mêmes n'étaient pas capables de nuire au justifié et de lui enlever l'amitié de Dieu.

Mais enfin, on ne pouvait pourtant pas laisser notre activité errer au vent du premier caprice, ou de la première passion, ou du premier calcul. Puisque pour l'utiliser et la réglementer on ne pouvait trouver aucune raison dans la foi de l'homme privé, Luther en trouva une dans la réglementation de l'homme social. Là où cessait le domaine de l'Évangile, l'État devait intervenir; de ce vieux matériel, il sera le maître absolu. Finalement, avec plus ou moins de logique, toute notre activité extérieure pourra être placée sous l'étiquette d'activité sociale, et, comme telle, réglementée par l'État.

Mais cette activité, l'État n'aura-t-il pas du moins à la traiter avec justice et équité ? Il n'y sera pas obligé. Car cette activité est un mal, et le mal n'a pas de droits; il n'a que le droit d'être supprimé ou tout au plus toléré. De cette activité, l'État aura donc droit de se servir uniquement en vue du développement de sa puissance. Dans cette recherche de puissance, n'aura-t-il pas, lui du moins, à s'inspirer de l'esprit de l'Évangile? Non : dans l'État, on vient de le voir, cet esprit ne saurait exister; les règles du développement de sa puissance, l'État n'aura donc à les rechercher que dans les maximes du royaume du monde, maximes radicalement mauvaises; par la violence et la fourberie, ce sera son droit de chercher à atteindre des buts d'orgueil, de volupté et d'accaparement de la terre. Dans l'exercice de ce droit, il n'aura du reste aucun contrepoids social; l'Église détruite, il sera sur la terre la seule autorité constituée.

Enfin, on l'a déjà vu, les vagues tendances de Luther vers le platonisme ont encore accentué son mépris de notre activité extérieure : le corps gêne l'âme; elle n'a que faire de lui et de tout ce qui le concerne. Tout cela est donc dans un plan inférieur, le plan terrestre de l'autorité temporelle.

b) La seconde grande cause de la disjonction introduite par Luther entre la vie privée et la vie publique, c'est sa *conception individualiste de l'Évangile.* A ses yeux, l'Évangile n'est que pour notre direction privée; encore ne contient-il même pas de commandements, mais seulement une espérance. Ci-dessus, col. 1240. L'esprit de l'Évangile va donc contre l'organisation d'une société temporelle : le prince ne porte-t-il pas le glaive et Jésus-Christ n'a-t-il pas défendu de frapper par l'épée! W., t. xi, p. 251 (1523).

Or, sans doute, l'Évangile est avant tout un livre d'amour. Puis, le catholique sait que toute la doctrine de Jésus-Christ n'y est pas contenue; ce livre ne contiendrait-il pas d'enseignement sur la direction d'une société, les Apôtres, l'Église, l'Esprit-Saint auraient pu y suppléer au nom de Jésus-Christ. Mais cet enseignement, on l'y trouve; l'Évangile parle de justice, de charité; il enseigne la distinction du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. Aux directions de bonté que donne l'Évangile, il a plu à Luther de donner un caractère d'opposition aux dures nécessités qu'entraîne le gouvernement d'un État : pour être vraiment chrétien, il était défendu de tirer le glaive et d'exercer la justice. Mais alors Paul lui-même, Paul le précurseur de Luther, et dans des Épîtres que Luther reconnaissait hautement comme inspirées, Paul a montré qu'il ne comprenait pas l'Évangile! N'a-t-il pas écrit aux Romains : « Si tu fais le mal, crains: ce n'est pas en vain que le prince porte l'épée, étant ministre de Dieu pour tirer vengeance de celui qui fait le mal et pour le punir. » Rom., xiii, 4.

Un restaurateur de l'Évangile en arriver à soustraire à l'Évangile toute notre activité, et notamment toute notre activité civile et politique, en arriver à abandonner toute cette activité au caprice du prince! Comment Luther n'a-t-il pas senti ce qu'il y avait là de monstrueux ?

c) C'est que cette disjonction répondait aux tendances de l'âme allemande. Le même Allemand sera tout épris d'une sentimentalité pleine d'idéal et de

pardon, en même temps que tout enflammé de convoitise, de vengeance et de cruauté. Et cette juxtaposition ne lui créera pas la moindre gêne. Pourquoi? Parce que, suivant les expressions de Luther, cet homme porte en lui deux hommes : le chrétien et le citoyen. Il a deux âmes : l'âme éthérée du chrétien, l'âme farouche du citoyen allemand. Dans son âme, dans l'âme de ses compatriotes, Luther a trouvé ces tendances en germe. Par ses écrits, par son influence de chef de religion, il les a singulièrement accentuées : il leur a donné une valeur sacrée!

d) Produit de son pays, les idées de Luther sur notre activité sociale le sont aussi de son époque. Elles ont de curieux points de contact avec celles de Machiavel. Comme Machiavel, Luther voit dans la société une ménagerie, une caverne de brigands. L'homme est mauvais et inguérissable : c'est l'idée qui est au fond de leurs spéculations à tous les deux. Sans songer à guérir sa perversité, ils cherchent un moyen de le gouverner. Mais, avec son sens latin de la décence, Machiavel se borne à présenter ses vues comme une habile théorie de gouvernement. Luther ne pouvait se contenter de ce rôle trop modeste : de l'idée d'une corruption radicale de l'homme déchu, il commença donc par tirer une théorie religieuse sur nos relations avec Dieu; il nous justifia par la foi sans les œuvres. Et pour apporter cet enseignement au monde, il se sentit une mission spéciale de l'Esprit-Saint.

e) Enfin, les idées de Luther sur le pouvoir temporel viennent d'impressions de jeunesse. Occam n'avait pas été seulement le grand maître du nominalisme, il avait été aussi le moine révolté contre Rome, le théologien de Louis de Bavière; de lui, Luther dut apprendre à séparer profondément l'État et la Religion, la Terre et le Ciel. Comme étudiant, il avait commencé à s'adonner au droit profane, avec la pensée de servir l'État; puis il était entré dans le cloître, se disant qu'autrement il ne pourrait faire son salut : entre le service de l'État et celui de l'Église, ce n'était pas un degré différent de vie chrétienne qu'il avait vu, c'était une opposition.

Ainsi préoccupé, il montrera ici encore son effrayante disposition à ne lire d'un texte que ce qui lui plaira. Saint Augustin avait dit : « *La justice mise à l'écart*, que sont les empires sinon de grandes sociétés de brigandage? » *De civitate Dei*, IV, IV. En 1515, Luther écrira : « Saint Augustin l'a dit fort justement : « Que sont les grands empires sinon de grandes sociétés de brigandage ? » Ficker, t. I, p. 22, l. 27; de même, t. II, p. 30. Ainsi, dans ces empires, il n'y a plus même la possibilité de la justice; on ne saurait y trouver que la violence et la fourberie.

Nominalisme, augustinisme, individualisme, tendances de l'Allemagne et de l'époque, autres idées et influences encore, venues de points différents de l'horizon, dispositions personnelles enfin, tout cela a donc poussé Luther à creuser un abîme entre le chrétien et le citoyen.

3° *Les suites de la théorie.* — Par cette disjonction, Luther a favorisé *le retour à la barbarie*, et il a préparé *la déification de l'État.*

Il a favorisé le retour à la barbarie. Qu'on se rappelle le mot de Taine, si juste et si souvent cité : « Toujours et partout, depuis dix-huit cents ans, sitôt que les ailes du christianisme défaillent ou qu'on les casse, les mœurs publiques et privées se dégradent; l'homme se retrouve *voluptueux et dur.* » *Revue des Deux Mondes*, 1er juin 1892, p. 493. S'il en est ainsi de l'homme en général, que faudra-t-il dire d'un peuple robuste, énergique, aux appétits violents ? La doctrine de Luther à la main, les gouvernants, les citoyens de la Saxe et de la Prusse pourront joyeusement revenir à leur dureté première.

On connaît le passage d'Henri Heine : « Le christianisme a adouci, jusqu'à un certain point, la brutale ardeur batailleuse des Germains; mais il n'a pu la détruire. Quand la croix, ce talisman qui l'enchaîne, viendra à se briser, alors débordera de nouveau la férocité des anciens combattants. Alors, — et ce jour, hélas, viendra, — les vieilles divinités guerrières se lèveront de leurs tombeaux fabuleux, essuieront de leurs yeux la poussière séculaire; Thor se dressera avec son marteau gigantesque et démolira les cathédrales gothiques. » Henri Heine, *De l'Allemagne*, 3e partie, De Kant jusqu'à Hegel, 1878, p. 181.

Mais ce que Heine ne dit pas, c'est que ce joug de l'Évangile, c'est Luther lui-même qui a travaillé à en débarrasser l'Allemagne; le dieu Thor, c'est le restaurateur de l'Évangile qui a contribué à le tirer de son long sommeil! Dans sa « régression à l'état sauvage », Bergson, *Acad. des Sc. morales et politiques*, 8 août 1914, l'Allemand a marché d'un pas d'autant plus léger qu'il se sentait excusé, innocenté, exhorté par son Réformateur religieux.

Luther a préparé la déification de l'État. Veut-on se tracer le portrait du fonctionnaire luthérien ? Que l'on médite ces lignes de Luther : « Tu es prince, juge, maître ou maîtresse de maison, tu as des gens sous toi et tu veux savoir ce que tu as à faire. Ce n'est pas le Christ que tu as à interroger, mais le droit impérial ou celui de ton pays. C'est là que tu verras la conduite à tenir envers tes subordonnés, la protection que tu auras à leur donner. C'est de là que tu tireras la puissance et le droit soit de les défendre, soit de les punir, là que tu apprendras l'étendue de ton pouvoir, de ta fonction, de ta délégation. En tout cela, ce n'est pas un chrétien que tu seras, mais un sujet de l'empereur. » W., t. XXXII, p. 391, 4 (1532). Le contexte achève de montrer que c'est bien une opposition entre la vie chrétienne et la vie publique qu'ici Luther veut établir et légitimer.

Comme barrière aux caprices de l'État, il resterait, il est vrai, la révélation de Jésus-Christ. Mais suspendue en l'air, sans aucun appui venant de la raison ou d'une Église, se confondant finalement avec les impulsions intérieures, cette révélation elle aussi en arrivera vite à n'être d'aucune gêne pour l'État. Quand elle aura fini de s'évaporer pour s'évanouir dans un vague sentiment du divin, Hegel pourra paraître; en fidèle disciple de Luther, dont il se recommandera hautement, il pourra déclarer que l'Idée, l'Absolu s'est réalisé dans l'État luthérien par excellence, dans l'État prussien. D'un côté, l'on aura le Dieu-État, souverain maître et fin dernière de l'activité sociale; de l'autre, l'individu, le surhomme de Nietzsche, pensant, voulant et faisant au point de vue privé tout ce que lui suggéreront les impulsions de sa personnalité géniale.

II. LE PATRIARCHE ABSOLU. — LE PRINCE MAITRE ABSOLU DE L'ACTIVITÉ RELIGIEUSE. — Ainsi, le traité *De l'autorité temporelle* avait séparé le citoyen du chrétien. Le prince était le maître absolu de l'activité de ses sujets; ses volontés n'avaient pas à se conformer au droit; elles le créaient. Désormais, d'année en année, les décisions de ce despote, si capricieuses fussent-elles, vont devenir de plus en plus sacro-saintes et sans appel.

En 1525, dans la guerre des paysans, Luther soustrait sa Réforme à une démocratie fluctuante et inexpérimentée, et il établit le prince *juge souverain des questions sociales.* En 1528, en lui confiant le droit de visite des Églises, il l'établit *chef absolu de l'administration religieuse.* En 1530, par la Confession d'Augsbourg, il l'établit *juge absolu de la doctrine chrétienne.* Les années suivantes, de nouveaux accroissements sont encore ajoutés au pouvoir d'un prince qui

devient ainsi *un patriarche absolu.* Déjà maître absolu de l'activité profane de ses sujets, le prince devient aussi le maître absolu de leur activité religieuse.

Il devient le gardien *de la doctrine et de la foi.* — De 1522 à 1528, Luther n'ose encore l'investir de cette haute et délicate prérogative; il le présente seulement comme un inspecteur extérieur; c'est encore « l'évêque du dehors » du Moyen Age catholique. Il est chargé de maintenir le bon ordre dans les nouvelles Églises. Contre les hérétiques, on n'emploiera jamais la force, à moins qu'ils ne soient des fauteurs de trouble et ne menacent l'ordre et la paix. W., t. XI, p. 268,22 (1523). Après 1530, le prince luthérien devient le chef intérieur de son Église. N. Paulus, *Luther und die Gewissensfreiheit*, 1905, et *Protestantismus und Toleranz im XVI Jahrhundert*, 1911. De plus en plus, Luther représente aux princes de son parti qu'ils devaient être les protecteurs de sa religion. Au printemps de 1530, peu avant la diète d'Augsbourg, il écrivait : L'autorité doit sévir contre les hérétiques qui attentent à l'ordre public, contre ceux-là aussi qui, *sans être des perturbateurs, vont contre un article de foi;* « car ce sont des malfaiteurs publics. Or, il est du devoir de l'autorité de punir un malfaiteur public. Ne punit-on pas ceux qui blasphèment, jurent, insultent, diffament, invectivent, outragent et calomnient! Or, avec leur enseignement, ces gens-là, eux aussi, outragent le nom de Dieu et ravissent au prochain son honneur. L'autorité doit donc punir ou du moins ne pas tolérer ceux qui enseignent que le Christ n'est pas mort pour nos péchés, mais que chacun doit satisfaire pour soi-même. » W., t. XXXI *a*, p. 208,19. Cette dernière espèce de malfaiteurs, évidemment, c'étaient tous les catholiques. Et voilà les crimes que, dès 1530, le prince luthérien était obligé de réprimer! Luther continue : « Dans une paroisse, une ville ou une principauté, papistes et luthériens, comme on dit, crient-ils les uns contre les autres. Les moyens de pacification épuisés, que l'autorité prenne l'affaire en main; au parti qui ne sera pas d'accord avec l'Écriture, on imposera silence. » *Ibid.*, p. 209,15. Que si, à l'encontre de cette défense, on s'avise de prêcher ou d'enseigner encore, « l'autorité adressera ces polissons-là au seul qui soit à même de les convaincre, maître Jean [le bourreau]. » P. 212.1.

La même année, il recommande cette solution à Lazare Spengler, cf. N. Paulus, *op. cit.*, 1911, p. 34, et à son prince-électeur Jean de Saxe. Erl., t. LIV, p. 190,191 (26 août 1530); C. R., t. IV, col. 737-740 (fin de 1530), et N. Paulus, 1911, p. 41. Les perturbateurs publics, comme les anabaptistes, allaient contre la tranquillité de l'État : il fallait les châtier sévèrement. Ceux qui ne péchaient que contre la religion, comme les zwingliens et les papistes, ne devaient pas être tolérés davantage. Dans le même sens, vers la fin de 1531, il disait en chaire : « Si quelqu'un se présente de lui-même, sans fonction ni mission, il serait par trop beau de l'appeler un faux prophète; il n'est qu'un vagabond et un polisson; la vraie mission ici, ce sera celle de maître Jean. » W., t. XXXII, p. 507,11.

En 1536 paraissait en ce sens à Wittenberg une consultation officielle; œuvre de Mélanchthon, elle était en outre signée de Luther, de Bugenhagen et de Cruciger. « Les princes, y lisait-on, ne doivent pas se borner à protéger les biens et la vie de leurs sujets. Leur charge la plus noble est de faire rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû, d'empêcher le blasphème et l'impiété. » Puis la consultation invoquait l'exemple des rois de l'Ancien Testament et du paganisme. C. R., t. III, col. 199. Dans un *post-scriptum*, Luther insistait sur le droit du prince à punir de mort les dissidents dans la foi. Enders, t. X, p. 346 (5 juin 1536). L'année suivante, Mélanchthon écrivait dans le même sens : Les rois et les princes sont « les principaux membres de l'Église; leur premier soin doit être de procurer la gloire de Dieu. » J.-T. Müller, 1912, p. 339.

Le prince doit protéger la doctrine. Mais quelle doctrine ? Celle de Luther. Mais pourquoi celle-là plutôt qu'une autre ? Souvent à cette question Luther oublie de répondre. Quand il daigne le faire, c'est pour dire qu'il a reçu une mission du Ciel, ou encore que la vraie doctrine, c'est celle de l'Écriture *acceptée par toute la chrétienté.* Et, devançant Jurieu, il établit une sorte de liste d'*articles fondamentaux :* la divinité de Jésus Christ, l'inutilité de nos œuvres pour le salut, la résurrection de la chair, la vie éternelle. W., t. XXXI *a*, p. 208,12 (1530).

C'était au mois de mars 1530 qu'il parlait ainsi. Au mois de juillet suivant, il publiait sa *Rétractation sur le purgatoire.* W., t. XXX *b*, p. 367-390. Or le purgatoire, déjà dogme par lui-même, tient à des dogmes plus importants encore : le mérite de nos œuvres, la distinction entre péchés mortels et péchés véniels. Qui donc devait-on punir ? Le Luther d'avant 1530, qui avait cru fermement au purgatoire « sans s'occuper de ce que pouvaient à l'encontre déblatérer les hérétiques », W., t. I, p. 555,36 (1518), ou le Luther de 1530, qui se repentait d'avoir cru « sur le purgatoire aux mensonges et aux abominations des sophistes » ? W., t. XXX *b*, p. 368,9. Ici, les exemples arriveraient à foison : comme le zwinglien Henri Bullinger l'écrivait en 1532, oui ou non, au commencement du XVIe siècle, la papauté *était-elle acceptée par toute la chrétienté?* De quel droit Luther avait-il donc travaillé à la renverser? N. Paulus, 1911, p. 48. Mais on était à l'une de ces époques de névrose où le bon sens n'a pas à espérer de se faire entendre.

Les princes luthériens répondirent docilement aux appels du Réformateur. Dès 1527, dans l'électorat de Saxe, treize anabaptistes furent exécutés. Le 15 janvier 1532, l'électeur Jean écrivait à Philippe de Hesse : « Dieu et la conscience font à l'autorité un devoir de punir de tels docteurs et séducteurs. » P. Wappler, *Die Stellung Kursachsens*, 1910, p. 156. Les années suivantes, contre les gens les plus paisibles par ailleurs, les incarcérations et exécutions continuèrent.

Le culte fut particulièrement imposé et surveillé. — Le 14 septembre 1531, Luther écrivait en ce sens au marquis Georges de Brandebourg. A tout prix, lui disait-il, il fallait empêcher la célébration des *messes borgnes*, c'est-à-dire des messes privées. Il ajoutait : « Il serait bon que, sous menace de sanction, Votre Grâce Princière commandât aux pasteurs d'enseigner le catéchisme et aux fidèles de l'apprendre; quand on est chrétien et qu'on veut être appelé chrétien, on doit être contraint d'apprendre ce qu'un chrétien doit savoir. » Erl., t. LIV, p. 255. Après s'être exercée contre les catholiques et les sectes non luthériennes, la surveillance, comme on le voit, et une surveillance très étroite, se pratiqua au sein des communautés luthériennes elles-mêmes: on en vint très rapidement à de sévères excommunications. En 1527, Luther écrivait à Spalatin que l'on méprisait l'Évangile: c'était « par la loi et par le glaive que les gens avaient besoin d'être conduits ». Enders, t. VI, p. 6. C'était des siens qu'il parlait. Deux ans après, il estimait que, croyants ou non, les gens devaient être contraints d'aller au prêche. Erl., t. LIV, p. 98. « Si la cour n'appuie pas nos décisions, écrivait lui aussi Mélanchthon à Spalatin, elles demeureront toutes platoniques. » C. R., t. I, col. 907 (12 novembre 1527).

Au cours du XVIe et du XVIIe siècles, les princes mirent des sanctions aux négligences dans les pratiques religieuses : sanctions contre ceux qui n'apprenaient pas le catéchisme, sanctions contre ceux qui ne parti-

cipaient pas à la Cène. En Saxe, ces sanctions furent particulièrement nombreuses et sévères. En 1557, l'électeur Auguste y commanda « d'assister aux prêches des dimanches et fêtes, matin et soir »; ceux qui s'en absenteraient sans motif, « notamment dans les villages », seraient punis d'une amende; pour les pauvres, elle serait remplacée « par le carcan, soit à l'église, soit dans une prison ». N. Paulus, 1911, p. 318. Dans la même province, au commencement du XVIIe siècle, la confession privée devint obligatoire : qui l'omettait, elle et la cène, était condamné au bannissement; « hérétiques séditieux et blasphémateurs étaient condamnés à être brûlés vifs. » N. Paulus, p. 318, 323.

Professeurs de théologie et ministres de l'Évangile furent étroitement surveillés. A la faculté de théologie de Wittenberg, les professeurs reçurent l'ordre d'enseigner la *Confession d'Augsbourg:* les contrevenants devaient être sévèrement punis. Cette ordonnance paraît remonter à 1533; œuvre de Mélanchthon, elle aurait reçu l'assentiment de Luther. N. Paulus, 1911, p. 49. Les pasteurs s'engageaient sous serment à enseigner *la vraie doctrine;* sur quoi on les ordonnait et on leur donnait « un témoignage d'ordination ». En 1540, deux de ces *témoignages* en arrivent à faire de Wittenberg le siège de l'*Église catholique* et de la *doctrine catholique :* les pasteurs recommandés, y lit-on, adhèrent à « la vraie doctrine catholique, celle que notre Église enseigne et professe ». Enders, t. XIII, p. 35,7 ; 58,14. Entre autres signatures, ces témoignages portent celle de Martin Luther. Wittenberg était le lieu où Dieu « avait révélé sa parole ». T. R., t. IV, n. 5126 (août 1540): et de la nouvelle religion révélée, Luther était le pape.

Finalement, qui donc donnait à ces pasteurs l'*autorisation* officielle d'exercer leur ministère ? La communauté chrétienne qui les demandait, ou l'Église de Wittenberg qui les accréditait, ou le prince et son consistoire laïco-ecclésiastique de qui ils dépendaient ? Les formules ont varié; mais il y a un point par où elles se ressemblent à peu près toutes : elles baignent dans une atmosphère d'obscurité.

A l'endroit des pasteurs ces pratiques se sont plus ou moins continuées jusqu'au XXe siècle, jusqu'à la chute de l'empire allemand. Le protestantisme libéral était de plus en plus envahissant; fallait-il donc laisser tout enseigner, jusqu'à la négation de Dieu ? De temps à autre, la direction centrale de Berlin sévissait. Et, à chaque sentence, c'était dans la presse protestante de longues et âpres polémiques; c'étaient notamment des indignations du docteur Rade, l'un des chefs les plus écoutés du protestantisme libéral : « Trois siècles après Luther, dans la patrie de la prédication évangélique, des corps religieux venant s'imposer au nom de l'État comme les représentants authentiques du protestantisme : voilà l'un des paradoxes les plus déconcertants de toute la suite de l'histoire de l'Église. » *Die christliche Welt*, 1902, n. 38.

En même temps que gardien de la doctrine et du culte, le prince luthérien devient tout à coup un maître vertueux, un père à qui l'on devait obéir avec respect et amour. — A la fin du traité *Sur l'autorité temporelle* (1523), après des passages anarchiques sur l'imbécillité et la canaillerie habituelles aux princes, on en trouve d'idylliques sur les vertus d'un prince chrétien. Avant tout, le prince « doit se garder de vouloir s'avancer à coups d'autorité »; avant tout, il doit se préoccuper « d'être utile et serviable à ses sujets »; « il ne doit pas écouter les *mangeurs de fer*, qui l'excitent à faire la guerre »; enfin, « il doit se comporter chrétiennement envers son Dieu, se soumettre à lui en toute confiance et lui demander la sagesse pour bien gouverner. » Dans ces conditions, s'objecte Luther à lui-même, qui voudrait supporter le fardeau du pouvoir ? « De tous les métiers, celui de prince, serait le plus lamentable; on n'y trouverait que fatigue, travail et ennui... » Il répond : « Qu'un prince selon l'esprit du monde vive comme il l'entend; pour moi, j'enseigne ce que doit être un prince chrétien, de manière finalement à aller au ciel. Qui donc ignore que, dans le ciel, un prince est un gibier rare! » W., t. XI, p. 271-276. Après 1530, ce gibier rare, Luther le trouvera en abondance. H. Bœhmer, *Luther im Lichte der neueren Forschung*, 1re édit., 1906, p. 135; W., t. LI, p. 230 sq. (1534).

Bref, depuis les consistoires jusqu'aux écoles primaires, depuis les tribunaux pour affaires de mariage jusqu'à l'assistance publique, toute l'œuvre de la Réforme tomba entre les mains de l'État. Ici encore ce fut la régression du Nouveau Testament à l'Ancien. Mais l'Ancienne Loi avait ses prophètes pour résister aux rois; le luthéranisme fut bien plutôt la régression vers la *Cité antique* du paganisme.

Dans les siècles qui suivront, le catholicisme se tiendra de plus en plus près de Dieu; il aura une vie de plus en plus spirituelle et universelle; le luthéranisme se tiendra très près du prince; il aura une vie de plus en plus terrestre, nationale et rétrécie.

De temps à autre, surtout dans ses dernières années, le Réformateur s'éleva contre les ingérences du pouvoir séculier dans son œuvre. « Moins avec la gravité de Périclès qu'avec le bagou de Cléon, » suivant l'expression de Mélanchthon, C. R., t. V, col. 293, il tonnait contre le peu de sens chrétien des princes et des magistrats, contre leur recherche de l'or et leurs abus de pouvoir à l'endroit de l'Église réformée. Il disait en 1532 : « On nous réduira à mourir dans notre m....; puis on se mettra à genoux devant elle. On serait assez content d'être débarrassé de nous. Ce serait bien réciproque. Il est temps de me séparer d'eux, comme une m... mûre qui sort d'un c.. ouvert. » T. R., t. II, n. 2616, *a*, *b* (1532). « Ma pensée a toujours été que les églises cathédrales et les évêchés servent à favoriser l'étude. Mais les princes prennent pour eux les biens d'Église et veulent affamer les étudiants pauvres; les paroisses se déserteront, et c'est déjà ce qui arrive. » T. R., t. V, n. 6301. En 1544, il s'en prend à son électeur lui-même; il écrit à Nicolas d'Amsdorf que, deux ans auparavant, il avait placé comme évêque à Naumbourg : « Il n'y a rien à faire avec la cour. Son administration va comme les écrevisses ou les escargots. En ne confiant pas à la cour l'administration des Églises, Jésus-Christ a sagement pourvu au bien de son Église. » Enders, t. XVI, p. 52.

Pourquoi le luthéranisme ne sut-il pas s'organiser lui-même, comme bientôt le fera le calvinisme ? Sans doute, avant tout parce qu'il trouva des princes tout prêts à le recevoir et à l'accaparer. Le calvinisme aura une enfance moins choyée : presque partout il s'implantera malgré les princes ou sans eux. Mais en outre, Luther était loin d'avoir l'esprit d'organisation de Calvin, et plus que lui il avait l'esprit du fonctionnaire. Dès lors, il fut tout heureux de confier sa Réforme au pouvoir temporel.

Au Moyen Age, l'ordre ecclésiastique avait quelque peu envahi l'ordre civil. D'ailleurs il n'est que juste de le remarquer : vers le Xe siècle et souvent même dans la suite, c'était le pouvoir civil qui avait appelé le pouvoir religieux à son aide. En outre, aux époques où l'ordre ecclésiastique a été le plus puissant, l'Église n'a jamais commandé aux armées ni perçu directement les budgets des États; or, en face d'une autorité qui n'a ni armée ni argent, le pouvoir qui possède l'une et l'autre sera toujours en assez belle posture. Contre la puissance de l'Église au Moyen Age, Luther a violemment réagi. En pleine Renaissance, en plein déve-

loppement intellectuel de l'Europe, il a tout mis entre les mains des princes : sciences profanes et sciences sacrées, État et religion, nature et surnature. Sans contrepoids ni horizon, ces princes vont devenir de plus en plus des tyranneaux vicieux et bornés. Suivant le mot célèbre de l'un d'eux, le roi de Prusse Frédéric-Guillaume, « il n'y aura pas à raisonner ».

Comme le remarque finement le protestant Henri Bœhmer, les vues de Luther sur l'État sont même fort simplistes : « elles vont jusqu'à retarder sur celles de Thomas d'Aquin. Dans les villes italiennes du XIIIe siècle, Thomas avait eu sous les yeux des organismes beaucoup plus développés que Luther avec les principautés allemandes au début du XVIe siècle. Et Aristote avait suggéré à Thomas une foule de vues auxquelles Luther ne s'est jamais initié. » H. Bœhmer, *Luther...*, 2e édit., 1910, p. 164.

Devant cette autorité du prince allemand, devant l'« autorité », comme Luther aime à l'appeler d'un mot simpliste, il n'a su que se courber avec une vénération mêlée de stupeur.

Le luthérien aura donc deux maîtres : Dieu et son prince. Tous deux, le Maître du Ciel et celui de la terre, seront omnipotents et capricieux. Ils auront leurs décrets avoués; mais ils en auront aussi de cachés, d'inavoués, qui pourront contredire les autres. Selon ses fantaisies, le Maître du Ciel fait le vrai et le faux, le juste et l'injuste. Le maître de la terre ne saurait mieux faire que de l'imiter; selon ses fantaisies, il fera la révélation et il la défera. Pratiquement supérieur à Jésus-Christ, il sera le suprême révélateur, le suprême médiateur entre Dieu et son peuple.

Une si profonde transformation du christianisme ne pouvait rester sans influence. Aussi, depuis la fin du XVIe siècle, l'âme allemande, elle aussi, s'est-elle profondément transformée. Les caractères du luthéranisme se sont incrustés en elle : mépris du droit naturel, envahissement du moi, séparation profonde entre le chrétien et le citoyen. Au lieu du droit, d'une morale sociale, il a placé l'adoration de l'État. Un peuple d'allures indépendantes en est arrivé à être le plus dévoué serviteur de l'État, le suprême apologiste de l'omnipotence de l'État. Il en est arrivé à l'axiome : « État égale Puissance; Puissance égale Droit. » Et, pour couronner le tout, c'est, fruit de la foi justifiante et de la certitude du salut, c'est un illuminisme débordant d'orgueil, un illuminisme s'épanouissant dans la conviction enthousiaste d'être le peuple élu, appelé à se mettre à la tête de l'humanité, pour la rendre à la fois esclave... et heureuse!

CONCLUSION. — OBJET ET ORIGINE DE LA DOCTRINE DE LUTHER. — 1° *Objet de la doctrine de Luther : réduction et déformation de la doctrine traditionnelle.* — L'objet de la doctrine de Luther, c'est toujours avant tout, comme dans le papisme, Dieu et Jésus-Christ, et ce qu'ils nous ont révélé. Mais si l'on compare cette doctrine à la doctrine catholique, elle en apparaît comme une réduction et une déformation.

1. *Une réduction.* — Réduction dans le dogme. Luther a gardé l'ensemble du dogme catholique, mais il en a enlevé tout ce qui se groupe autour de la valeur de l'activité humaine et de l'origine divine de l'Église. Réduction dans le culte et les sacrements; l'office du dimanche est une réduction de la messe; les sacrements sont ramenés à deux, le baptême et la cène. Réduction ou mieux déjà bouleversement dans les rapports religieux de l'homme avec ses semblables; de collective et sociale, la religion devient, du moins en théorie, purement individuelle. Réduction dans la morale; de la morale individuelle, il fait disparaître les pratiques d'ascétisme; dans la morale sociale, il introduit le divorce, le mariage des ministres de la religion.

2. *Une déformation.* — a) *Déformation dans le dogme et dans le culte.* — Pour Luther, il y a le *Dieu caché* et le *Dieu révélé*, Dieu en lui-même et Dieu pour nous. C'est le nominalisme qui lui a légué cette distinction. Dans sa théologie, elle va produire une frondaison monstrueuse. Dieu caché, Dieu en lui-même : c'est le Dieu de la raison. Il est incognoscible et effrayant. Notre raison orgueilleuse a beau vouloir s'élever jusqu'à la majesté divine, elle n'y trouve que « colère et damnation ». W., t. XXVIII, p. 117, 32 (29 août 1528). « Dieu caché dans sa majesté ne déplore la mort ni ne la fait disparaître; mais il opère indifféremment la vie, la mort et tout en toutes choses. » W., t. XVIII, p. 685, 21 (1525). Dieu caché, c'est Dieu « dans sa puissance, sa sagesse, sa majesté, incompréhensible »; c'est le Dieu de la prédestination et du serf arbitre. Ce Dieu « jette dans un horrible désespoir ». « Je le sais par expérience, » dit Luther. A la prédestination, en particulier, il est difficile de penser « sans une colère secrète contre Dieu ». Erl., t. LXIII, p.134 (1522); W., t. XL *a*, p. 77, 78 (1535). « Nos moines sont une triste race, sans expérience des choses de Dieu. Avec leurs spéculations ils prétendent monter au ciel et disserter sur Dieu considéré en lui-même. Le peuple d'Israël ne s'égarait pas dans ces spéculations. Sous peine de mort, nous devons tous fuir ce Dieu en lui-même. La nature humaine et Dieu en lui-même, sans Jésus-Christ, ce sont là des ennemis sauvages. » W., t. XL *b*, p. 329, 20 (1532-1538).

Nous n'avons pas à scruter la nature de Dieu, mais uniquement à connaître sa volonté. Toutefois cette volonté elle-même, comment la connaîtrons-nous ? Car elle ne souffre aucune barrière, aucune restriction; Dieu peut faire absolument tout ce qu'il veut; pour lui il n'y a ni absurdité, ni injustice. Il nous est impossible de savoir pourquoi il veut et comment il veut. W., t. XVIII, p. 685, 712 (1525).

Par certains côtés, ce Dieu rappelle le Dieu panthéiste de Schleiermacher : chez lui, tout s'opère mécaniquement, irrésistiblement; on se demande s'il est personnel et conscient. Par d'autres, il rappelle davantage encore le Dieu volontariste de Duns Scot et de Guillaume d'Occam : il n'est que volonté et action.

« Mais ce Dieu en soi est du domaine des aristotéliciens; ce n'est pas à lui que la foi s'adresse. Le Dieu de la foi, c'est le Dieu présenté à l'âme par la révélation du Saint-Esprit; c'est Dieu manifesté en Jésus-Christ. » A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, 4e édit., 1910, p. 836. Il importe de distinguer entre la volonté secrète et redoutable du Dieu caché, entre les secrets infiniment adorables réservés uniquement à sa majesté, et la volonté de Dieu exposée, révélée, offerte par lui, objet de notre culte à nous, sa volonté telle que nous la présente Jésus incarné et crucifié. W., t. XVIII, p. 684, 35; 685, 3; 689 (1525).

Luther n'aime pas davantage à considérer Jésus-Christ en lui-même dans l'union de ses deux natures en une seule personne, à contempler ces deux principes d'activité terminés par un seul centre d'imputabilité. « Les sophistes, dit-il, (c'est-à-dire les scolastiques), ont dépeint le Christ, en lui-même, comme quoi il est Dieu et homme; ils comptent ses bras et ses jambes, et ils mélangent merveilleusement ses deux natures. Ce n'est là qu'une connaissance sophistique du Christ Jésus. Car si le Christ est appelé Christ, ce n'est pas parce qu'il a deux natures : qu'est-ce que cela me fait à moi ! S'il porte ce nom grandiose, c'est à cause de la fonction et de l'œuvre qu'il a assumée. Voilà ce qui lui donne son nom. Que, par nature, il soit Dieu et homme, voilà ce qu'il est *pour lui;* mais que, par sa fonction, il se tourne vers moi, qu'il répande sur moi son amour, qu'il soit mon Rédempteur et mon Sauveur, voilà qui est pour

ma consolation et pour mon bien. » W., t. xvi, p. 217, 30 (30 avril 1525).

« Luther aime à parler de l'abaissement de la majesté divine par l'incarnation ; de l'Enfant Jésus dans le sein de sa mère et dans la crèche, de Jésus-Christ conversant avec les hommes, du divin Crucifié, maintenant élevé au plus haut des cieux, et dont la puissance s'étend à tout. C'est en lui et seulement en lui que se sont manifestés la miséricorde et l'amour du Dieu infini... « Si tu regardes Dieu de cette manière, ton esprit se modèle sur Dieu; son cœur, son image, sa face sont vivants dans ton cœur. Il se dit alors : « Voici « mon enfant, je ne veux pas le jeter en enfer, mais lui « donner le ciel. » J. Kœstlin, *Luthers Theologie*, t. II, p. 56.

Sur ce thème du Fils de Dieu fait homme pour nous, Luther a des pages pieuses et touchantes. Souvent, néanmoins, elles sonnent un peu faux, sentant plus l'outrance que la vraie piété, avec une préoccupation combative; constamment on croirait l'entendre dire : « Vous pouvez crier que je suis un hérétique, un moine marié; ma conscience elle-même me le reproche assez. Mais de Dieu et de Jésus-Christ, un papiste pourrait-il mieux parler ? De tels sentiments sont-ils d'un maudit de Dieu ? »

Dieu en lui-même, Jésus-Christ en lui-même, Dieu pour nous, Jésus-Christ pour nous, voilà donc la distinction favorite de Luther. Cette opposition est loin d'être chez lui surtout oratoire; au contraire c'est devant ses élèves et dans ses écrits d'allure scientifique qu'il aime surtout à la développer. Or, par cette distinction, comme le dit Harnack, « il a opéré une réaction profonde contre la direction entière de la théologie précédente, contre une direction qui remontait aux Pères apologistes. Pour la destruction de l'ancien dogme, cette direction nouvelle a été un ferment beaucoup plus puissant que le rejet de tel ou tel article en particulier. » A. Harnack, *Lehrbuch*, t. III, p. 859, 860.

En effet, l'ancienne théologie aimait à considérer Dieu et Jésus-Christ en eux-mêmes, à les mettre au centre de ses préoccupations. Dans l'école dominicaine, cette disposition est particulièrement accentuée; tout part de Dieu pour revenir à lui. Luther a changé cette orientation. Chez lui, le dogme, la prière ne sont plus avant tout une élévation de l'âme vers Dieu; ils sont un abaissement de Dieu vers l'homme. Finalement, sa théologie est uniquement une théorie de la justification. Elle peut tout entière se résumer en ces mots : « Je plais à Dieu à cause du Christ; par le Christ, je trouve un Dieu miséricordieux. » L'homme est le point central de cette théologie.

Comme l'ajoute A. Harnack, la distinction entre Dieu et Jésus-Christ en soi, Dieu et Jésus-Christ pour nous, puis, comme conséquence, la place de l'homme au centre de la théologie de Luther, cette nouvelle orientation devait mener à l'abandon de « l'ancien dogme », ou, pour mieux dire, à l'abandon de tout dogme; on ne considérera plus la religion qu'à un point de vue immédiatement utilitaire, à un point de vue pragmatiste. L'opposition entre le Dieu caché et le Dieu révélé, entre Dieu et Jésus-Christ, a quelque chose de spécialement odieux et effrayant. La révélation, l'Évangile aura beau nous parler de Dieu, nous décrire ses attributs : par un retour vers le Dieu caché, il sera loisible de rejeter toutes ces données et d'en appeler à un Dieu plus profond ! Jusqu'à son traité du *Serf arbitre*, Luther n'osa pas étaler cette doctrine au grand jour; en 1521, par exemple, on ne la trouve pas dans sa réponse à la bulle de Léon X. Quelquefois, sans doute, il y avait fait allusion, par exemple, ci-dessus, col. 1284 : W., t. XI, p. 189,5 (1523); mais ce n'était qu'incidemment. En 1525, au contraire, il la développe âprement contre Érasme. Ci-dessus, col. 1291.

Quand Luther veut s'élever à l'idée, à la spéculation, c'est donc pour s'attacher à une théorie monstrueuse. On se prend à l'excuser de tant haïr la raison; quand il se confiait à la sienne, elle lui donnait des aperçus peu heureux. — Ainsi, déformation dans le dogme et dans le culte.

b) *Déformation dans la morale.* — Que nos œuvres suivent ou non notre justification, c'est accessoire. Pour notre activité publique, celle du citoyen, il importe même qu'elle ne suive pas; garde-toi bien, nous dit Luther, d'orienter ta vie publique d'après l'Évangile. Disjonction de la religion et de la morale privée; opposition entre la religion et la morale publique voilà, en morale, la réforme de Luther.

Puis, les principes posés continueront leur action érosive. La doctrine disparaîtra. Chez Luther, l'homme est au centre de la doctrine et du culte : encore trois siècles, et cette place de l'homme deviendra exclusive; le luthéranisme s'épanouira dans le panthéisme idéaliste de Fichte et de Hegel. Sur le terrain de la morale privée, les principes de Luther n'auront pas une résonance très lointaine; de bonne heure, Luther lui-même, puis Mélanchthon revinrent en bonne partie aux vues morales traditionnelles. Mais, par contre, ses vues sur la morale publique aboutiront à un retour vers le paganisme et la barbarie.

3. *Luther a-t-il retrouvé Jésus-Christ ?* — Du moins, dira-t-on, Luther a retrouvé Jésus-Christ. Dans ce seul grand fait, n'y a-t-il pas amplement de quoi glorifier un réformateur religieux ?

Non, Luther n'a pas trouvé Jésus-Christ. Jusqu'à Luther, l'Église catholique n'avait cessé de faire de Jésus-Christ le centre de ses préoccupations. Que l'on étudie la prière officielle de l'Église, la prière publique; dans cette prière, Jésus-Christ est le point central vers lequel tout converge, pour monter finalement vers Dieu et sa Trinité. Jésus-Christ est le centre de la prière de chaque jour et particulièrement de la grande prière quotidienne, le sacrifice de la messe. Il est le centre de la semaine; si vous vénérons particulièrement le dimanche et le vendredi, c'est à cause de lui. Il est le centre de l'année liturgique; cette année est orientée tout entière vers ses deux naissances : sa naissance à la vie mortelle le jour de Noël, sa naissance à la vie immortelle le jour de Pâques. Dans chaque prière enfin, Jésus-Christ est nommé; c'est même par lui, « par Notre Seigneur Jésus-Christ », que l'Église fait monter vers Dieu ses supplications.

Et cette liturgie, c'était celle du temps de Luther; depuis le IVe siècle, les pièces essentielles en sont demeurées les mêmes.

La preuve que l'Église catholique n'a jamais oublié Jésus-Christ, mais c'est encore la facture même de nos temples catholiques, et surtout de nos temples du Moyen Age, le XVe siècle y compris, le siècle d'où Luther est sorti. Dans ces temples, efflorescence de la vie catholique d'alors, tout s'y inspire de la pensée de Jésus-Christ : et la forme de la croix; et l'autel avec le tabernacle; et la convergence de toutes les parties du temple vers cet autel et ce tabernacle.

Certes, on peut l'affirmer sans témérité aucune : les temples protestants sont loin d'être aussi remplis de l'idée de Jésus-Christ. Et lorsque ces temples sont d'anciennes églises catholiques, on y sent je ne sais quelle impression de vide; on y cherche le Grand Absent, qui s'en est allé du tabernacle. Ce Grand Absent, combien insuffisamment le rappelle cette Bible ouverte sur une table, ou même sur l'autel d'autrefois ! S'il ne se fût jamais agi que d'abriter cette Bible, ces temples auraient-ils eu le même empressement à converger vers ce qui, autrefois, était véritablement l'Autel du Sacrifice, et la tente du Dieu de l'Eucharistie !

Dans ses actes officiels enfin, l'Église a toujours

rappelé la nécessité de faire de Jésus-Christ le centre de sa piété. Si, par exemple, elle a condamné le mysticisme de Malaval, de Molinos, de Mme Guyon et de Fénelon, c'est en partie parce qu'elle a estimé que ce mouvement s'écartait de Jésus-Christ pour aller à une sorte de religiosité sans précision. Et elle avait raison : dans la Salente de Fénelon, tout est parfait sans avoir besoin de Jésus-Christ.

Luther n'a pas trouvé Jésus-Christ. Mais il est très certain qu'il a trouvé une nouvelle manière d'aller à Jésus-Christ : la théorie de la justification par la foi sans les œuvres. Quels sont les liens par lesquels cette théorie nous rattache à Jésus-Christ ? Dans l'ancienne religion, ces liens étaient nombreux et puissants : sacrifice de la messe, présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, foi en Jésus-Christ, amour pour Jésus-Christ, œuvres en union avec Jésus-Christ. De ces liens, qu'est-il demeuré ? Une vague présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie, et par-dessus tout la confiance en Jésus-Christ, une confiance vague et sentimentale. Jésus-Christ a tout accompli; inutile de nous préoccuper du mot de saint Paul : « J'accomplis dans ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ. » Pour nous unir à Jésus-Christ, le sentiment suffira; notre activité n'aura aucune valeur religieuse; l'activité publique recevra même une direction absolument différente de celle de l'Évangile !

L'union du catholique avec Jésus-Christ, c'est une union faite de toute son activité consciente; l'union du luthérien, c'est une union par le sentiment, avec une activité qui demeure corrompue, étrangère ou même hostile à Jésus-Christ.

2° *Origine de la doctrine de Luther.* — Le *credo* de Luther n'est pas le *credo* catholique; de cette divergence, lui-même, du reste, se faisait hautement gloire, mais naturellement sans la présenter sous le jour que l'on vient de voir.

1. *Origine non chrétienne.* — Son *credo*, où Luther l'a-t-il donc pris ? Dans l'Évangile, ou chez les premiers siècles chrétiens ? Non. De l'Évangile, il a faussé la lettre et l'esprit. Sans cesse, l'Évangile recommande les œuvres; Jésus a maudit le figuier stérile, il a condamné le serviteur qui avait enfoui son talent sans le faire fructifier. Luther, au contraire, rejette toute notre activité comme mauvaise; avant tout, c'est à nos œuvres et au mérite de nos œuvres qu'il s'en prend. Col. 1212 et 1218. Jésus a dit au jeune homme riche : « Garde les commandements. » Or, entre l'Évangile et la Loi, Luther met une opposition irréductible. Col. 1241. L'Évangile nous parle d'une religion collective, ayant à sa tête un pouvoir enseignant et dirigeant. Or, pour diriger le chrétien, Luther ne connaît que la Bible et les illuminations privées. Col. 1301. Pour la société temporelle, il le dit expressément : il faut soigneusement se garder de s'y comporter d'après l'Évangile. Col. 1310.

Très fréquemment, Luther s'est réclamé de saint Paul et de saint Augustin. Or, il a faussé le sens de saint Paul, notamment le sens de l'*Épître aux Romains*. En public, il a attribué à saint Augustin sa théorie de la justification par la foi; en particulier, il a reconnu que c'était là un mensonge. Col. 1256.

Ce n'est donc pas seulement du *credo* catholique que le *credo* de Luther est une réduction et une déformation; c'est aussi de l'Évangile, de saint Paul et de saint Augustin. Ce *credo* est un résidu de christianisme.

2. *Les vraies sources de la doctrine de Luther.* — La théologie de Luther a deux grandes inspiratrices : l'âme de Luther et l'âme de l'Allemagne. Elle est luthérienne et allemande.

a). Luther et sa théologie — La théologie de Luther est un produit de l'âme de Luther, et de ses expériences personnelles.

A partir de 1510, et spécialement aux environs de 1515, il se fit chez Luther un mélange d'éléments très divers : nominalisme, Bible, saint Augustin et augustiniens d'extrême gauche, vague platonisme ou néoplatonisme, enfin mystiques allemands du XIVe siècle. Ces éléments entrèrent tumultueusement dans une nature surexcitée; ils y devinrent une lave en fusion, mixture chaotique, où la contradiction règne en permanence, une contradiction candide, insolente, exaspérante. L'état d'âme de Luther dans ces années-là, c'est une sorte de regard indécis, sombre et vague, dans l'infini.

Dès lors, il va tout voir au travers de son nominalisme et de son augustinisme, de son pessimisme philosophique et théologique; plus encore, il va tout considérer *au travers de son moi*, c'est-à-dire au travers de courtes vues intellectuelles, de préoccupations personnelles. De cet état d'âme sortit, de 1510 à 1518, la théorie de la justification par la foi; de 1517 à 1521, la destruction de l'Église; de 1523 à 1530 et même au delà, l'exaltation du prince allemand.

Dans cette théologie, inutile de se mettre en quête d'unité : raison pratique, volonté, mysticisme, impulsions s'y mélangent d'une manière étrange. Du moins, dans cet amas d'alluvions, dans cette collection de sentiments, d'impressions, collection heurtée, hâtée, Luther eût pu travailler à introduire quelque tenue, quelque apparence d'ordre logique. Ce sera là, en effet, l'effort de la génération qui le suivra, de 1540 à 1580. Mais, de cet effort, lui-même était incapable. Dans sa théologie, il y a toutefois une logique, celle du sentiment. Malgré des courants contraires, certaines tendances finissent toujours par y réapparaître.

Tendance à la contradiction, à la réaction contre tout ce qu'avait dit et fait l'époque précédente, et par-dessus tout, contre « cet idiot de Thomas ». La réaction est la grande loi de l'histoire; chez Luther, la tendance à contredire va jusqu'à la manie.

Tendance à l'insincérité. Luther avait le mensonge et la duplicité dans le sang. Par sa théorie de la justice imputée, il en arriva à créer Dieu à son image. Les mérites de Jésus-Christ ne pénètrent pas l'homme, ils ne le changent pas dans son fond. D'où une expression fort imagée; ces mérites sont *le manteau qui recouvre notre ignominie*, un manteau qui cache notre honte. C'est à ce manteau que Dieu arrête son regard. Et ainsi, il se ment à lui-même. Il nous regarde comme ses amis; mais, en réalité, nous ne le sommes pas. Cette étrange théorie rappelle le mot de Cicéron sur Homère : « Il a transporté chez les dieux les défauts des humains; que n'a-t-il plutôt donné aux hommes les qualités divines ! » *Tusc.*, I, 26, 65. Luther a attribué à Dieu ses allures tortueuses, ses dispositions à la fausseté. Que n'a-t-il plutôt travaillé à s'assimiler la doctrine de Celui qui a dit de lui-même : « Je suis la vérité, » et qui nous a dit à nous : « C'est la vérité qui vous délivrera. »

Par-dessus tout, *tendance à se sentir poussé par des forces mystérieuses et invincibles*, d'un côté par la nature, de l'autre par Dieu. Rapidement, les impulsions de Luther l'entraînèrent à deux conclusions très accentuées : passivité de l'homme, soit à l'égard de la nature, soit à l'égard de Dieu, rejet de la direction de l'Église. Passivité, c'est-à-dire corruption radicale et invincible de l'homme déchu, prédestination et serf arbitre. Rejet de la direction de l'Église : tout passifs sous l'action de la nature ou sous l'action de Dieu, qu'avons-nous besoin de recevoir de l'extérieur une direction doctrinale et morale ? « C'est par des expériences vécues, c'est en mourant, en condamnant tout, que l'on devient théologien, non par des connaissances livresques ou des spéculations intellectuelles. » W., t. V, p. 163, 28 (1519-1521).

Mais il y a en nous certaines énergies impérieuses et inéluctables : les contrarie-t-on d'un côté, elles se font jour de l'autre. Le libre arbitre est de ce nombre. Luther a beau nous dire qu'en nous justifiant Dieu nous prend sous son aile et que dès lors il nous entraîne, aussi inéluctablement que le faisait naguère la concupiscence invincible, il n'en finit pas moins par nous représenter l'homme s'envolant librement et joyeusement vers Dieu par le sentiment. Le justifié se crée ainsi un monde nouveau, le monde « de la liberté du chrétien », suivant le titre du célèbre opuscule de Luther; ce monde est en opposition avec la prison d'à côté, le monde de la nature, monde de la nécessité. Dans ce monde nouveau règne une douce confiance, s'épanouissant dans un sentiment de joyeuse liberté chrétienne.

Passivité et liberté selon Luther étaient jusque-là inconnues dans l'Église. Elles préludaient aux doctrines panthéistes du XIXe siècle.

Dès 1515, Luther était donc hérétique. La querelle des Indulgences ne fit que lui donner l'occasion de sortir de l'Église. En cela il rentre dans une loi assez générale. Que nous enseigne la vie des hérétiques ? Ce n'est pas leur théorie de l'autorité qui est déterminante; c'est leur conception du rapport entre le Christ et le croyant. Il en fut tout particulièrement ainsi de Luther; chez lui, c'est une conception nouvelle de la piété qui a entraîné une conception nouvelle de l'Église. Cette conception nouvelle de la piété, c'est sa théorie de la justification par la foi sans les œuvres. J.-A. Mœhler, *Symbolik*, 9e édit., 1913, p. 328 sq., tr. Lachat, t. II, 1852, p. 1 sq. Voir aussi E. Vermeil, *J.-A. Mœhler*, 1913, p. 180.

Nominalisme, volontarisme, impulsions subconscientes, passion, sentimentalité, rejet de la direction doctrinale de l'Église, tout dans ces dispositions inclinait à faire délaisser la doctrine pour ne faire consister la religion que dans le sentiment. Mais pour en arriver là, il faudra de longues années et l'amère désespérance de ne pouvoir s'unir sur un symbole de doctrines, si raccourci fût-il. Une religion sans doctrine est contraire à la fois à la nature de l'homme et à la volonté de Dieu. A la nature de l'homme : toutes les religions ont cru à un *objet* religieux, placé en dehors de la sphère de l'humanité. A la volonté de Dieu : les prophètes, Jésus-Christ, les Apôtres enseignent évidemment des vérités auxquelles l'intelligence doit adhérer. « Allez, dit Jésus-Christ, enseignez toutes les nations; baptisez-les au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit... Celui qui croira et qui sera baptisé sera sauvé; celui qui ne croira pas sera condamné. »

Luther ni son temps n'étaient mûrs pour une complète dissolution doctrinale. Aussi Luther, on l'a vu, garda-t-il toujours fortement la nécessité d'adhérer à une doctrine. Il en arriva à un *credo* où, avec de vieux matériaux tirés de l'Évangile, de saint Paul, de saint Augustin, de l'Église catholique il a formé une construction toute nouvelle, *une construction luthérienne*.

b) L'Allemagne et la théologie de Luther. — C'est là aussi une *construction allemande*, une construction particulièrement caractéristique de l'Allemand du Centre et du Nord.

L'Allemand s'élève difficilement à l'*idée* pure; il aime mieux le monde des sensations. La langue allemande, disait Leibniz, surpasse les autres par la puissance d'exprimer le sensible, le concret. Dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1904, p. 279. Sans être exclusivement un produit de l'Allemagne, le nominalisme y est particulièrement chez lui; Kant et ses disciples eux-mêmes, Hegel, Fichte et Schelling, ont admis comme un axiome l'impossibilité pour la raison pure d'atteindre le vrai.

Aimant à demeurer dans le sensible, la philosophie allemande ne veut connaître que le *phénomène;* elle s'avoue incapable de pénétrer jusqu'au *noumène*, frlut du principe de causalité, à plus forte raison, incapable de pénétrer jusqu'à la *chose en soi*. Entre le phénomène et la chose en soi, elle met volontiers un abîme infranchissable. Pour elle, Dieu est pleinement incognoscible. Dans l'homme lui-même elle ose à peine pénétrer; c'est surtout en Allemagne qu'a régné la *philosophie de l'inconscient*.

De même chez Luther, on l'a vu, Dieu et l'homme sont nominalistes et kantiens : ni Dieu n'est conduit par son intelligence, ni l'homme par la raison. L'Allemand aime à s'arrêter à la raison pratique. Mais cette raison pratique elle-même, où prendra-t-elle sa règle de conduite ? Kant répond : Dans un *impératif catégorique*. Encore faut-il savoir qui le lui fournira. Chez Kant, ce sera l'idée chrétienne du devoir, passée à l'état atavique. Mais cet atavisme chrétien disparu, l'homme pourra trouver d'autres sources d'impératifs catégoriques : son individualisme, ses impulsions et passions. A ces impératifs, le protestant allemand obéira avec une sorte d'illuminisme automatique, tout étonné et choqué qu'on ose lui demander la valeur de ces règles de conduite. Elles lui viennent des profondeurs de l'insconscient, et cette raison lui suffit. Dans ces impératifs, l'impulsion occupera la première place. Aussi, au travers de toute la philosophie allemande court la tendance à la négation de la liberté. Aussi encore, l'Allemagne est-elle la terre classique du panthéisme. Deux grandes branches de la race indo-européenne, les Indiens et les Germains, ont une égale tendance vers cette orgueilleuse divinisation de l'homme. Dès le Moyen Age, c'est pour ses tendances au panthéisme que Rome condamna maître Eckhart.

Individualisme, impulsion et passion, voilà aussi les grands impératifs de la théologie de Luther.

Individualisme. Ce n'est pas avant tout l'hommage à rendre à Dieu que nous enseigne cette théologie; c'est l'avantage de l'homme, sa justification; et une justification d'un profit très terre à terre et immédiat : une justification coexistant en nous avec le péché.

Impulsion et passion. Le Dieu de Luther a beau, suivant le thème du nominalisme, avoir une volonté que l'intelligence ne dirige pas, il n'en est pas moins dirigé, mais par une sorte de destin qui le domine et le pousse à agir. Ce sera encore moins par l'idée que le chrétien sera dirigé, ce sera par l'impulsion et le sentiment. Et nos impulsions et nos sentiments, d'où viendront-ils ? De notre subconscience.

Sans doute, le chrétien aura encore une règle de foi, la Bible. Mais la Bible, qui lui en fera reconnaître le caractère divin ? L'impulsion. Qui lui en donnera l'interprétation ? L'impulsion.

L'Allemagne est la terre du panthéisme. De même, dans la philosophie et la théologie de Luther, y a-t-il mainte issue pour conduire à la divinisation de l'homme. Par sa raison, l'homme ne connaît pas Dieu, ni ne se connaît lui-même, mais il sent Dieu en lui, y agissant irrésistiblement, ne lui laissant aucune spontanéité. Dès lors, qu'est-ce que l'homme peut bien être en dehors de Dieu ? La philosophie et la théologie de Luther ont eu leur épanouissement naturel dans le panthéisme subjectiviste du XIXe siècle.

Ni guidé ni refréné, ni desséché par la raison pure, mû par l'impulsion subconsciente, l'Allemand se retourne volontiers vers lui-même, vers le fond de son âme; il est porté à la rêverie. La sentimentalité allemande est faite de notes très diverses. A l'est de l'Elbe, elle reflétera vite une certaine dureté; mais ailleurs, elle témoignera souvent d'une douceur native; en tout cas, elle aura souvent une réelle profondeur. Eckhart, le grand penseur mystique, était de la Thuringe. Tauler, peut-être le plus grand des mystiques

catholiques, a toutes les profondeurs et toute l'énergique beauté de l'âme alsacienne. Suso était de la Souabe, l'auteur de la *Théologie germanique* était de Francfort ou du moins c'est là qu'il vécut. Ainsi, ce qu'avant tout prêchera Luther, ce sera le sentiment profond d'une union intime avec Dieu.

Le revêtement même de cette philosophie et théologie reflétera les caractéristiques de l'âme allemande.

Peu apte aux idées générales, mû par des impulsions venant de points variés de l'horizon, l'Allemand aime à tracer dans sa philosophie le tableau d'antinomies irréductibles. Ainsi la philosophie et la théologie de Luther sont-elles remplies de contradictions. Le 27 juillet 1530, il écrivait à Mélanchthon : « Nos adversaires, me dites-vous, font collection de contradictions tirées de mes ouvrages. En réalité, ce à quoi ils visent avant tout, c'est à faire étalage de leur sagesse. Mais comment ces ânes jugeraient-ils des contradictions de notre doctrine, eux qui n'entendent rien aux contradictions ? Du reste, que peut être notre doctrine aux yeux des impies, sinon un recueil de pures contradictions, puisque, à la fois, elle exige les œuvres et qu'elle les condamne, qu'elle abolit les cérémonies et qu'elle les rétablit, qu'elle vénère les pouvoirs publics et qu'elle s'élève contre eux, qu'elle affirme le péché et qu'elle le nie ! Mais je porte de l'eau à la mer. » Enders, t. VIII, p. 137.

Homme d'impulsion et de passion plutôt qu'homme d'idée, l'Allemand portera, je ne dis pas dans sa vie privée, mais dans sa vie de citoyen, une insincérité allant jusqu'à la candeur, jusqu'à l'inconscience. Il saura de même façonner l'histoire à son profit, selon ses besoins. Ainsi, philosophie, dogme, Bible, histoire, Luther déformera tout, fera tout servir à ses fins avec une insincérité déconcertante.

Dominé par ses impulsions et ses sensations, l'Allemand ne sait ni composer un ouvrage ni condenser sa pensée. Ainsi les écrits de Luther se présentent à nous sans plan ni ordre, avec des redites infinies. Souvent ils font l'effet d'alluvions; mieux encore, ils rappellent ces contrées tourmentées où des cataclysmes ont charrié des montagnes dans le lit des torrents.

Enfin, les conceptions allemandes sur Dieu et sur l'homme croissent souvent dans un fond de tristesse et d'amertume; l'Allemand est pessimiste. Dur, fruste et violent dans son fond originel, dominé par une nature inclémente, l'Allemand du Nord-Est, le Wende, avait façonné des divinités à son image. Wotan ou Odin y était devenu le dieu des tempêtes, de la guerre et de la destruction. Les légendes proprement germaniques montrent l'homme se débattant contre des inimitiés insondables et farouches. Ainsi, en face du Dieu de la révélation, il y a chez Luther un Dieu plus ancien, le Dieu caché. Il est tout différent du Dieu révélé, tout différent du Dieu du *Notre Père*, différent même du Dieu de l'Ancien Testament, qui aimait à répandre ses bienfaits sur Israël. Ce Dieu caché est terrible; c'est un Dieu qui gaiement prédestine à l'enfer. Dans l'Évangile, il nous a donc trompés sur sa véritable nature. Pourtant, c'est lui qui fixe le sort éternel de l'homme. C'est sur la farouche antinomie entre son Dieu caché et son Dieu révélé que Luther fonde toute sa doctrine de la prédestination, c'est-à-dire toute sa théologie du salut. Chez lui, le chrétien nous prêche lyriquement la confiance au Dieu révélé; aux volontés du Dieu caché, le Wende nous recommande avec effroi une résignation farouche.

Beaucoup plus véritablement que l'opuscule du custode de Francfort, la théologie du *grand Allemand* est une *Théologie allemande*.

Les abréviations placées avant le titre des ouvrages sont celles qui ont été employées pour les désigner au cours des deux articles précédents sur LUTHER et la THÉOLOGIE DE LUTHER.

I. — ŒUVRES ET COLLECTIONS DE DOCUMENTS. — I. LUTHER. — 1° *Œuvres manuscrites.* — *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, Pâques 1517-Pâques 1518 : Bibl. Vat., *Cod. Pal. lat 1825*, f° 45-132; J. Ficker en a donné des extraits dans *Luther 1517*, 1918, p. 14 sq. (n. 130 de la collection *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*), et il en prépare la publication. Çà et là, il doit encore se trouver aussi des notes inédites, prises aux cours de Luther et surtout à ses innombrables sermons.

2° *Œuvres imprimées.* — Il y a eu sept éditions de ses œuvres complètes : — 1. *Wittenberg*, 19 vol. in-fol., 12 en allemand, 1539-1559; 7 en latin, 1545-1558; reproduite à Wittenberg, 1558 sq. — 2. *Iéna*, 12 vol. in-fol., 8 en allemand, 4 en latin, 1555-1558; plusieurs fois reproduite. — 3. *Altenburg*, 10 vol. in-fol., en allemand, 1661-1664. — 4. Reproduite à *Leipzig*, mais avec de nombreux documents du temps de Luther, 23 vol., in-fol., 1729-1740. — 5. *Walch*, 24 vol. in-4°, en allemand, publiée par G. Walch, à Halle, 1740-1753. — 6. [Erl.] *Erlangen-Francfort*, 67 vol. in-12 en allemand, à Erlangen, 1826-1857; 2e édit. des vol. 1-20; 24-26 (1862-1885); et 38 vol. in-12 en latin, à Erlangen et à Francfort-sur-le-Mein, sous 3 rubriques : *Exegetica opera latina*, 28 vol., à Erlangen et à Francfort, 1829-1886; *Commentarium in Epistolam S. Pauli ad Galatas*, 3 vol., à Erlangen, 1843-1844; *Opera latina varii argumenti ad Reformationis historiam imprimis pertinentia*, 7 vol., à Erlangen et à Francfort, 1846-1873. A cette édition est jointe celle de la correspondance de Luther : [Enders] E. L. Enders, puis G. Kawerau, puis P. Flemming, *Dr Martin Luthers Briefwechsel*, 17 vol. in-12, 1884-1920. Pour les lettres allemandes, malheureusement, les tomes I à XI, renvoient aux éditions antérieures de De Wette (1825-1856 et d'Erlangen, t. LIII-LVI. — 7. [W.] *Weimar : Dr Martin Luthers Werke*, édition commencée en 1883, grand in-8°, encore inachevée, elle est rendue au t. LIII; mais des tomes antérieurs n'ont pas encore paru : t. XVII, 2e part., t. XXI-XXII, etc; plusieurs tomes sont sectionnés, le t. X comprend 4 volumes : t. X, 1re partie, 1re moitié, 2e moitié (parue en 1925), etc. — *La Bible* (*Die deutsche Bibel*), 1906-1924 (5 vol. parus), et les *Propos de table* (*Tischreden* : T. R.) en 6 volumes, 1912-1921, ont leur tomaison à part. En tout, il y aura de 70 à 80 volumes.

Aucune de ces éditions n'est vraiment convenable. De l'avis général, la dernière, celle de Weimar, a elle-même de nombreux et importants défauts. On y avait promis l'ordre chronologique; or, ce n'est que de très loin qu'elle le suit. Souvent le texte n'a pas été établi avec soin; les citations ne sont presque jamais identifiées, etc. Espérons que de bonnes tables corrigeront en partie ces défauts. Dans cette édition, la collection des *Propos de table* est peut-être la partie la mieux conduite; ils y sont disposés dans l'ordre chronologique, avec des concordances et des tables très soignées. Les *Propos de table* en ont acquis beaucoup de valeur. Ce résultat est d'autant plus à apprécier que jusque-là les publications de ces *Propos* avaient présenté un chaos inabordable. Cette publication fait très grand honneur à son directeur, le Dr Kroker.

Malgré les lacunes de l'édition de Weimar, c'est d'après elle que désormais l'on cite Luther; si l'œuvre citée n'y est pas encore publiée, on remonte à l'édition d'Erlangen. Cependant les cinq premières éditions, qui vont de 1539 à 1753, sont encore assez souvent citées dans des ouvrages français. C'est que les auteurs ont pris ces références dans les traductions françaises de *La Symbolique*, de Moehler, et de *La Réforme*, de Doellinger. D'autres s'attardent aussi à citer l'édition d'Erlangen, alors même que les œuvres auxquelles ils se réfèrent ont paru depuis longtemps dans l'édit. de Weimar; c'est qu'ils reproduisent les indications d'ouvrages allemands remontant à une trentaine d'années, ou plus souvent les traductions françaises de Janssen et de Denifle. Dans les ouvrages français, même sérieux, c'est presque toujours de deuxième et de troisième main que Luther est cité. De là souvent des méprises curieuses. Celui qui, en ce sens, est peut-être allé le plus loin est M. Andler, professeur de littérature allemande à la Sorbonne, et qui y a professé des cours sur Luther. En 1918, il faisait un article sur *L'esprit conservateur et l'esprit révolutionnaire dans le luthéranisme*, dans *Revue de metaphysique et de morale*, 1918, p. 924-956 Sur ses onze premières références, il y en a dix de complètement fausses, ou; ce qui revient au meme, d'absolument insuffisantes et incontrôlables; une seule est à peu près exacte, et toutefois avec trois défauts choquants! Voir J. Paquier,

Luther dans la Revue de métaphysique et de morale, dans *Revue de philosophie*, 1919, p. 158-168.

A ce point de vue déjà, la présente étude rendra un grand service; on pourra impunément en copier les références; je les ai toutes vérifiées, souvent au prix de plusieurs heures de recherches.

En dehors de ces éditions d'œuvres complètes, il y a encore : [Drews] P. Drews, *Disputationen Dr Martin Luthers, in den Jahren 1535-1545 an der Universität Wittenberg gehalten*, Gœttingue, 1895; — J. Ficker, *Luthers Vorlesung uber den Römerbrief, 1515-1516*, Leipzig, 1908; — J. Ficker, *Luther 1517* (voir ci-dessus, *Œuvres mss. de Luther*); — H. von Schubert, *Luthers Vorlesung über den Galaterbrief*, Heidelberg, 1918 (Notes d'un élève prises à des leçons déjà connues : W., t. II, p. 436-618, t. IX, p. 790, 791; de peu d'importance); — [Thiele] E. Thiele, *Luthers Sprichwörtersammlung*, Weimar, 1900.

Catalogues chronologiques des œuvres de Luther (du 1er au 3e, l'amélioration est croissante) : J. Kœstlin, G. Kawerau, *Martin Luther*, 1903, p. 718-727; H. Grisar, *Luther*, t. III, 1912, p. 932-952; G. Kawerau, *Luthers Schriften*, Leipzig, 1917, 64 p.

3° *Traductions françaises*. — De toutes ces œuvres, la cinquantième partie au plus a été traduite en français. Les traducteurs ont choisi de petits traités d'édification ou de combat; souvent leur attention s'est portée sur la même œuvre, qui ainsi a été plusieurs fois traduite. L'énumération complète de ces traductions serait une œuvre d'érudition pure, hors de propos dans ce dictionnaire. Voici les principales, dans l'ordre chronologique où elles ont paru.

Ces traductions se trouvent surtout aux deux bibliothèques protestantes de Paris : à la Faculté de théologie protestante et au siège de la *Société de l'histoire du protestantisme français*. D'autres, et en assez grand nombre, se trouvent à la Bibl. nationale. Abréviations : T. P., Faculté de Th. prot.; H. P. F., Société de l'histoire du Pr. franç.; B. N., Bibl. nationale.

1. *De Votis monasticis Martini Lutheri judicium* (1521), W., t. VIII, p. 564-669, aurait été traduit par Antoine Papilion (1524?) et Louis de Berquin (1522-1529). Cf. C. Schmidt, *Gérard Roussel*, 1825, p. 38 : « Marguerite (de Navarre) avait auprès d'elle Antoine Papilion, latiniste distingué, qui avait traduit pour elle le traité de Luther sur les vœux monastiques. » *La France protestante* d'Eugène et Émile Haag, t. II, 1879, p. 433, article *Berquin*, attribue elle aussi à Louis de Berquin une traduction de ce traité; mais elle n'en donne aucune preuve.

2. et 3. Parmi les ouvrages saisis chez Berquin en 1523, *La France protestante*, t. II, p. 421, cite un traité contenant *les raisons par lesquelles Luther cherche à prouver que tout chrétien est revêtu du sacerdoce, et un traité contenant les raisons pour lesquelles Luther a publiquement jeté au feu les décrétales et les autres livres du droit canon*. Le premier de ces traités est peut-être l'appel *A la noblesse allemande* (1520), W., t. VI, p. 404-469; le second doit être l'opuscule intitulé : *Pourquoi le Dr Martin Luther a brûlé les livres du pape et de ses adeptes* (1520), W., t. VII, p. 152-186; en allemand et en latin. — Ces deux traductions n'ont sans doute jamais été imprimées; en tout cas il n'en reste plus rien.

4. *Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis* (1520), W., t. VI, p. 99-134. — *Consolation chrétienne contre les afflictions de ce monde et scrupules de conscience*, 96 f., sans nom d'auteur, ni lieu, ni date (H. P. F. : *R. 13 452*). L'auteur serait Louis de Berquin, l'imprimeur certainement Simon Dubois, la date, 1526-1527. Cf. N. Weiss, *Bulletin de l'histoire du protestantisme français*, 1887, p. 664-670; 1888, p. 500-503.

5. *Eyn bett buchlin* (1522), W., t. X *b*, p. 301-501. — *Le livre de vraye et parfaicte oraison*, 152 f., Simon Dubois, 1529. L'auteur serait L. de Berquin. Cf. N. Weiss, *Bulletin*.., 1887, p. 669; 1888, p. 155-163; p. 4 32, note 2; p. 500-503; W., t. X *b*, p. 350, 362. — Le *Betbüchlein* (*Petit livre de prières*) a eu nombre d'ébauches et de transformations, W., t. X *b*, p. 331-375. L'édition de Weimar en donne deux formes principales : W., t. VII, p. 194-229 (1520); W., t. X *b*, p. 301-501 (1522). C'est sur l'édition de 1522 que le traducteur doit avoir travaillé. Il y a pris l'exposition du *Pater*, du Symbole et des dix commandements, et, semble-t-il, plusieurs autres parties encore : l'exposition de la salutation angélique, le choix de cinq psaumes. Les comparaisons de textes que fait M. Weiss, *op. cit.*, 1888, p. 161, n'obligeraient pas à supposer une traduction latine intermédiaire; mais en France, à cette époque, on ne voit pas qui eût pu traduire ce petit livre de l'allemand. Je n'ai pas pu me procurer cette traduction.

6. *Der kleine Catechismus* (1529), W., t. XXX *a*, p. 264-339. — *Quatre instructions fideles pour les simples et les rudes*, 44 f., (Br. Museum, *C, 22. a, 51*). Sans nom d'auteur, ni lieu, ni date. L'auteur serait François Lambert d'Avignon, l'imprimeur certainement Simon Dubois, la date 1529-1531. L'ouvrage comprend 4 parties; les deux premières reproduisent le *Petit catéchisme de Luther*, mais, semble-t-il, sur l'une des deux versions latines de 1529; la troisième paraît plus originale; la quatrième donne la traduction française de sept psaumes, tous les psaumes (moins un, le LXXIXe) que Luther avait publiés dans le *Betbüchlein* (voir aussi N. Weiss, *Bulletin*..., 1888, p. 432-439; 500-503). Le *Petit catéchisme* de Luther a été plusieurs autres fois édité en français, généralement dans des traductions plutôt larges, 1838, 1853, 1854, 1857, etc. Pour le *Grand catéchisme*, voir, ci-après, n. 18.

7. *Wider Hans Worst* (*Contre Jean la Saucisse*) (1541), W., t. LI, p. 461-572. — *Antithèse de la vraie et faulse Église, extraicte d'un livre envoyé au duc de Brunsvic*, 94 p., s. l., 1545 (H. P. F., propriété de M. Weiss). Traduction faite sur une traduction latine de 1541; cette traduction latine (mais non la française) est mentionnée dans W., t. LI, p. 466.

8. *Von den Conciliis und Kirchen* (1539), W., t. L, p. 488-653. — *Traicté des Conciles et de la vraye Église, nouvellement traduit du latin en françois*, 199 p., in-12. De toutes les traductions mentionnées ici, c'est, si je ne me trompe, la plus étendue. Anonyme [Justus Jonas Laigné], chez Nicolas Barbier et Thomas Courteau, Paris ou Genève (?), 1557. (H. P. F. : *R. 3. 160;* B. N. : *D². 9109*).

9. *Deutung der zwo greulichen Figuren*... (1523), W., t. XI, p 357-385. — *De deux monstres prodigieux, à savoir, D'un Asne-Pape, qui fut trouvé à Rome en la rivière du Tibre, l'an MCCCCXCVI, et d'un Veau-Moine, nay à Friberg en Misne, l'an MDXXVIII (sic)*. (Genève), Jean Crespin, 1557 (H. P. F. : *1000;* B. N. : Réserve, *D². 1853*); voir aussi W., t. XI, p. 365.

10. *Annotationes in Ecclesiasten* (1526, publiées en 1532), W., t. XX, p. 1-203. — *Le livre de l'Ecclésiaste, autrement dict le Prescheur, familièrement expliqué par M. Luther; avec deux versions du texte, dont celle qui est en lettre italique est de M. Emanuel Tremel;* etc. (Genève), Jean Crespin, 1557, in-8°, 229 p. et une table. (H. P. F. : Fonds André, *567, 568;* B. N. : *A. 10 058*.)

11. *Joel propheta, cum commentariis... D. Martini Lutheri* (1524), plusieurs éditions; c'est sur celle de 1547 que la traduction a été faite. W., t. XIII, p. 67-122, ne donne pas cette édition. Elle est dans l'éd. d'Erlangen-Francfort, *Exeg. latina opera*, t. XXV, p. 139-303; *Der Prophet Jona ausgelegt* (1526), W., t. XIX, p. 185-251. — *Commentaire sur les révélations des prophètes Joel et Jonas, par Martin Luther*, (Genève), Jean Crespin, 1558, in-8°, 199 p.; 131 p. et une table (H. P. F. : Fonds André, *568;* B. N. : *A. 10 057*).

12. *Von der Freyheyt eynisz Christen menschen; De libertate christiana* (1520, W., t. VII, p. 12-38; 49-73 (les deux textes sont de Luther). — *Traicté très excellent de la liberté chrestienne, composé par Martin Luther*, Genève (?), 1561, 96 p.; sur le texte latin (H. P. F. : *R. 14 550*). Voir N. Weiss, *Bulletin*..., 1887, p. 666, n. 1; 1917, p. 100, n. 4. — F. Kuhn, *Le livre de la liberté chrétienne*, Paris, s. a. (25 déc. 1878), sur le texte latin; abbé L. Cristiani, *De la liberté du chrétien*, Paris, s. d. (1914), sur le texte allemand.

13. *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben 1525* (1525), W., t. XVIII, p. 291-334. — *Epistre de Luther respondant aux peuples de la Souabe... rapportée par Sleidan au cinquième livre de ses Commentaires.* Ce sont des extraits de l'écrit de Luther : W., t. XVIII, p. 299, 34-327, *passim*. — Cette épître se trouve en appendice à l'ouvrage *Traicté de l'obéissance des chrestiens envers leurs magistrats et princes souverains*, Paris, 1645, p. 153-166 (B. N. : *D. 487*). — Traduction plus étendue de l'écrit de Luther, et toutefois non complète, dans les *Mémoires de Luther*, par Michelet, t. I, 1837, p. 163-194; reproduite dans *Manifeste politique et religieux de Luther*, Bruxelles, 1857, 23 p. (H. P. F. : *4 059*).

14. *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe* (*Sur la messe borgne et la consécration de la prêtraille*) (1533), W., t. XXXVIII, p. 171-256). — *La conférence du diable avec Luther contre le saint sacrifice de la messe*. Ce colloque avec le diable n'est qu'une partie du pamphlet de Luther, W., t. XXXVIII, p. 197,18 - 205,15; encore de ce colloque la traduction ne donne-t-elle que des extraits. Elle est de Paul Bruzeau

prêtre de la communauté de Saint-Gervais; il l'a faite sur la traduction latine de Justus Jonas (dans l'éd. de Wittenberg, t. VII, 1558, f° 228). 1re édit., Paris, 1673; 2e édit. 1740. — *Récit de la conférence du diable avec Luther*, Paris, 1681; autres édit., 1684, 1701, 1751. Cette deuxième traduction est de l'abbé Louis Géraud de Cordemoy. Voir E. G. Vogel, *Bibliotheca biographica Lutheri*, 1851, p. 109, n. 1052-1054; et la préface de la traduction suivante. — Isidore Liseux, *La Conférence entre Luther et le diable au sujet de la messe*, Paris, 1875. Au XVIIe siècle, il y a donc eu deux traductions, l'une de Bruzeau, l'autre de Cordemoy; mais comme toutes les deux sont anonymes, on les a souvent confondues.

15. Michelet, *Mémoires de Luther écrits par lui-même*, 2 vol. 1835, 1837. Ces prétendus mémoires sont des extraits des œuvres de Luther, mais surtout des *Propos de table*.

16. *Enarratio psalmi LI* (1532 publiée en 1538), W., t. XL *b*, p. 313-470. — J.-F. Nardin, *Explication du psaume LI*, Toulouse, 1842.

17. G. Brunet, *Les propos de table de Martin Luther revus sur les éditions originales* (1844). — Ce sont des extraits des anciennes compilations ou extraits d'Aurifaber (1566) et autres. La publication de Kroker (1912-1921) a rejeté dans l'ombre tous ces extraits et extraits d'extraits.

18. *Deutsch Catechismus* (*Der grosse Catechismus*) (1529), W., t. XXX *a*, p. 125-328. — [Horning], *Le Grand catéchisme de Luther*, 1854, (T. P. : *2496*; B. N. : *Aa, 613 m*).

19. *Prediglen des Jahres 1533*, W., t. XXXVII, p. 201-208; t. LII, p. 10-23 (?) — *Sermons de Luther*, traduits par A. Vincent, pasteur (Paris, 1855 ?), n. 1 et 2 (sur Matth., XXI, 1-9, et Luc., XXI, 25-36) (B. N. : *D². 9 101*). Cette publication ne semble pas avoir eu de suite.

20. *An den christlichen Adel deutscher Nation* (1520), W., t. VI, p. 381-469. — F. Kuhn, *A la noblesse chrétienne de la nation allemande*, 1879.

Des traductions énumérées ci-dessus, quatre seulement semble-t-il, ont été faites sur l'allemand, et toutes quatre sont assez récentes : les traductions des deux *Catéchismes*, par Horning, en 1854, de l'opuscule *A la noblesse allemande*, en 1879, par Kuhn, et de l'opuscule, *De la liberté du chrétien*, en 1914, par M. Cristiani. Il faut peut-être y ajouter quelques autres traductions du *Petit catéchisme*, œuvres de quelques pages.

II. Œuvres de contemporains, collections, etc. — *La Bible*. Jusqu'en 1522, et même assez souvent ensuite, Luther cite la Bible d'après la Vulgate; ensuite d'après l'hébreu. Suivant les cas, je me suis donc servi de la traduction Glaire ou de la traduction Crampon. — [Biel] Gabriel Biel, *Super primo Sententiarum. In secundum librum Sententiarum. In tertium... In quartum...*, 4 vol. in-fol., Tubingue, 1501. — [*Conc. Trid.*] *Concilium Tridentinum*, edidit societas Gœrresiana, Fribourg-en-Brisgau, 1901 sq. — [C. R.] *Corpus Reformatorum*, edidit Bretschneider, Halle, 1834 sq. : t. I-XXVIII : *Melanchthonis opera*; t. XXIX-LXXXVII: *Calvini opera*; t. LXXXVIII-XCVI (en cours de public.), *Zwingli Werke*. Collection en général très défectueuse. — Érasme, *Opera omnia*, éd. Clericus, 10 vol., Leyde, 1702-1706; *De libero arbitrio Διατριβή sive collatio*, édit. J. von Walter, Leipzig, 1910. — Grégoire de Rimini, *In Sententias*, Venise, 1503. — [Lenz] M. Lenz, *Briefwechsel Landgraf Philipps des Grossmütigen von Hessen mit Bucer*, 3 vol., Leipzig, 1880-1891. — [J.-T. Müller] J.-T. Müller, *Die symbolischen Bucher der evangelisch-lutherischen Kirche; deutsch und lateinisch. Mit einer neuen historischen Einleitung*, von Th. Kolde, 11e édit., 1912. — [R. A. II] *Reichstagsakten (Deutsche)*; *Jüngere Reihe : Deutsche Reichstagsakten unter Karl V*; t. II (*Der Reichstag zu Worms 1521*) bearbeitet von Adolf Wrede, 1896. — K. Bihlmeyer *Heinrich Seuse deutsche Schriften*, Stuttgart, 1907. — Tauler : [A.] *Sermones des hochgeleerten in gnaden erleuchten doctoris Johannis Thaulerii*, Augsbourg, 1508, in-fol.; [Bâle] *Joannis Tauleri des seligen lerers Predig*, Bâle, 1522 (Reproduction de l'édition de 1521), ces éditions sont très rares; [N.] E.-P. Noel, O. P., *Œuvres complètes de Tauler, traduction littérale de la version latine du chartreux Surius*, 8 vol., 1911-1913 (travail de peu de valeur); [Surius] *D. Joannis Thauleri... opera omnia a L. Surio in latinum translata*, Paris, 1623; [V.] V. Vetter, *Die Predigten Taulers*, Berlin, 1910. — [Mandel] *Theologia deutsch*, édition Herm. Mandel, 1908; en soi, l'édition Uhl (1912) est meilleure; mais l'édition Mandel est faite d'après les deux éditions de Luther, celle de 1516 et surtout celle de 1518; dans un travail sur Luther, c'est à elle qu'il faut se référer.

II. — **TRAVAUX** (Les travaux catholiques sont précédés d'un astérisque).

I. Vie de Luther. — [Barge] H. Barge, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, 2 vol., Leipzig, 1905. — * [Grisar] H. Grisar, S. J., *Luther*, 3 vol. in-8°, Fribourg-en-B., 1911-1912; *Luther Studien*, 6 fascicules, 1921-1923, Fribourg-en-B. : 1° *Luther zu Worms*, 1921; 2° *Luthers Trutzlied* «*Ein feste Burg*», 1922; 3°, 4°, 5°, 6°, *Luthers Kampfbilder*, 1921-1923 Ces gravures vont de 1522 à 1545. Le dernier fascicule contient l'*Abbildung des Bapstum* ou *Image de la papauté* (voir ci-après à Denifle-Paquier). Le P. Grisar l'a reproduite d'après l'exemplaire de Worms. — *Der deutsche Luther im Weltkrieg und in der Gegenwart*, Augsbourg, 1924. — * [Janssen-Pastor] J. Janssen et L. Pastor, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, 8 vol., in-8°, Fribourg-en-B., très nombreuses éditions; trad. française par E. Paris, *L'Allemagne et la Réforme*, 1887-1911. Cette traduction a deux défauts; elle est peu fidèle, surtout dans les derniers volumes; la plupart des volumes n'ont pas été traduits sur les éditions revues par Pastor. — [Kalkoff], Paul Kalkoff, *Entscheidungsjahre der Reformation*, 1917; du même, *Erasmus, Luther und Friedrich der Weise*, 1919; et aussi *Der Wormser Reichstag von 1521*, 1922; plus un très grand nombre d'articles. — [K.K.] Julius Kœstlin et Gustave Kawerau, *Martin Luther, sein Leben und seine Schriften*, 2 vol., 1re édit., 1875; 5e revue par Kawerau, 1903. — Joannes Mathesius, *Luthers Leben in Predigten*, édit. Lœsche, 1906. — Hans Preuss, *Lutherbildnisse*, 2e édit., s. d. (1918). — C. Schubart, *Die Berichte über Luthers Tod und Begräbniss*, 1917.

II. Théologie de Luther. — * [Cristiani] Léon Cristiani, *Du luthéranisme au protestantisme*, 1911. — * [D.P.] Henri Denifle, *Luther et le luthéranisme*, traduction J. Paquier, 4 vol., 1910-1913; les trois premiers dans une seconde édition, revue et augmentée, 1913-1916. Le 4e vol. contient la reproduction intégrale des caricatures intitulées *Abbildung des Bapstum*, 1545. — * [Dœllinger] I. Dœllinger, *Die Reformation*, 3 vol., Ratisbonne, 1846-1848; 2e édit., 1 vol., 1851, traduit en français par Perrot, *La Réforme*, 3 vol., 1848-1850. — * J.-N. Espenberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, Mayence, 1905. — *Festgabe... A. von Harnack... dargestellt*, 1921, articles de K. Holl et d'O. Scheel. — *Festgabe für Julius Kaftan*, 1920, art. de E. Fœrster, E. Hirsch, F. Kattenbusch, O. Scheel. — *M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-B., 1909 sq. — A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vol., 4e édit., Fribourg-en-B., 1909-1910. — J. Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, 1909. — *Xavier de Hornstein, *Les grands mystiques allemands du XIVe siècle, Eckart, Tauler, Suso*, Lucerne, 1922. — *H. Humbertclaude, *Érasme et Luther*, 1909, très bonne étude théologique. — [Jordan] H. Jordan, *Luthers Staatsauffassung*, 1917. — Julius Kœstlin, *Luthers Theologie*, 2 vol., 2e édit., Stuttgart, 1901, — G. Ljunggren, *Zur Geschichte der christlichen Heilsgewissheit; von Augustin bis zur Hochscholastik*, Gœttingue, 1920 — [Loofs]. F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4e éd., Halle, 1906. — * [Mœhler] A.-J. Mœhler, *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katoliken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, 1re éd., 1832; 8e-9e édit., Ratisbonne, 1913; trad. par Lachat, *La symbolique*, 2 vol., 1852; du même, *Neue Untersuchungen der Lehrengegensätze zwischen den Katoliken und Protestanten*, 1831, 2e édit., 1835, tr. Lachat, *Defense de la Symbolique*, 1 vol., 1853. — [A.-V. Müller] Alph. V. Müller, *Luthers theologische Quellen*, Giessen, 1912, travaille à montrer que la théorie de Luther sur la justification n'est qu'un augustinisme. Ses vues ont été fort attaquées. Il les a en partie abandonnées, en partie maintenues. Au mois de juin 1914, dans la revue *Bilychnis* (Rome), il a publié un article sur *Agostino Favaroni e la Teologia di Lutero*; nous citons cet article en tirage à part; en 1915, dans *Theologische Studien und Kritiken*, un article plus développé : *Zur Verteidigung Luthers und meines Buches Luthers theologische Quellen* (p. 131-172, 271, 272). A la fin de cet article, il annonce un ouvrage d'ensemble avec le titre : *Der Augustinismus des Mittelalters und die Theologie Luthers*; cet ouvrage n'a pas encore paru; du même, *Luther und Tauler*, 1918; du même, *Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis*, 1920; du même, *Una fonte ignorata del sistema di Lutero; il beato Fidati da Cascia e la sua teologia*, Rome, 1921, 55 p.; (N. Paulus a prouvé que cette source était imaginaire, *Theologische Revue*, 1922, p. 18, 19; *Zeitschrift fur katho-*

lische Theologie, 1922, p. 169-175). — * [Paquier, 1900] J. Paquier, *Jérôme Aléandre*, 1900; [Paquier, 1918] *Luther et l'Allemagne*, 1918; *Luther dans la Revue de Métaphysique et de Morale*, art. de la *Revue de Philosophie*, 1919, p. 157-186; *L'orthodoxie de la Théologie germanique*, 1922; *Luther et l'augustinisme*, dans *Revue de philosophie*, 1923, p. 197-208; *Un essai de théologie platonicienne à la Renaissance : le Commentaire de Gilles de Viterbe sur le Ier livre des Sentences*, dans *Recherches de science religieuse*, 1923, p. 293-313, 419-436. — * [Paulus] Nik. Paulus, *Luthers Lebensende*, Fribourg-en-B., 1898; *Luther und die Gewissensfreiheit*, 1905; *Protestantismus und Toleranz im 16 Jahrhundert*, 1911; *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, 2 vol., 1922-1923; *Geschichte des Ablasses am Ausgange des Mittelalters*, 1 vol., 1923, et beaucoup d'autres études, toutes de valeur. — [Scheel] Otto Scheel, *Luthers Werke*, Ergänzungsband, I, II, 1905, édit. populaire de Luther, avec de nombreuses notes; *Martin Luther*, Tubingue, 2 vol., 1re et 2e édit., 1917. — [Seeberg] R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4 tomes : t. III, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, 2e-3e édit., 1913; t. IV, 1re partie, *Die Lehre Luthers*, 2e-3e édit., 1917; t. IV, 2e partie, *Die Fortbildung der reformatorischen Lehre und die gegenreformatorische Lehre*, 2e-3e édit., 1920. — Henri Strohl, *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*, 1922; *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther*, 1924; voir compte rendu de J. Paquier, dans la *Revue bénédictine* de Maredsous, janvier 1924. — Hedwig Thomas, *Zur Würdigung der Psalmenvorlesung Luthers*, 1920. — [Walther] W. Walther, *Für Luther wider Rom*, Halle, 1906; *Luthers Charakter*, 1917; *Luthers deutsche Bibel*, 1918; et plusieurs autres études.

C'est là la minime partie de ce qui a été écrit sur Luther. Comme on le voit, les publications sur sa personne et son œuvre n'ont cessé ni pendant la guerre, ni depuis. Pendant la guerre, elles sont même peut-être allées en augmentant, notamment celles de vulgarisation. En 1917 tombait le 4e centenaire de l'affichage des thèses contre les Indulgences. On était en pleine guerre; cependant, pour célébrer Luther et sa Réforme, il parut alors en Allemagne de cinq cents à un millier d'écrits; et certains de ces écrits ont été édités à 100 000, à 400 000 exemplaires! Voir H. Grisar, *Die Literatur des Lutherjubiläums*, 1917, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1918, t. XLII, p. 591-628, 785-814.

J. PAQUIER.

LUTSEM Pierre. — Sous ce nom, le *Dictionnaire universel* (ou *Bibliothèque sacrée*) de Richard et Giraud (recopié par Glaire) mentionne, t. XV, p. 390, un controversiste rhénan du début du XVIIe siècle. Or ce personnage ne s'appelait pas *Lutsem* mais CUTSEM. L'erreur remonte sans doute à Ellies du Pin, dans sa *Table des auteurs du XVIIe siècle*, col. 1920, qui a été recopié purement et simplement par Richard et Giraud. L'ordre alphabétique renverrait donc cet auteur à Cutsem. On donnera sa notice ici *ne pereat*.

Né à Wesel (duché de Clèves) d'une famille calviniste, dans le dernier tiers du XVIe siècle, Pierre Cutsem se convertit au catholicisme à Cologne; après un voyage à Rome où il fut bien reçu par Bellarmin, il revint en Rhénanie, conquit le doctorat en théologie à Mayence en 1614; chanoine de plusieurs chapitres de Cologne et finalement de Saint-Géréon, conseiller aulique en 1629, il mourut le 9 juillet 1649. Son œuvre écrite, assez considérable, est consacrée principalement à la polémique antiprotestante : 1° *Desperata Calvini causa*, Cologne, 1609, abrégé des *Controverses* de Bellarmin : l'ouvrage a été traduit en allemand, *Verlohrene Sach Calvini*, 1613. Le livre ayant été attaqué par les protestants, Cutsem répondit par — 2° *Petri Cutsemii Hyperaspistes pro tractatu de desperata Calvini causa apologeticus*, Cologne, 1612. — 3° *Vivum speculum, in quo vera et apostolica Christi Ecclesia cuivis introspicienti ad oculum clare apparet*, Cologne, 1610. — 4° *Synodus provincialis diœcesis Ultrajectinæ celebrata a DD. Statibus 24 Augusti 1612, versa ex belgico latine et brevibus notis illustrata*, 1614. — 5° *Triumphus super desperata Calvini causa*, Cologne, 1617. — 6° *Saxonia catholica, hoc est christianæ fidei, quam aviti augustæ domus Saxonicæ principes, reges et imperatores coluerunt, gloriosa confessio*, dédiée à l'Électeur de Saxe, Cologne, 1621, 3e édit., Cologne, 1750. Ce petit livre donna naissance à diverses répliques protestantes. 1. *Spes vana papistica*, publiée par Samuel Müller, Leipzig, 1623; 2. *Saxonia evangelica* de Hopffner; 3. *Saxonia religiosa*, anonyme, Francfort, 1622. L'ouvrage de Cutsem et les répliques de ses adversaires sont une polémique historique, médiocre dans l'ensemble, sur les mérites respectifs des divers membres de la famille de Saxe avant la Réforme. A ses adversaires Cutsem opposa : — 7° *Apologia pro suo libello conscripto Saxonia catholica*, Cologne, 1623. — 8° *Parænesis evangelica ad eos qui se discriminatim vocant evangelicos*, Cologne, 1631. — 9° *Velitatio epistolaris theologica inter P. Cutsemium et Matthiam Hoe ab Hohenegg super quæstione : An consultum sit Ecclesiam et doctrinam lutheranam deserere et ad castra pontificiæ Ecclesiæ se conferre*, Wittenberg, s. d. — 10° *De ultima mundi monarchia tractatus brevis*, dédié au pape Innocent X, Cologne, 1645.

J. Harzheim, S. J., *Bibliotheca Coloniensis*, Cologne, 1747, p. 271, 272.

É. AMANN.

LUXE. — I. La modestie de la mise, en général. II. La toilette des femmes.

Le terme de *luxe* éveille dans l'esprit une idée de dépenses somptuaires. Dans le présent article il désigne plutôt les choses qui en sont la matière et où il est aisé de tomber dans des excès. Ce sont les vêtements, parures, meubles, joyaux, etc., ou ce qu'on est convenu d'appeler l'apparat extérieur. Quoique rien de tout cela ne fasse partie de nous-mêmes, ces divers objets servent pourtant au culte de la personne. Ils ne sont, absolument parlant, ni vertu ni vice, mais on ne se maintient exempt de péché que si on en use avec mesure, conformément aux justes exigences de la raison. Saint Thomas en traite dans la *Somme théologique*, IIa-IIæ q. CLXIX, a. 1 et 2, sous ce titre : *De modestia in exteriori apparatu*. Le saint docteur envisage, dans le premier article, la modération dans la mise et les ornements, en tant qu'elle est un devoir pour tout le monde, puis dans l'article qui suit et où il se demande s'ils ne sont pas gravement coupables, il s'arrête aux abus dans la toilette des femmes.

I. LA MODESTIE DE LA MISE EN GÉNÉRAL. — Tout d'abord le vice n'est pas dans les choses extérieures qui nous servent, mais dans l'usage immodéré que l'homme en fait. La modération peut faire ici défaut en deux manières, ou lorsqu'on porte des habits qui ne sont pas reçus dans le milieu, contraires aux mœurs et aux coutumes qui y règnent, ou lorsqu'on se pare d'objets de luxe par quelque sentiment désordonné. Au rapport de saint Augustin, il arrive assez souvent que les deux cas se rencontrent ensemble : « La licence non seulement abuse gravement d'une coutume régnante, mais encore elle déborde sur elle et fait éclater en criminelles éruptions sa honte que couvrait la barrière des bonnes mœurs. » *De Doctrina christ.*, III, 18, 19, *P. L.*, t. XXXIV, col. 73.

Le désordre des sentiments, par manière d'*excès*, se produit de trois façons. Les uns ont le culte exagéré des vêtements précieux, au-dessus même de leur condition, et sacrifient à la vaine gloire. Le mauvais riche que l'Évangile nous montre, vêtu de pourpre et de fin lin, est leur image. Les autres recherchent les habits délicats par amour de la volupté et pour flatter le corps. Une troisième catégorie de gens, sans autre intention mauvaise, ont un soin excessif des ornements extérieurs qui les distrait des occupations plus sérieuses de la vie. Saint Thomas, à la suite d'Andronicus de Rhodes, oppose à ces désordres trois vertus, qui servent à contenir dans de justes bornes le culte extérieur de la personne : l'*humilité*, qui exclut le désir de

briller, n'exagérant ni les dépenses ni les apprêts; la *modération (per se sufficientia)*, contraire à la recherche passionnée du plaisir et dont le propre est d'apprendre à se contenter du nécessaire, à déterminer ce qui convient à la vie, selon la parole de saint Paul à Timothée : *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus*, I Tim., VI, 8; enfin la *simplicité*, qui bannit tout soin, toute préoccupation exagérée des choses si peu importantes que sont les objets et les ajustements du luxe.

Il y a désordre aussi, non plus par excès mais *par défaut*, à se négliger trop dans ses vêtements, ou par un sentiment de vaine gloire à rebours, ou par un manque de soin et d'effort à se plier aux convenances. Les uns rappellent ces hommes dont Aristote a parlé, les accusant de mollesse, et qui laissaient traîner à terre leurs habits, parce qu'ils ne voulaient pas se donner la peine de les relever. Les autres pensent se distinguer par une mise négligée et des vêtements sordides, tel ce philosophe qui se prévalait de son manteau troué et déchiré, et qui s'attira cette spirituelle réplique : je vois ton orgueil par les trous de ton manteau. « La jactance, dit saint Augustin, se loge non seulement dans la netteté et la pompe des choses corporelles, mais jusque dans la saleté ou le deuil des habits. » *De sermone Domini in monte*, l. II, n. 41, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1287. L'illusion est d'autant plus à craindre que cette façon de jactance peut se produire sous couleur de servir Dieu. *Sum. theol, ibid.*, a. 1.

Bref, il y a désordre à se parer trop ou moins qu'il ne faut, eu égard aux lieux, aux temps, aux convenances et aux qualités des personnes; et c'est la raison d'être de la vertu de modestie qui apprend à tous et à chacun à garder un juste milieu, à se vêtir et à se parer autant qu'il est bienséant et convenable. *Ibid.*, ad 1um.

On juge encore de l'excès ou du défaut en matière d'apparat extérieur, en tenant compte de la *situation exceptionnelle* des personnes. Tels sont constitués en dignité, ont un haut emploi, ou même remplissent des fonctions sacrées; il leur est permis de porter des habits somptueux, des ornements de grand prix, non pour leur satisfaction propre, mais pour honorer leur charge éminente ou signifier les grandes et sublimes choses qu'ils traitent. Au contraire, on ne peut toujours taxer de négligence ou de rusticité ceux dont les vêtements sont plus rudes et plus grossiers que le comporte leur condition. S'ils les portent ainsi par une sotte gloriole ou par un culte faux d'eux-mêmes, ils versent dans une sorte de superstition; mais si c'est pour mater leur chair et s'humilier en esprit, ils observent une tempérance vertueuse. A ceux qui sont inspirés de prêcher la pénitence en paroles et en œuvres, il appartient surtout de s'habiller de la sorte, à l'imitation des prophètes anciens. *Ibid.*, ad 2um.

Il résulte, en somme, que le culte extérieur de notre personne révèle notre condition soit personnelle, soit sociale; par ce côté-là, la modestie dans la mise se rattache à la vertu de véracité. *Ibid.*, ad 3um.

II. La toilette des femmes. — La doctrine générale de la modestie dans la mise et les ornements s'applique aux femmes comme aux hommes, mais la question de la toilette féminine mérite d'être étudiée à part, à cause de sa grande importance et parce que les hommes y trouvent une occasion de lascivité. Voir Prov., VII, 10.

Il est permis à une femme *mariée* de se parer afin de gagner et de retenir l'affection de son mari. La toilette qu'elle fait dans le but de lui plaire et de l'empêcher de s'attacher à d'autres est non seulement exempte de faute, mais encore digne d'éloge. « La femme mariée, dit l'apôtre saint Paul, a le souci des choses du monde et elle cherche à plaire à son mari. » I Cor., VII, 34.

Les *autres* femmes qui n'ont pas de maris, ou qui ne veulent point en avoir, ou même qui ne sont pas en état de se marier, n'ont pas le droit de provoquer la recherche au moyen de la toilette. Si donc elles se parent en vue d'attirer les regards des hommes et d'être convoitées par eux d'une façon déshonnête, elles sont gravement coupables; elles portent, en outre, la responsabilité des fautes mortelles qu'elles font commettre. Cependant si, passionnées pour la toilette, elles agissent plutôt par légèreté, par vanité ou par une certaine jactance, sans intention autrement mauvaise, elles peuvent être excusées de faute grave, mais non pas de faute vénielle. D'aucunes même pourraient être regardées comme exemptes de fautes si elles ne faisaient en cela que suivre la mode, sans entraînement aucun de vanité.

L'apôtre saint Paul, I Tim., II, 8, nous fait suffisamment entendre qu'une toilette *sobre et modérée*, qui est selon les bienséances de leur condition n'est pas interdite aux femmes. « Que les femmes soient en vêtements décents, se parent avec pudeur et simplicité, sans tresses, or, perles ou habits somptueux, dit-il »

Il ne condamne, en somme, que les ornements superflus et trop précieux, une mise sans retenue, lascive, *per quod datur intelligi quod sobrius et moderatus ornatus non prohibetur mulieribus, sed superfluus et inverecundus et impudicus. Ibid.*, ad 1um.

Que penser des décolletages et autres nudités qu'une mode inconvenante a introduits dans la toilette féminine? Les évêques catholiques, en maints diocèses, ont protesté contre les mises immodestes, interdit l'entrée des églises et surtout l'accès de la table sainte aux femmes et jeunes personnes qui se présentaient en des tenues offensantes pour le lieu saint, scandaleuses, les bras et les épaules nus, la poitrine à peine couverte ou voilée par de légers transparents. Le moins qu'on puisse dire de ces toilettes sans pudeur, c'est qu'elles n'ont rien d'esthétique. Mais elles ont excité un peu partout chez les gens sérieux une vive répulsion, et l'opinion est sévère pour une mode qu'elle estime un renouveau païen, un outrage aux bonnes mœurs. C'est pourquoi on excuserait malaisément de faute des femmes, entièrement libres de leurs personnes et que n'aveugle pas l'emballement général de la mode, qu'on verrait accepter pour elles-mêmes, et pour celles dont elles ont la charge, les mises immodestes du jour.

Saint Cyprien dans son livre *De habitu virginum* *P. L.*, t. IV, col. 439 sq., et saint Augustin dans sa lettre à Possidius, *Epist.*, CCXLV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1060, bien d'autres Pères aussi ont blâmé, non seulement dans les jeunes personnes et les veuves, mais encore dans les femmes mariées, la prétention de refaire en soi l'œuvre de Dieu, visant à doter la nature d'une beauté artificielle par l'usage des *fards* de tout genre. Saint Thomas, beaucoup plus sévère que saint Augustin, déclare que cette pratique n'est jamais sans péché au moins véniel, à cause de l'espèce de tromperie et de la vanité qu'elle accuse. Elle ne deviendrait une faute grave que s'il s'y joignait quelque lascivité ou un mépris de Dieu. Autre pourtant est le vain désir de singer une beauté qui manque, autre le désir légitime de dissimuler quelque laideur native, les traces d'une maladie ou tout autre désavantage. *Ibid.*, ad 2um.

Comme il a été dit à l'article précédent, l'apparat extérieur doit être en rapport avec la condition de la personne et selon l'usage communément reçu. Il en résulte que l'*emprunt* par un sexe des vêtements de l'autre sexe est un vice intolérable, surtout parce que cela devient une cause de recherche sensuelle ou de lascivité. Parfois, cependant, ce travestissement a lieu sans faute, par une nécessité et utilité véritable, ou le

désir d'échapper à des ennemis, ou parce qu'on n'a pas d'autres vêtements, ou quelque autre raison du même genre. *Ibid.*, ad. 3um.

Que penser des *artisans* occupés à confectionner et à vendre les articles de toilette, ornements de luxe, habits et divers ajustements précieux? Des ouvriers dont l'art se borne à fabriquer des choses dont on ne peut user sans péché, telles des images et autres objets d'un culte idolâtrique, sont absolument répréhensibles et tenus pour responsables des fautes qu'ils contribuent à faire commettre. Lorsque les articles de leur fabrication sont des objets dont on peut user bien ou mal, ils ne répondent aucunement de l'usage qu'on en fait, pas plus qu'un armurier ne participe au crime d'un assassin. L'exercice de leur art dans ce cas a lieu sans péché. Si les produits que préparent ces artisans prêtent à de nombreux abus, ils ne sont pas illicites pour autant. Or, comme les femmes ont le droit de se parer autant qu'il convient à leur condition ou même à dépasser un peu cette mesure, en vue de plaire à leurs maris, et d'une manière générale, comme les habits et les ornements de luxe peuvent être employés bien ou mal, les artisans qui les préparent et en font commerce ne pèchent aucunement. Ils ne seraient blâmables que si, mettant en œuvre les ressources de leur art, ils inventaient de nouvelles vanités, des curiosités plus ou moins lascives.

Saint Thomas, *Summa theologica*, IIa-IIae, q. CLXIX; Bail, *La théologie affective*, Paris, 1855, t. III, p. 425-428; A.-D. Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1916, p. 527-530.

A. Thouvenin.

LUXURE. — I. Notion. II. Gravité. III. Espèces. IV. Conséquences. V. Remèdes.

I. Notion. — La luxure est le péché ou le vice opposé à la chasteté. Voir Chasteté. Elle consiste dans l'appétit et l'usage déréglés de la délectation vénérienne ou charnelle, *inordinatus appetitus et usus delectationis venereæ*, Noldin, *De sexto præcepto et de usu matrimonii*, 16e édit., Inspruck, 1920, n. 5. Le mot *appetitus* indique les péchés internes, et *usus* les péchés externes.

Afin de faire mieux comprendre la nature de cette délectation, les théologiens font mention d'autres délectations qui en diffèrent radicalement. Mais, dans l'énumération et la description de cette délectation, ils sont loin d'être unanimes. Pour ne pas se méprendre sur leurs opinions, il faut se rendre bien compte du sens attaché à leurs définitions.

Il nous semble que la meilleure manière de classer les différentes délectations est la suivante. Partant d'une définition, admise par tous les théologiens, nous entendons par délectation en général : la complaisance et la jouissance qu'éprouve l'appétit dans la présence ou la possession de son bien : *Quies seu complacentia appetitus in bono præsenti vel possesso.* — On distingue un double appétit : l'appétit supérieur et l'appétit inférieur. La délectation qui naît dans l'appétit supérieur de l'âme par la possession ou la présence d'un bien spirituel, s'appelle délectation purement spirituelle. Quand celle-ci, par suite de son intensité, se déverse sur l'appétit sensitif et se fait sentir dans le corps, on l'appelle délectation spirituelle sensible (*spiritualis sensibilis*). Tels sont les sentiments de tendresse qu'on éprouve, parfois même physiquement, à aimer Dieu ou un ami auquel on est attaché par une affection tout honnête. — La délectation qui réside directement dans l'appétit sensitif peut être ou bien simplement sensitive, ou bien sensuelle, ou bien charnelle. La délectation simplement sensitive ou organique est celle qui provient de la perception d'un objet agréable à l'un des sens, objet qui de sa nature n'éveille pas la sensation charnelle. Telle est la jouissance qu'on éprouve à respirer le parfum d'une fleur, à entendre de belle musique, à contempler un beau paysage, etc. En soi, cette délectation est moralement indifférente. — Par la délectation sensuelle, que certains auteurs appellent *sensibilis carnalis*, nous entendons celle qui est provoquée par la vue et surtout par l'attouchement d'une personne aimée d'une affection sensible pour sa beauté ou ses charmes. Quoique souvent accompagnée d'une commotion du cœur et du sang, elle n'est cependant pas charnelle, mais elle excite facilement cette dernière. Voilà pourquoi, tout en étant en soi, spéculativement parlant, indifférente, elle est facilement péché à cause du danger de produire la délectation charnelle déréglée. — La délectation charnelle ou vénérienne, appelée aussi libidineuse, est celle qui se fait sentir dans les organes sexuels, *quæ orta est ex commotione organorum et humorum generationi inservientium, qualisque percipitur in ipsa copula, pollutione*, etc. Cf. Sporer-Bierbaum, *Theologia moralis*, 2e édit., Paderborn, 1901-1905, tr. x, n. 683. D'une manière plus précise, comme s'exprime Vermeersch, *De castitate et de vitiis contrariis*, 2e édit., Rome-Bruges, 1921, n. 28 : *Delectatio venerea est propria generationis inchoatæ vel perfectæ delectatio. Motus venereus est physica corporis immutatio, quæ delectationem istam affert.* La délectation charnelle diffère donc réellement de la délectation dite proprement sensuelle, même de celle qui est accompagnée d'une commotion du cœur et du sang ou d'une simple érection des organes sexuels.

La délectation charnelle n'est péché de luxure que si, comme le dit la définition, elle est déréglée. Or, elle a ce caractère si on la cherche en dehors du mariage ou bien dans le mariage au mépris de ses lois. Nous ne traiterons ici que de la luxure extraconjugale. Pour les péchés d'impureté conjugale voir Époux (*Devoirs des*) t. v. col. 374.

II. Gravité. — 1° *Distinction entre fautes de luxure et fautes d'impudicité.* — Quand on parle des péchés, contre la chasteté ou contre la pureté, il faut distinguer entre péchés de luxure proprement dite et péchés contre la pudicité ou la pudeur. Les premiers sont ceux qui impliquent la délectation charnelle déréglée et tout ce qu'elle renferme; y sont donc comprises la pollution et la *copula*. Les péchés contre la pudicité sont ceux qui n'impliquent pas la délectation charnelle, mais qui y exposent et souvent la provoquent : *Impudicitia generatim dicitur voluntaria occupatio potentiarum circa provocantia ad libidinem, et quadruplex distingui potest scil. cordis, oris, aspectus, tactus quo spectant oscula et amplexus.* Sporer-Bierbaum, *op. cit.*, tr. I, n. 373, 9.

Les péchés d'impudicité, comme nous le verrons plus loin, ne sont pas nécessairement des péchés mortels; ils admettent la légèreté de matière. Les actes contre la pudicité, de leur nature, ne sont pas mauvais en eux-mêmes.

2° *Gravité des fautes de luxure. Elles n'admettent pas de légèreté de matière.* — Les actes de luxure proprement dite sont intrinsèquement mauvais, ils sont des péchés graves *ex toto genere suo*, et n'admettent pas de légèreté de matière. S'il est établi que la délectation charnelle extraconjugale n'admet pas de légèreté de matière, on comprendra facilement que la pollution et la *copula*, en dehors du mariage, sont aussi toujours des péchés graves.

1. *Unanimité des théologiens sur ce point.* — Ainsi, il est hors de doute, et tous les théologiens l'enseignent, que provoquer directement ou accepter librement la délectation charnelle en dehors du mariage est un acte intrinsèquement mauvais. Car c'est agir contre l'ordre de la nature, puisque cette délectation a pour seul but d'accompagner et de favoriser l'acte de la génération, acte licite uniquement dans le mariage.

La même unanimité des théologiens, il est vrai, n'a pas toujours existé par rapport à la gravité de ce péché. Quelques théologiens des XVIe et XVIIe siècles, comme Caramuel, *Theologia moralis fundamentalis*, l. II, c. VI, fundamentum 58; *Commentarius in regul. S. Benedicti*, disp. LXIX et LXX; Jean Sanchez, *Selectæ disputationes*, disp. XXI, n. 19, enseignent qu'il peut y avoir légèreté de matière dans la délectation charnelle. Cf. De Cardenas, *Crisis theologiæ bipartitæ*, tr. V, *De castitate*, disp. XLV. Thomas Sanchez, *De matrimonio* l. IX, disp. XLVI, n. 9, partageait aussi cette opinion; mais il la révoqua dans son *Opus morale*, l. V, c. VI, n. 12; dans la nouvelle édition du traité *De matrimonio, loc. cit.*, publiée à Lyon en 1654, donc quarante-quatre ans après sa mort, nous lisons : *Re bene considerata rationibusque perpensis, tanquam certissimum tenendum judicamus, nullam reperiri parvitatem materiæ in delectatione venerea.*

Mais le plus grand nombre des anciens, et tous les théologiens modernes s'accordent à dire que cette délectation directement voulue ou acceptée n'admet pas de légèreté de matière, au moins pratiquement parlant; l'accord toutefois disparaît quand il s'agit d'en donner les motifs.

Quelques-uns raisonnent de la manière suivante : toute délectation charnelle, qu'elle soit intense ou légère, a son origine dans la *commotio seminis*, de sorte que toute délectation, même légère, est déjà un commencement de pollution, *pollutio inchoata*. Or, comme la pollution volontaire est de sa nature péché grave, il s'ensuit que la *pollutio inchoata* est également péché grave. — Billuart, *Tract. de temperantia*, diss. V, *de luxuria*, a. 2, entre autres n'admet pas ce raisonnement, et à juste titre. Il est certain que les impubères et les vieillards qui n'ont pas de *semen* peuvent néanmoins exciter la délectation charnelle. Elle se produit donc, dans ce cas, sans qu'il y ait une *commotio seminis*, et, par le fait même, elle ne peut pas être une *pollutio inchoata*. Puis, comme le fait remarquer Vermeersch *op. cit.*, n. 352, cette *inchoatio* peut être éloignée ou prochaine, accentuée ou modique. De quel droit étend-on la gravité de l'acte consommé à tout commencement de cet acte, même quand ce commencement n'est qu'éloigné ou léger?

Un grand nombre de théologiens, tels que Lehmkuhl, Noldin, proposent en substance l'argument suivant : tout ce qui expose l'homme au danger prochain de pécher gravement est péché mortel. Or, la délectation charnelle, directement recherchée ou librement acceptée, même si elle n'est que légère, expose l'homme à ce danger, car, une fois librement recherchée ou acceptée, elle entraîne naturellement et nécessairement à la délectation complète, dont la gravité est admise par tous les théologiens. — Présenté de la sorte, l'argument ne semble pas non plus absolument probant. Il n'est pas universellement vrai que tout ce qui implique un danger prochain de péché grave soit toujours péché grave; ainsi tel attouchement, par exemple, peut créer un danger prochain de délectation charnelle complète, et peut n'être pas péché dans le concret, comme nous le verrons plus loin. On fera remarquer peut-être que les auteurs, qui donnent l'argument en question, supposent que l'acte ou l'objet dont ils parlent dans la majeure est au moins véniellement mauvais en soi, et non indifférent comme un attouchement; en tout cas, ils ne le disent pas formellement. Il faudra donc, pour que la preuve soit convaincante, donner à l'argument la forme suivante : C'est un péché grave que de vouloir directement une chose mauvaise en elle-même qui implique de sa nature un danger prochain de péché grave. Or, la délectation charnelle directement voulue ou librement acceptée est mauvaise en elle-même, puisqu'elle est contre l'ordre établi, et elle contient essentiellement ce danger prochain; car, une fois voulue ou acceptée, elle entraîne naturellement et, pour ainsi dire, irrésistiblement l'homme jusqu'à la délectation complète.

La majeure, telle que nous la donnons, est inattaquable et échappe à l'objection faite ci-dessus. En effet, dès que l'acte ou l'objet est mauvais en soi, ne fût-il que péché véniel, on ne peut plus recourir au principe du volontaire indirect, et, puisqu'il contient le danger de péché grave, cet acte ou cet objet sont aussi gravement coupables. Vermeersch, *op. cit.*, n. 353, ne reconnaît pas, cependant, la solidité de cet argument. Il est d'avis que le danger de la délectation complète n'est pas la raison décisive qui exclut la légèreté de matière dans la délectation charnelle. Voici son raisonnement : *Quilibet motus venereus, qua talis, ad copulam conjugalem seu ad actum perfectum legitimum, ordinem habet essentialem : est naturale ejus initium ac præparatio. Omni autem deliberate quæsita aut admissa delectatione venerea extra matrimonium ordo iste tollitur; atque in solum bonum individuale, contra relationem ad speciem, delectatio venerea quæritur vel acceptatur. Omnis autem actus contra ordinem inducit gravem reatum, quando ordo iste essentialis est.* Pour lui l'intensité de la délectation n'entre pas en ligne de compte dans l'appréciation de la gravité de la délectation, car, dit-il : *Quantitatis consideratio tunc utilis est, quando, propter modicam quantitatem seu intensitatem, ipsa actionis qualitas ita mutatur ut actio quæ contra substantiam ordinis fuisset jam non sit nisi contra ejus integritatem, seu ordinem essentialem accidentaliter tantum violet... In quolibet autem usu venereorum extra matrimonium, continetur ea inversio ordinis essentialis qua actus speciei quasi opus singularis hominis exercetur, et ratio passione abripitur ad violandam subordinationem qua homo ut pars speciei sub specie constitutus est.*

2. *Décisions ecclésiastiques.* — A l'appui de la doctrine qui nie la légèreté de matière dans la délectation charnelle, les auteurs invoquent d'ordinaire l'ordre donné par les papes Clément VIII et Paul V de dénoncer à l'Inquisition ceux qui prétendent que le baiser donné, l'embrassement et l'attouchement faits en vue de la délectation charnelle ne sont pas péchés mortels. Plus souvent encore on cite la proposition condamnée, au moins comme scandaleuse, par Alexandre VII en 1666 : *Est probabilis opinio, quæ dicit, esse tantum veniale osculum habitum ob delectationem carnalem et sensibilem, quæ ex osculo oritur, secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis.* Denzinger-Bannwart, n. 1140. — L'ordre donné par Clément VIII et Paul V et la condamnation portée par Alexandre VII équivalent-ils à une réelle réprobation de la thèse qui affirme la légèreté de matière dans la *delectatio carnalis?* Il semble que non. Une proposition est condamnable dès qu'elle contient une seule erreur. Or, dans la proposition condamnée, on ne distingue pas entre délectation forte et légère, et il est certainement faux de dire qu'il est probable que toute délectation, même une forte délectation, n'est que péché véniel. Pour la même raison, Clément VIII et Paul V pouvaient émettre l'ordre mentionné ci-dessus. En outre, il faut noter que, dans cette proposition, il n'est question que de la délectation recherchée, et qu'il n'y est pas fait mention de la délectation simplement accepté

On doit rappeler ici que le P. Aquaviva, général de la Compagnie de Jésus, avait déjà publié en 1612 le décret suivant : *Quia nonnullorum opinio, qui docent etiam in re venerea exiguam aliquam delectationem deliberate quæsitam propter levitatem materiæ excusari a peccato mortali, plurimum obesse posset non solum bonæ Societatis existimationi, sed etiam puritati morum... et*

quia propter periculum in quod inducit, ac moralem impossibilitatem distinguendi practice in re tam lubrica levem a gravi, a doctis admodum gravibusque Societatis patribus, cum quibus negotium hoc communicavimus, in praxi omnino falsa, maxime periculosa, ac puritati valde contraria judicatur; re mature considerata, statuendum in Domino duximus, ne quis in Societate in posterum vel publice, vel privatim, non modo ut veram, vel ut probabilem, sed ne ut tolerabilem quidem, ulla ratione eam doceat, aut placere sibi significet, aut secundum illam consilium cuiquam det. Quod omnibus in virtute sanctæ obedientiæ præcepimus, et sub pœna excommunicationis, ac privationis lecturæ, vocis activæ et passivæ, necnon etiam inhabilitatis ad quælibet officia, ac aliis pœnis arbitrio nostro infligendis; et ad professionem tales intelligant, se minime esse admittendos. La neuvième congrégation générale de la Compagnie a étendu cette défense à la délectation librement acceptée. Cf. Cardenas, *Crisis theol. bipartitæ*, tract. V, disp. XLV, c. I.

Au sujet du décret du P. Aquaviva, les reviseurs romains de la Compagnie ont donné en 1659, au nom du P. général Nickel, aux Pères de la province franco-belge la réponse suivante : *Vir doctus qui se accusat de venereis tamquam de peccatis sua opinione* (*quam non vult deserere*) *solum venialibus ob levitatem materiæ* (*non obstante decreto*) *a confessario Societatis absolvi potest et debet.* — Le P. Platel, S. J., qui relate cette réponse, ajoute : *Supposita probabilitate saltem extrinseca, quam variorum doctorum judicio, Ecclesia non improbante, possidet. Synopsis cursus theol.*, part. II, c. XIII, § 5, n. 252.

Quoi qu'il en soit des raisons spéculatives qu'on invoque comme preuves que la délectation charnelle, directement voulue ou librement acceptée, est péché grave *ex toto genere suo*, il est certain que pratiquement il ne peut y avoir *parvitas materiæ* dans cette délectation. Sporer-Bierbaum, *op. cit.*, tr. IX, n. 690. Et, comme le fait remarquer Lehmkuhl, *Theol. moralis*, 11e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. I, n. 1028, cette doctrine est si universellement adoptée, que la probabilité extrinsèque fondée sur l'opinion contraire de certains anciens théologiens ne peut plus être nvoquée.

Deux remarques restent encore à faire pour être complet : *a*) Du fait que la délectation charnelle directement voulue ou librement acceptée ne comporte pas de légèreté de matière, il s'ensuit que tout acte, mauvais ou non, posé dans l'intention d'exciter cette délectation, même légère, est péché mortel, par suite de l'intention gravement coupable. — *b*) Quoiqu'il n'y ait pas de légèreté *ex parte objecti*, il peut bien y en avoir *ex parte subjecti*, c'est-à-dire *ex parte cognitionis vel consensus.* Le défaut de consentement peut provenir non seulement des défauts de connaissance ou d'advertance, mais encore, dans certains cas, de la véhémence spontanée de la passion avec une surexcitation du système nerveux telle que celui qui en est affecté est entraîné comme nécessairement à l'acte coupable en soi. Par là, nous n'entendons aucunement exempter de toute responsabilité dans leurs actes tous ceux qui, par suite d'une tare héréditaire, ou d'une vie déréglée, ou pour toute autre cause, sont atteints d'hyperesthésie ou de perversité sexuelle. Ils peuvent et doivent lutter contre leurs tendances perverses ; la lutte persévérante et les moyens, surtout surnaturels, les aideront à triompher des tentations. Cf. Gemelli, *Non mœchaberis, disquisitiones medicæ in usum confessariorum*, 6e édit., Milan, s. d., c. III, § 4, p. 123 sq.

Jusqu'ici, il n'a été question que de la délectation directement voulue ou acceptée. — Que faut-il penser de la délectation voulue indirectement (*in causa*), c'est-à-dire, de celle qui résulte, *præter intentionem*, d'un autre acte librement posé? Cette délectation comporte une légèreté de matière, elle peut même n'être aucun péché. Ici il faut appliquer les principes du volontaire indirect : *a*) Elle n'est pas coupable si, en dehors de la délectation, il résulte de l'acte qui la provoque un bon effet qui en découle au moins aussi immédiatement que la délectation. De plus, celle-ci ne doit pas être voulue par la volonté, et il faut une raison proportionnellement suffisante pour poser l'acte. Plus l'influence qu'exerce cet acte sur la délectation est grande et directe, plus la délectation est forte, plus surtout le danger de consentement à la délectation est grand, plus aussi il faut de raisons pour poser l'acte. — *b*) Si les raisons ne sont pas suffisantes, il y a péché plus ou moins grave à poser cet acte, selon que la disproportion est plus ou moins accentuée entre les raisons d'une part, l'influence de l'acte, l'intensité de la délectation et le danger du consentement d'autre part. — *c*) Il y a péché mortel à poser sans aucune raison valable un acte qui *per se et proxime ac notabiliter* excite la délectation charnelle, excepté le cas où l'on sait, par sa propre expérience, qu'on ne ressentira sûrement aucun mouvement charnel. Noldin, *op. cit.*, n. 13. Par contre, il n'y a que péché véniel à poser un acte qui influe *per se*, mais *remote*, ou seulement *per accidens* sur la délectation charnelle. Il est clair qu'il faut encore et surtout, comme nous venons de le dire, tenir compte des réactions personnelles et tout spécialement du danger qu'il peut y avoir de consentir à la délectation.

Les théologiens, en parlant de la délectation indirectement voulue, disent : *delectatio venerea indirecte seu in causa volita tantum est peccatum quantum est ipsa causa in genere luxuriæ.* Cette formule dit identiquement ce que nous venons d'établir. Car un péché rentre *in genere luxuriæ* en tant qu'il influe de sa nature sur la délectation charnelle. L'action qui, de sa nature, influe fortement est péché grave, si on la pose sans raisons suffisantes, et celle qui *per se* n'influe que légèrement n'est que péché véniel *in genere luxuriæ*, tout en étant peut-être péché mortel pour d'autres motifs. *Si quis se inebrians prævidet pollutionem in ebrietate secuturam, inebriatio in se est grave peccatum, ratione luxuriæ autem leve, quia leviter tantum in eam influit.* Noldin, *op. cit.*, n. 12.

3. *Affirmations de l'Écriture.* — Ces principes fondamentaux sont des principes de la loi naturelle ; comme tels, ils obligent tout homme, et lui font un strict devoir d'éviter les péchés de luxure.

Les Saintes Écritures font ressortir davantage la malice de ces péchés. Saint Paul les place expressément parmi ceux qui excluent du royaume des cieux. *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, luxuria... qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* Gal., v, 19 sq. — *Omnis fornicator aut immundus... non habet hæreditatem in regno Christi et Dei.* Eph., v, 5. — *Nolite errare, neque fornicarii... neque adulteri, neque molles* (μαλακοί), *neque masculorum concubitores regnum Dei possidebunt.* I Cor., VI, 9 sq. L'Apôtre, il est vrai, ne désigne pas nommément tous les péchés de luxure ; mais, quoiqu'il n'en spécifie que quelques-uns, sa pensée comprend tous les autres, il parle des *opera carnis* en général. Saint Pierre n'enseigne pas moins clairement la gravité du péché d'impureté : *Novit Dominus... iniquos... in diem judicii reservare cruciandos; magis autem eos qui post carnem in concupiscentia immunditiæ ambulant.* II Petr., II, 9 sq. ; cf. Apoc., XXII, 15.

Chez les chrétiens, ce péché, « qu'on ne devrait pas nommer parmi eux », Eph., v, 3, revêt un caractère spécial de profanation Par le baptême, ils sont devenus les temples du Saint-Esprit et les membres du Christ, I Cor., VI, 13-15, rachetés par son sang. I Petr., I, 19.

En souillant leur corps par l'impureté, ils se rendent coupables d'une profanation, d'autant plus exécrable, qu'ils ont été élevés à une dignité plus haute et une union plus étroite avec la sainte Trinité. *Tollens ergo membra Christi faciam membra meretricis? Absit. An nescitis quoniam qui adhæret meretrici unum corpus efficitur?* I Cor., vi, 15. *Non enim vocavit nos Deus in immunditiam, sed in sanctificationem.* I Thess., iv, 7.

4. *Les Pères.* — L'enseignement patristique sur cette matière est en partie le commentaire développé des passages précités. On pourrait aisément multiplier les citations. Contentons-nous de celles-ci, qui sont pour ainsi dire classiques.

Saint Jean Chrysostome commentant le texte de saint Paul, I Cor., vi, 15, écrit : « Si votre corps n'est pas à vous, vous n'avez pas le droit de déshonorer ce corps, qui ne vous appartient pas, et qui surtout est le corps du Seigneur; vous n'avez pas le droit de souiller le temple du Saint-Esprit. » *In Iam ad Cor.*, hom. xviii, *P. G.*, t. lxi, col. 147; cf. hom. xi, *ibid.*, col. 87 sq. — Saint Jérôme, *In Epist. ad Gal.*, l. III, c. v, *P. L.*, t. xxvi, col. 414 sq.; *In Epist. ad Ephes.*, l. III, c. v, *ibid.*, col. 519 sq. — Saint Augustin, *Ista* (*opera carnis*) *in nobis, tamquam idola frangenda sunt. In usus meliores vertenda sunt ipsa corporis nostri membra, ut quæ serviebant immunditiæ cupiditatis, serviant gratiæ caritatis.* Serm., clxiii, *P. L.*, t. xxxviii, col. 890; cf. Serm., clxii, col. 885 sq. — Saint Grégoire de Nysse : « C'est une maîtresse cruelle et terrible que la luxure, *Crudelis enim domina ac rabiosa luxuria est.* » *P. G.*, t. xliv, col. 363. cf. *Oratio in illud : qui fornicatur in proprium peccat*, t. xlvi, col. 490 sq. — Saint Grégoire le Grand : *Luxuriæ inquinamenta Deo valde odibilia sunt. In I Reg.*, l. VI, *P. L.*, t. lxxix, col. 408 ; et encore : *Luxuriæ crimen usque ad perditionem vorat, omnesque virtutes destruit. Lib. Moralium*, l. XXI, c. xii, t. lxxvi, col. 201. — Voir aussi Cassien, *De cœnobiorum institutis*, l. VI, *De spiritu fornicationis, P. L.*, t. xlix, col. 265 sq.; *Collationes*, coll. v, *De octo principalibus vitiis, P. L.*, t. xlix, col. 609 sq.

3° *Morale chrétienne et morale indépendante.* — On voit par là quelle différence radicale existe entre la morale chrétienne et la morale dite indépendante.

Les représentants de cette dernière se partagent en deux groupes principaux. Les uns, par rapport à la chasteté, admettent plus ou moins les principes de la saine raison, mais, faisant abstraction de Dieu et de la religion, ils les fondent uniquement sur l'honnêteté naturelle. Que pareille morale soit impuissante à maintenir la vie sexuelle dans les bornes fixées par Dieu, auteur de la nature, on ne saurait en douter. L'expérience quotidienne en fait foi.

Les autres, matérialistes plus ou moins prononcés, nient qu'il y ait une moralité proprement sexuelle. Tout, d'après eux, « se ramène en cette matière soit à des règles d'hygiène, rendues morales indirectement par les principes de tempérance et de dignité, soit à l'application entre les hommes et les femmes des règles générales de sincérité et de bienveillance, soit enfin au respect provisoire des lois existantes, lors même qu'on travaille à en obtenir le changement. » André Lalende, *Essai de catéchisme moral.* Cette doctrine, qui révolte la saine raison, trouve indirectement sa réfutation dans notre exposé des principes chrétiens.

Nous ne nous attarderons pas à discuter la doctrine tout récemment exposée par Freud et qui a eu la vogue que l'on sait. D'après lui, toutes les névroses proprement dites, sont, sans exception, d'origine sexuelle. Pour Freud, la sexualité confisque à peu près toute la vie affective. La *libido* est à l'origine de la religion et de la morale. Voir Ch. Blondel, *La psychanalyse*, Paris, 1924 ; Gemelli, *op. cit.*, p. 29 sq.

III. Espèces. — Les péchés contre la pureté se divisent en péchés externes ou internes. Les péchés externes sont ou des péchés consommés ou bien non consommés. Les péchés consommés peuvent se subdiviser en péchés *juxta naturam* et en péchés *contra naturam.*

1° *Péchés consommés.* — Ce sont, dit Noldin, *op. cit.*, n. 14, ceux où il y a *effusio seminis.* Ils sont, dit-il, *juxta naturam, quando effusio seminis ex se apta est ad generationem hominis;* ils sont *contra naturam, quando effusio inepta est ad hominis generationem.* — Cette définition est au moins équivoque, puisqu'elle ne peut s'appliquer aux deux sexes, n'y ayant point chez la femme de *semen* proprement dit. D'ailleurs, comme nous le verrons, la pollution qui est un péché consommé, contre nature, ne tire pas sa malice, à proprement parler de la déperdition volontaire du *semen*, mais bien du fait qu'elle est un usage complet des organes sexuels en dehors du *concubitus.* Il serait donc plus exact de définir les péchés consommés : *Inordinatus usus completus membrorum genitalium.* Ce péché est *juxta naturam*, quand la génération peut en suivre ; il est *contra naturam*, quand l'usage en est tel qu'il exclut la génération.

1. Les péchés *juxta naturam* sont la simple fornication et la fornication qualifiée. Celle-ci diffère de la première en ce qu'il s'y joint une circonstance qui aggrave sa culpabilité ou en change l'espèce. Dans cette catégorie rentrent selon saint Thomas, *Summ. theol.*, IIa-IIæ, q. cliv, a. 1, l'adultère, l'inceste, le stupre, le rapt et le sacrilège. Cf. Gratien, *Decret.*, *caus.* XXXVI, q. i, c. 2; P. Lombard, IV Sent., dist. XLI. — De la fornication, de l'adultère, de l'inceste, il a été traité dans des articles spéciaux ; pour le stupre, voir Fornication, col. 606. Du rapt et du sacrilège charnel il sera question dans des articles ultérieurs. Il nous reste donc à parler des péchés contre nature.

2. Les péchés *contre nature* sont : la pollution, la sodomie, la bestialité et l'onanisme. Pour l'onanisme, voir Époux (*Devoirs des*). — Ces péchés sont spécifiquement distincts. Voilà pourquoi le pape Alexandre VII a condamné la proposition suivante. *Mollities, sodomia et bestialitas sunt peccata ejusdem speciei infimæ; ideoque sufficit dicere in confessione, se procurasse pollutionem.* Denzinger-Bannwart, n. 1124.

a) *Pollution.* — Ce péché tire son nom de l'effet physiologique qu'il produit chez l'homme, c'est-à-dire de l'effusion du sperme impliquant une souillure corporelle. Toutefois, cet effet ne constitue pas, comme nous le verrons, la raison propre de ce péché. On l'appelle encore, sans doute à cause d'un mot mal compris de saint Paul, *mollities*, terme qui signifie mollesse de volonté et de tempérament, et qui marque le défaut dont sont affectés d'ordinaire ceux qui s'adonnent à ce vice. (Saint Paul, I Cor., vi, 10, attache à ce mot un autre sens, il entend par *molles* (μαλακοί) les efféminés qui servent de patients aux ἀρσενοκοῖται.)

Masturbation est un autre terme par lequel on désigne la pollution. On veut le faire dériver de *manu stupratio* ou *manuturbatio*, cette dérivation doit indiquer la manière dont ce péché se commet d'ordinaire. Enfin, pour des raisons qu'on devine facilement, on appelle encore la pollution, péché ou onanisme solitaire.

Saint Alphonse de Liguori, l. IV, n. 465, en donne la définition suivante : *Mollities sive pollutio est cum absque congressu seu copula voluntarie procuratur fluxus seminis, sive ut foras effundatur ut in maribus, sive intus diffluat ut in feminis.* — N'est donc pas compris dans cette définition, le *fluxus seminis* qui se produit d'une manière imperceptible et sans délectation, comme c'est le cas chez ceux qui souffrent de sperma-

torrhée, ni celui qui se produit pendant le sommeil, sans qu'il soit volontaire d'aucune manière dans sa cause. — Par contre, il faut entendre par *voluntarie procuratus*, non seulement celui qu'on cause soit directement, soit indirectement, mais encore celui auquel la volonté consent quand il se présente sans qu'on l'ait provoqué volontairement. De cette définition, il ressort que saint Alphonse de Liguori, conformément à l'enseignement commun, range dans la même espèce la pollution de la femme et celle de l'homme.

Le péché de pollution, tel qu'il vient d'être défini, est intrinsèquement mauvais; car il est contraire à la nature. Aussi le pape Innocent XI a condamné, au moins comme scandaleuse et comme dangereuse pour la pratique, la proposition : *Mollities jure naturæ prohibita non est. Unde, si Deus eam non interdixisset, sæpe esset bona et aliquando obligatoria sub gravi.* Denz.-Bannw., n. 1191. — Il n'est donc jamais ni dans aucun cas permis de provoquer directement la pollution, ou de consentir à celle qui se présente spontanément; librement voulue ou consentie, elle est toujours péché grave. — Les païens eux-mêmes n'ignoraient pas la malice du péché de pollution, au moins chez l'homme. Les vers bien connus de Martial en font foi :

Hoc nihil putas! Scelus est, mihi crede, sed ingens,
Quantum vix animo concipis ipse tuo,
Ipsam, crede mihi naturam dicere rerum,
Istud quod digitis, Pontice, perdis, homo est.
Epigr., l. IX, 41.

Aussi les théologiens sont-ils unanimes sur ce point, c'est-à-dire sur la gravité intrinsèque de la pollution directement volontaire; mais ils sont loin de l'être dans l'exposé des raisons.

Les uns, entre autres, Billuart, Sporer, Elbel, Gury, Ballerini, en trouvent la raison formelle et décisive dans la *frustranea seminis effusio*. D'après Thom. Sanchez, *De matrimonio*, l. IX, disp. XVII, n. 15, c'est même là la raison communément admise. L'auteur de l'ouvrage : *De l'ovulation spontanée de l'espèce humaine, dans ses rapports avec la théologie morale*, par l'abbé A. L., docteur en sciences naturelles, Louvain, 1873, partage cette opinion, et il en tire logiquement la conclusion que chez la femme il ne peut être question de pollution. En effet, si l'on trouve la raison formelle et décisive dans la déperdition volontaire du semen, on ne peut pas parler logiquement de péché de pollution chez la femme; car l'humeur qui, en cette circonstance, se sécrète chez elle, peut bien être d'une certaine utilité, mais elle n'est nullement nécessaire pour la fécondation. — Seulement, l'opinion de ces théologiens ne paraît pas fondée. C'était déjà l'avis de Thomas Sanchez qui disait : *Quamvis hæc ratio communis sit, non omnino placet, loc. cit.* Ne signalons que les deux motifs suivants : *a*) Le plus grand nombre de théologiens identifient, au point de vue moral, ce qu'on appelle pollution chez la femme avec celle de l'homme; et cependant, il n'y a pas de déperdition séminale proprement dite. — *b*) La *seminis frustranea emissio* n'est pas toujours et nécessairement péché. Aussi est-ce à juste titre que Vermeersch, *op. cit.*, n. 323, écrit : *Ipsa natura, vel invito homine, semen istud prodigit. Cur ob justam causam v. g. valetudinis, idem mihi non liceret? Præsertim cum tanta sit istius humoris copia, ut numquam dici posset : « hæc pars effusa generationi necessaria est ». Immo inutilis profusio ipsis hominibus permittitur. Namque, non minus quam in pollutione, in copulis sterilium personarum semen prodigitur.* — Il est vrai que pour prévenir cette dernière objection, Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, 3e édit., Prati, 1898-1901, t. II, tr. VI, sect. 6, n. 1027, déclare : *Non sufficit quod semen frustra fundatur; hoc enim habere potest locum inter conjuges aut steriles; sed oportet ut frustranea sit eo quod est contra ordinem naturæ.* Il faut continue-t-il distinguer dans cet ordre deux choses : α) *Finis seminis qui est generatio prolis, qui tamen finis secundum alium naturæ ordinem universaliorem fieri potest ut non obtineatur...* β) *Medium a natura institutum pro eo fine consequendo, quod est congressus viri et feminæ in vase debito : quem congressum, ut honestus sit, ratio præscribit debere esse inter conjuges... Conjugium, quod est situm in mutuo jure et obligatione ad copulam, confert per se conjugibus perpetuum jus ad copulam, quamdiu haberi potest, et quamvis, propter accidentales causas, generatio sequi non possit, id non impedit exercitium hujus juris.* On voit que l'auteur, dans cette argumentation, fait abstraction de la *frustratio seminis;* sans quoi la *copula* ne serait pas permise aux conjoints stériles. Il ne voit la malice de la pollution que dans le fait que l'effusion du semen provoqué est contre l'ordre de la nature : *Effusio seminis*, dit-il, *extra talem congressum est contra naturam.* Mais alors revient la question pourquoi est-elle, toujours en dehors de ce *congressus*, *contra naturam*, puisque la *frustratio seminis*, n'est pas nécessairement et toujours *contra naturam?* Et pourquoi la pollution volontaire est-elle intrinsèquement mauvaise et toujours péché grave? Questions auxquelles il s'agissait de répondre.

Voyant l'insuffisance des raisons données par les théologiens dont nous venons de parler, d'autres — et c'est le plus grand nombre — trouvent la malice intrinsèque principalement dans la délectation vénérienne complète qui accompagne la pollution. Telle est, entre autres, l'opinion de Noldin, *op. cit.*, n. 29, Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ*, 3e éd., Rome, Paris, disp. V, c. IV, a. 1; Thomas Sanchez, *De matrimonio*, l. IX, disp. XVII, n. 16; Salmaticenses, *Cursus theol. moralis*, tr. XXVI, c. VII, n. 18. Ils s'appuient sur les deux raisons suivantes : procurer directement la pollution, c'est agir contre l'ordre de la nature, puisque c'est détourner indirectement le *semen* de sa destination naturelle. De plus, la pollution est de sa nature accompagnée de la délectation charnelle. Si donc la pollution n'était pas gravement illicite, il en résulterait un grave dommage pour le genre humain puisque les hommes, se contentant de jouir de cette délectation solitaire, s'abstiendraient trop souvent du mariage avec ses charges. Cf. Noldin, *op. cit.*, n. 34.

Nous convenons volontiers que la pollution est péché grave quand on la provoque *voluptatis causa*, puisque, comme nous l'avons montré plus haut, la délectation charnelle est intrinsèquement mauvaise et n'admet pas de légèreté de matière. Mais la simple *frustratio seminis*, nous venons de le voir, n'est pas une raison suffisante pour fonder la malice intrinsèque de la pollution dans tous les cas. D'autre part, si cette malice se trouve, de fait, uniquement dans la délectation qui accompagne la pollution, on ne voit pas comment la pollution diffère spécifiquement de la simple délectation charnelle.

Il semble donc que Vermeersch a raison quand il voit la raison spécifique de la malice grave et intrinsèque de la pollution volontaire dans le fait que celui qui provoque la pollution, exerce, pour son bien individuel, un acte qui de sa nature est essentiellement destiné au bien de l'espèce. *Tam vir quam mulier qui se polluunt, exercent qua* SINGULI *actum qui communi opera ut actus speciei exercendus erat. Igitur violando essentialem suam subordinationem ad speciem, propter suam individualem delectationem, actum sua essentiali relatione ad speciem privant.* Le consentement librement donné à une pollution fortuite est de même gravement coupable : *Consensus hujusmodi non est mera intellec-*

tualis approbatio facti physiologici, sed participationem mentis affert, consensum præbet qui in ipsam commotionem delectabilem, eam augendo, influit, eamque physice mutat; ita ut pro corporali vel partiali pollutione, jam completam habeas. Vermeersch, *op. cit.*, th. X.

Cette preuve trouve un puissant *confirmatur* dans la considération des graves inconvénients qui en résulteraient pour le genre humain, si la pollution n'était pas gravement illicite : moins de mariages, moins d'enfants dans le mariage, dépérissement physique des adultes avant le mariage, etc., seraient des conséquences désastreuses de ces actes de luxure solitaire. Cf. Vermeersch, *op. cit.*, n. 325. Ce que dit saint Thomas, IIa-IIæ, q. CLIII, a. 3, de la luxure en général trouve ici parfaitement son application. *Quanto aliquid est magis necessarium tanto magis oportet ut circa illud rationis ordo servetur; unde per consequens magis vitiosum est, si ordo rationis prætermittatur. Usus autem venereorum, sicut dictum est, est valde necessarius ad bonum commune, quod est conservatio humani generis. Et ideo circa hoc maxime attendi debet rationis ordo.*

Nous appuyant sur cette raison, nous pouvons en déduire avec Vermeersch, n. 328, les corollaires suivants :

1. *Recte a Waffelaert, De virtutibus cardinalibus*, Bruges, 1889, *De temperantia*, n. 161, *definitur pollutio moraliter considerata : Usus completus membrorum genitalium, extra concubitum.*

2. *Pollutio viri et mulieris specie non differunt. Contra Lehmkuhl et alios.*

3. *Pollutio juvenis et senis, puberis et impuberis, qui tamen copulæ capax sit, et eunuchi, quamdiu copulæ capax maneat, specie inter se non differunt. Contra Noldin et quosdam alios.*

4. *Ab illis pollutionibus specie differunt pollutiones infantium, impotentium qui, deficiente erectione, copulæ capaces non sunt.*

La divergence dans la manière de produire la pollution ne constitue pas une différence spécifique de ce péché. On n'est donc pas obligé de dire en confession comment on l'a provoquée. Il est évident que la pollution commise avec un *affectus specialis v. gr. ad fornicationem, ad sodomiam, etc.*, contracte la malice de cet *affectus;* quand elle est produite par des attouchements sur une autre personne qui en a conscience, elle revêt en outre la malice du péché de séduction ou de coopération.

Sic dicta distillatio a pollutione non solum physiologice sed et moraliter considerata specifice differt. Si fit absque delectatione venerea de ea curandum non est, neque existit obligatio ejus causam cavendi. Si vero cum delectatione contingit, directe volita est peccatum grave tum propter ipsam delectationem veneream tum propter periculum pollutionis secuturæ. Indirecte volita est peccatum aut nullum peccatum prout adest aut non ratio proportionate gravis ponendi causam ex qua fluit distillatio. Cf. Noldin, *op. cit.*, n. 40. — *Idem dic de pollutione indirecte volita. De pollutione nocturna judicandum est prout est voluntaria (directe aut indirecte) aut involuntaria.*

La pollution volontaire est un péché contre nature; elle est donc, en tant que péché de luxure, plus grave que la fornication. Néanmoins, celle-ci, prise dans son entité concrète, constitue une faute plus grave parce qu'elle implique le danger de génération illégitime, un péché de complicité, une volonté plus obstinée à trouver et à gagner un complice. Vermeersch, *op. cit.*, n. 342.

b) Sodomie. — Sodomia est vel perfecta seu proprie dicta, vel imperfecta seu improprie dicta. Perfecta est libidinosus concubitus cum persona ejusdem sexus. Imperfecta est concubitus libidinosus cum persona diversi sexus, sed in vase innaturali seu præpostero. Concubitus non dicit simplicem tactum mutuum, sed talem corporum conjunctionem ut saltem ex una parte membri genitalis applicatio ad corpus alterius locum habeat. Sodomia duplici modo committi potest, aut cum seminis vel quasi seminis effusione, aut sine seminis effusione. — Sodomiam, quæ a vitio Sodomitarum nomen habet, Gen., XIX, 5, *tum in se, tum ratione cooperationis multo gravius esse peccatum simplici pollutione luce clarius patet. Hoc crimen in* Lev., XX, 13, *morte punitur, et inter ea peccata recensetur ab Apostolo quæ a regno Dei excludunt.* I Cor., VI, 9. *Ejus specifica malitia consistit in accessu ad sexum vel ad vas indebitum. Sodomia perfecta et imperfecta specie ab invicem differunt. Sodomia perfecta inter personas ejusdem sexus diversis modis committi potest; specifice tamen non differt, sive in vase præpostero sive in alia corporis parte concubitus fit. Sodomia imperfecta inter marem et feminam uno tantum modo committitur, si nempe concubitus fit in vase præpostero. Quodsi concubitus in alia corporis parte locum habet, non committitur sodomia, sed fornicatio in affectu, cum pollutione in effectu. — Nihil refert, saltem probabilius, utrum quis agens vel patiens fuerit;* species peccati eadem est. — *Quando sodomiæ peccatum reservatum est, reservatio, nisi aliud expressum sit, intelligitur de sodomia perfecta et consummata, quæ committitur inter mares cum penetratione vasis præposteri et cum seminatione ibidem facta.* Noldin, *op. cit.*, n. 43; Salmaticenses, tr. XXVI, c. VII, 109.

c) Bestialité. — Bestialitas est concubitus hominis cum bestia. Nihil refert qua ratione concubitus acciderit, sive in vase naturali sive in alia corporis parte, sive cum seminis effusione sive absque illa, modo concubitus locum habuerit; specifica enim bestialitatis malitia in affectu ad aliam speciem consistit. Noldin, *op. cit.*, n. 44. — *Est gravissimum inter luxuriæ peccata, quia hominem ad Dei imaginem conditum maxime dedecet, et naturæ instituto maxime repugnat. Unde in* Lev., XX, 19, *in odium tanti sceleris non solum illius auctores, vir aut mulier, sed et ipsa bestia ad mortem damnatur. — Diversitas speciei aut sexus bestiæ malitiam peccati non mutat. — Tactus impudici cum bestia non sunt peccata bestialitatis, nisi affectus turpis tangentis præcise in bestiam feratur, id quod raro accidit, cum peccans ordinarie solum libidinem explere intendit.* Noldin, *op. cit.*, n. 45. — *Ad canonicam peccati essentiam, quando ipsa bestialitas reservatur nec severius quidquam declaratum fuerit, requiritur et sufficit concubitus copulæ consummatæ.* Vermeersch, *op. cit.*, n. 347.

2° *Péchés externes non consommés.* — Ces péchés sont de deux sortes : les mouvements charnels et les péchés externes contre la pudicité.

1. *Mouvements charnels.* — On entend par là *commotiones genitalium et humorum in illis organis existentium cum voluptate* (scil. *venerea*) *conjunctæ.* Noldin, *op. cit.*, n. 48. De ce qui a été dit touchant la différence entre la délectation charnelle et la délectation sensuelle, même accompagnée d'érection, il ressort que les mouvements charnels diffèrent essentiellement des mouvements sensuels. Les mouvements charnels tirent leur malice de la délectation vénérienne qui les accompagne ou qu'ils produisent. Tout ce qui a été dit plus haut de cette délectation trouve donc aussi son application dans les mouvements charnels. Il n'est jamais permis de les provoquer directement, ou d'y consentir quand ils se présentent spontanément; le faire, serait péché grave, quelques légers qu'ils soient pourvu qu'ils restent charnels. Quant à ceux qui ne sont volontaires que dans leur cause, il faut appliquer les règles, déjà plusieurs fois mentionnées, du volontaire indirect.

Si la volonté n'a pas le droit de consentir à ces mouvements, peut-elle, au moins, rester passive et neutre, ou bien est-elle obligée d'y résister positivement?

Pour répondre à cette question, nous émettons les règles suivantes : *a*) Si ces mouvements sont involontaires, légers et transitoires, surgissent spontanément ou proviennent d'une cause ignorée, on peut simplement les négliger et passer outre, sans leur opposer une résistance positive, car ces sortes de mouvements sont plus facilement réprimés par le simple mépris. D'ailleurs les causes qui peuvent les provoquer sont multiples et fréquentes. L'obligation de réprimer les moindres mouvements charnels serait trop dure et engendrerait une préoccupation qui, loin de les prévenir, les augmenterait. — *b*) Pour les autres mouvements charnels, quand il n'y a aucune juste raison pour les tolérer, on ne doit pas rester passif ou neutre; il faut leur opposer une résistance positive. La raison en est que celui qui peut réprimer ces mouvements et ne le fait pas, est censé y consentir au moins virtuellement. Et puis, il y a danger de consentement ou de pollution; aussi selon que ce danger est plus ou moins grand, il y a péché, plus ou moins grave, à ne pas résister positivement. Le simple fait de ne pas se complaire en ces mouvements n'est pas suffisant. La résistance positive est ou bien *directe* ou bien *indirecte*. La première, qui consisterait à comprimer décemment les parties excitées, n'est pas à recommander, car cette pression renforce plutôt les mouvements charnels. Il faut donc recourir à la résistance positive indirecte : changer de position, interrompre l'occupation commencée, se créer une douleur physique, etc. (résistance externe); penser à autre chose, élever son âme vers Dieu, implorer son secours, etc. (résistance interne). Dans l'emploi des macérations corporelles, notamment de la flagellation, il faut user de discrétion; en certains cas, on pourrait accentuer les mouvements charnels. — *c*) Quand il y a une juste raison de tolérer ces mouvements, même plus violents, il n'y a pas d'obligation de leur résister positivement, parce que cette raison exclut le consentement indirect et virtuel. On peut alors rester passif, c'est-à-dire ne pas approuver ces mouvements et ne pas chercher non plus à les réprimer; mais il faut toujours être fermement résolu à ne pas y consentir. Voilà pourquoi on n'est pas obligé de réprimer la pollution involontaire et spontanée commencée soit dans le sommeil, soit à l'état de veille, pourvu qu'on ne consente pas à la délectation : cela d'autant plus qu'il est très difficile de l'arrêter. Noldin, *op. cit.*, n. 34, 50; Lehmkuhl, *op. cit.*, n. 1043 ; Capellmann-Bergmann, *Pastoral-Medizin*, 18e édit., Paderborn, 1920, p. 207 sq.; cf. Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, t. I, tr. IV, c. I, n. 595 sq.; S. Alphonse de Liguori, *op. cit.*, l. V, n. 6 sq.; La Croix, *Theologia moralis*, Paris, 1866-1867, t. III, l. V, n. 109 sq.

2. Les péchés *externes* contre la pudicité se réduisent à trois catégories : péchés d'attouchements (baisers, embrassements), de regards et de lectures, péchés de paroles et chansons. Les moralistes s'étendent d'ordinaire en considérations casuistiques pour délimiter la gravité des péchés qui peuvent se commettre sur ces points. Il n'y a pas lieu de les suivre dans ces détails; il suffira de fixer les principes fondamentaux, grâce auxquels on pourra toujours s'orienter.

a) Toucher, regarder, parler sont des actes qui en eux-mêmes ne sont pas mauvais, mais indifférents. Cependant, de leur nature, ils excitent facilement, en certaines circonstances, des mouvements charnels et la délectation vénérienne. — *b*) Posés avec une intention honnête et une raison suffisamment proportionnée ils ne sont pas péché, même si la délectation charnelle ou la pollution en résulte. — *c*) Posés par pure sensualité, telle que nous l'avons définie plus haut, par légèreté, par plaisanterie ou par curiosité, ces actes sont péché grave ou léger selon qu'il y a danger prochain ou éloigné de provoquer la délectation charnelle, ou danger d'y consentir ou de faire naître de mauvais désirs. Ce dernier danger surtout doit être pris en considération, il est plus important que celui d'exciter la délectation. — *d*) Quoique indifférents en eux-mêmes, ces actes, lors même que leur influence sur la délectation est minime, sont péchés mortels s'ils sont posés avec une intention libidineuse; c'est cette intention qui les rend gravement coupables.

Ces quatre principes valent également pour les attouchements, les regards, la lecture et les paroles. Mais, pour être complet, il faut ajouter deux remarques : *a*) Au sujet des attouchements et des paroles, il faut, en outre, tenir compte du danger de pécher dans lequel on pousse la personne qu'on touche ou avec laquelle on parle (péché de scandale). Même abstraction faite du scandale, les attouchements que l'on se permet sur son propre corps ne sont pas aussi facilement des péchés que ceux qu'on se permet sur le corps d'une autre personne, parce que le danger d'exciter la délectation charnelle ou de faire surgir de mauvais désirs est moins grand. — Les paroles et les chansons, prises en elles-mêmes, n'ont d'autre malice que celle des pensées et désirs mauvais qu'elles fomentent.

b) Par l'attouchement, on entre plus directement et d'une manière plus concrète en contact avec la personne en cause qu'on ne le fait avec une personne qu'on regarde simplement. Ces attouchements coupables sont spécifiquement distincts selon la différence spécifique des circonstances inhérentes aux personnes touchées. Sont, par conséquent, spécifiquement différents non seulement les attouchements sur une personne du même sexe et ceux sur une personne de sexe différent, mais encore les attouchements sur une personne célibataire et ceux sur une personne mariée, ou consacrée à Dieu, etc. : circonstances qu'il faut accuser en confession. — Les regards atteignent leur objet d'une manière moins immédiate et concrète. En regardant, on fait d'ordinaire abstraction des circonstances inhérentes à la personne, à moins que la passion libidineuse ne se porte précisément sur telle personne déterminée. Ici, les circonstances de personne mariée, consacrée à Dieu, etc., ne constituent donc pas en général une différence spécifique; par conséquent, on n'est pas obligé de les indiquer en confession. Par contre, il faut dire si les regards coupables se sont portés sur une personne de sexe différent; car on peut bien, dans les regards, faire abstraction des dites circonstances, mais non de la différence du sexe. Noldin, *op. cit.*, n. 53; Ballerini-Palmieri, *op. cit.*, tr. VI, sect. VI, n. 973; Lacroix, *op. cit.*, l. VI, p. II, n. 1030; S. Alphonse, *op. cit.*, l. III, n. 421.

3° *Péchés internes*. — Ce sont des péchés de pensée, de délectation morose, de plaisir et de désir.

1. *Pensées*. — On appelle pensées impures celles qui représentent à l'esprit des objets indécents, c'est-à-dire se rapportant à des choses sexuelles. Ces pensées, même complètement volontaires, ne sont pas mauvaises en elles-mêmes. Mais elles deviennent facilement péché : *a*) à cause du danger de provoquer des mouvements charnels ou la délectation sexuelle; *b*) à cause du danger de se complaire dans la chose mauvaise représentée ou dans les mouvements charnels, *c*) enfin et surtout à cause du danger d'exciter des désirs impurs. A raison de ce triple danger, elles sont péché quand on s'y arrête librement sans raison suffisante, même si, dans le cas concret, elles n'excitent, par exception, aucun mouvement charnel ni aucun mauvais désir. La gravité de ce péché se mesure d'après les règles du volontaire indirect. Comme les pensées ne sont mauvaises qu'en raison du danger auquel elles exposent, la diversité des pensées n'entre pas en ligne

de compte. On n'est donc pas tenu d'accuser en confession l'objet des pensées; il suffit de dire qu'on s'est arrêté volontairement sans raison ou sans raison suffisante à des pensées mauvaises qui impliquaient un danger plus ou moins grand de péché. Si l'on avait pris plaisir à la délectation charnelle ou à la pollution qui s'en seraient suivies, il faudrait aussi déclarer ce plaisir consenti; car les pensées impures ne sont coupables qu'en raison du danger qu'elles impliquent et auquel on s'expose librement sans raison suffisante. La délectation charnelle et la pollution, par contre, sont mauvaises en elles-mêmes; y prendre plaisir est donc un nouveau péché.

2. *Délectation morose.*— Par délectation morose, en général on entend la complaisance volontaire (sans désir) dans un objet (acte ou chose) qu'on se représente en imagination. Voir, pour les principes, l'article spécial, t. IV, col. 245 sq.

Appliquée à notre matière, la délectation morose est une complaisance volontaire *de re turpi*. Cette délectation, comme toute délectation morose, contracte la gravité et l'espèce de l'objet (*res turpis*) représenté. Revêt-elle aussi la malice des circonstances de l'objet? Sur ce point les théologiens ne sont pas d'accord. Sans doute, si la délectation se porte aussi sur les circonstances, elles influent sur la malice du péché; si elle ne s'y porte pas, elle n'en contracte pas la malice. Or, comme la délectation morose fait abstraction de l'exécution de l'acte mauvais représenté en esprit, elle peut aussi faire abstraction des circonstances de l'objet. Noldin, *op. cit.*, n. 62. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ q. LXXIV, a. 8.

3. Le *plaisir* (*gaudium*) est la joie volontaire qu'on ressent d'un péché commis par soi-même ou par un autre. Cette joie revêt toute la malice de l'objet avec toutes les circonstances dont on se réjouit. Ceux qui se réjouissent d'un péché commis ne se le représentent pas d'ordinaire avec toutes les circonstances, mais plutôt d'une manière confuse, c'est pourquoi ils n'en contractent pas toute la malice.

4. *Le désir* est une complaisance dans un acte mauvais qu'on veut (désir efficace) ou qu'on voudrait (désir inefficace) accomplir.

De même que la joie, le désir contracte tout la malice de l'objet avec toutes les circonstances connues. Il est facile d'appliquer les règles sur le désir en général à la matière présente. Inutile d'entrer dans plus de détails, notamment en ce qui concerne le désir inefficace. Voir DÉSIR, t. IV, col. 624.

De ce qui vient d'être dit, il est clair qu'autre chose est s'arrêter volontairement, sans motif suffisant, à des pensées impures, autre chose, se complaire dans la chose (*res turpis*) représentée (*delectatio morosa*) et autre chose, se complaire dans la délectation charnelle elle-même. Ces trois actes diffèrent spécifiquement. La simple délectation morose, ou complaisance dans une action indécente représentée à l'esprit, diffère, théoriquement parlant, du désir inefficace de cette action. Mais en pratique la simple délectation morose est presque toujours accompagnée d'un désir inefficace.

Ces distinctions subtiles, et pourtant très réelles, échappent souvent aux simples fidèles. Elles n'affectent donc pas leur conscience. C'est ce que se rappellera le confesseur pour ne pas se perdre en des questions superflues, ou mêmes dangereuses.

Voici quelques indications pratiques. Si les pénitents s'accusent de pensées contre la chasteté, on demandera s'ils s'y sont arrêtés librement et sans raison suffisante. Dans l'affirmative, on devra demander s'ils ont eu de mauvais désirs; sinon, il n'est pas nécessaire de demander à quoi ils ont pensé, puisque d'ordinaire ils confondent la mauvaise pensée librement admise avec la complaisance dans la mauvaise chose pensée, et ils ne savent pas que la délectation morose tire sa malice de l'objet représenté. Il suffira donc, le cas échéant, de demander s'ils ont éprouvé des mouvements charnels et s'ils y ont consenti. Si, par contre, ils avouent que ces pensées étaient accompagnées de mauvais désirs, le confesseur devra discrètement s'enquérir de leur objet avec les circonstances, mais ici encore il s'imposera une grande réserve pour ne pas scandaliser les pénitents et leur être inutilement à charge; cela d'autant plus que souvent les simples fidèles ne distinguent pas suffisamment entre pensées et désirs. Noldin, *op. cit.*, n. 62.

IV. CONSÉQUENCES. — La luxure est un péché ou plutôt un vice capital, comme le prouve saint Thomas, IIa-IIæ, q. CLIII, a. 4 et 5. A la suite de saint Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XXXI, c. XLV, *P. L.*, t. LXXVI, col. 621, il énumère huit filles ou conséquences de ce vice.

Du *côté de l'intelligence*, c'est d'abord l'*aveuglement*, *cæcitas mentis*. L'esprit du luxurieux est affaibli, il ne saisit plus dans toute leur clarté les vérités de la vie morale et chrétienne et, sous l'influence de sa passion, il se laisse parfois entraîner au rejet de la foi. *Ubi cœperit quis luxuriari, incipit deviare a fide vera. Ita duo committit maxima crimina, opprobria carnis et mentis sacrilegia.* S. Ambroise, *Epist.*, LVIII, *P. L.*, t. XVI, col. 1182. Puis viennent la *précipitation*, l'*inconsidération* et l'*inconstance* dans le jugement, car les impressions sensuelles ou charnelles le dominent. On ne prend plus le temps de réfléchir, de délibérer, d'arrêter un jugement fondé; on n'a pas de but précis dans ses actes, on passe d'un objet à un autre sans pouvoir espérer d'aucun une satisfaction durable.

Du côté de *la volonté*, c'est l'amour désordonné de soi-même, *amor sui*. Le luxurieux ne connaît que soi-même; il ne cherche que la satisfaction de sa passion. Il devient froid et indifférent envers ceux qui l'entourent. Même l'amour charnel qu'il prodigue n'est qu'un égoïsme raffiné. Dieu qui, par sa loi morale, lui interdit les satisfactions coupables de sa passion, devient pour lui un objet de dégoût, et même de haine, *odium Dei*. Ayant noyé dans les plaisirs charnels tout goût pour la vertu et les biens surnaturels, il ne vit que pour les biens et les plaisirs de cette terre, *affectus præsentis sæculi*, et il n'a que de l'horreur pour une félicité qui veut être acquise par le renoncement, *horror futuri sæculi*. Prov., V, 2 sq.; Job., XXXI, 1 sq.; XXXIV, 26 sq.; Eccli., XIX, 2 sq. Voilà pourquoi ce vice conduit souvent au désespoir, même au suicide; voilà pourquoi aussi le démon se réjouit tant de ce péché. *Diabolus dicitur maxime gaudere de peccato luxuriæ, quia est maximæ adhærentiæ et difficile ab eo homo potest eripi. Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXIII, a. 5, ad 2um. Les funestes conséquences qu'entraîne ce vice pour la santé, pour la vie familiale et pour la société humaine en général, sont suffisamment connues; inutile d'y insister. Les prétendus graves inconvénients physiologiques de la continence, que prêchent certains médecins matérialistes et des romanciers lubriques, n'existent que dans leur imagination. Debreyne, *Essai sur la théologie morale, considérée dans ses rapports avec la physiologie et la médecine*, 5e édit., Paris, 1868, p. 56 sq.; Gemelli, *op. cit*, c. III; Vermeersch, *op. cit.*, n. 41; Francotte, *De quelques points de morale sexuelle dans ses relations avec la médecine*, Louvain, 1907; Dr Surbled, *La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène*, 12e édit., Paris, 1922, t. I, p. 49.

On sait que l'Église, gardienne de la morale chrétienne, a de tout temps frappé certains crimes de luxure de peines spéciales; le Code canonique en contient encore aux canons 2354-2359.

V. REMÈDES. — Par là nous entendons les moyens qui servent à contenir la concupiscence de la chair, et

qui aident à triompher des tentations et à cultiver la chasteté.

Nous ne nous arrêterons pas à l'éducation physique et morale de l'enfant, en vue de maintenir l'équilibre et l'harmonie entre les différentes tendances qui font apparition à un certain âge : harmonie qui demande la sujétion de l'instinct sexuel à la domination de la raison et de la volonté. Que cette éducation comprenne aussi ce qu'on appelle la révélation des mystères de la vie, faite à l'adolescent (garçon ou fille) à l'âge voulu, par une personne discrète et compétente, c'est là une vérité qui semble hors de doute; mais elle devra toujours se faire individuellement et confidentiellement, et non aux jeunes gens en commun. Vermeersch, *op. cit.*, n. 168 sq.; Gemelli, *op. cit.*, c. IV, p. 139 sq.; Dr Capellmann-Bergmann, *op. cit.*, p. 15 sq. ; F.-W. Fœrster, *Sexualethik und Sexualpædagogik*, 25e-26e mille, Kempten, 1920; Gillet, O. P., *Innocence et ignorance, éducation de la pureté*, Paris, 1912; Guitton, S. J., *De la chasteté*, Lyon-Paris, s. d.; vicomtesse d'Adhémar, *Nouvelle éducation de la femme*, Paris, 1898.

Nous ne nous étendons pas, non plus, sur les remèdes pharmaceutiques ou d'hygiène qu'en certains cas d'hyperesthésie, on peut employer avec quelque succès sous la direction d'un médecin consciencieux. Cf. Gemelli, *op. cit.*, c. IV et V, p. 139 sq.

Nous considérerons plus spécialement les moyens d'ordre moral. Ceux-ci peuvent se classer en moyens qui font éviter les tentations (moyens préventifs), et en moyens qui fortifient la volonté pour la lutte.

1° *Moyens préventifs.* — 1. Le premier moyen préventif consiste à bannir de son esprit toute pensée ou représentation impure. *Quia enim impossibile est in sensum hominis non irruere innatum medularum calorem, ille laudatur, ille prædicatur beatus, qui ut cœperit cogitare sordida, statim interficit cogitatus et allidit ad petram : petra autem Christus est.* Saint Jérôme, *Epist.*, XXII, *ad Eustochium*, n. 6, *P. L.*, t. XXII, col. 398. Cf. Cassien, *De cœnobiorum institutis*, l. VI, c. II, *P. L.*, t. XLIX, col. 269; et *Collationes*, coll. V, c. IV, *ibid.*, col. 611 sq.

2. Non moins importante est la fuite des occasions dangereuses. Telles sont :

a) Les regards indiscrets sur des personnes de sexe différent. Eccli., IX, 8-11; XXIII, 4.

b) Les conversations et relations superflues et familières avec ces personnes. II Reg., XI, 2 sq.; Job., XXXI, 1; Prov., VI, 27; Eccli., XLII, 12. — S. Ambroise, *Expos. in psalm. CXVIII*, serm., XVI, n. 37, *P. L.*, t. XV, col. 1423; S. Augustin, *Epist.*, CCXI, n. 10, *P. L.*, t. XXXIII, col. 961; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XXI, c. II, *P. L.*, t. LXXVI, col. 189; Cassien, *De cœnobiorum institutis*, l. VI, c. XII-XIII, *P. L.*, t. XLIX, col. 282 sq.

c) Les danses et les spectacles dangereux, les lectures frivoles ou obscènes, la vue d'images et de statues indécentes. S. Clément d'Alexandrie, *Pædagog.*, l. III, c. XI, *P. G.*, t. VIII, col. 626 sq.; S. Jean Chrysostome, *Expos. in psalm. CXIII*, 4, *P. G.*, t. LV, col. 310; S. Augustin, *Confessiones*, l. I, c. XVI, *P. L.*, t. XXXII, col. 672.

3. Le troisième moyen est la fuite de l'oisiveté. Eccli., XXXIII, 29. On connaît la recommandation de saint Jérôme : *Facito aliquid operis, ut te semper diabolus inveniat occupatum. Epist.*, CXXV, *ad Rusticum*, n. 11, *P. L.*, t. XXII, col. 1078. Le danger de l'oisiveté n'a pas échappé à Ovide même :

> Otia si tollis, periret Cupidinis arcûs,
> Contemptæque jacent, et sine luce, faces.
> (Remedia amoris.)

2° *Moyens fortifiant la volonté.* — 1. Il faut mentionner, en premier lieu, la sobriété et la tempérance. Celui qui pratique une saine tempérance dans le boire et le manger s'épargne bien des tentations charnelles. (*Sine Cerere et Libero friget Venus*), et il apprend en même temps à maîtriser les convoitises de la chair. Rom., XIII, 14; Ephes., V, 18; Tertullien, *De jejunio*, c. I, *P. L.*, t. II, col. 954 sq.; S. Grégoire le Grand, *Regul. pastor.*, part. III, c. XIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 81 sq.; Cassien, *Collationes*, coll. V, c. X, *P. L.*, t. XLIX, col. 624.

2. La volonté se fortifiera tout spécialement par la pratique persévérante du renoncement et de la mortification des sens. Elle saura rester ferme au moment de fortes tentations.

3. L'humilité est le fondement de toutes les vertus, mais surtout de la chasteté. Si l'esprit par sa superbe se révolte contre Dieu, il est tout naturel que la chair se révolte contre l'esprit. Voir Rom., I, 26. — *Per humilitatis custodiam servanda est munditia castitatis.* S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XXVI, c. XVII, *P. L.*, t. LXXVI, col. 364; Cassien, *De cœnobiorum institutis*, l. VI, c. XVIII, *P. L.*, t. XLIX, col. 288.

4. Un moyen absolument nécessaire, c'est la prière confiante et persévérante. S. Augustin, *Confessiones*, l. VI, c. XI, *P. L.*, t. XXXII, col. 728 sq.; Cassien, *De cœnobiorum instit.*, l. VI, c. VI, *P. L.*, t. XLIX, col. 272. Une source tout spécialement abondante de grâces et de forces se trouvera dans la réception des sacrements de pénitence et d'eucharistie, *Catechismus romanus*, part. III, c. VII, q. 4-7.

S. Thomas. *Sum. theol.*, IIa-IIae, q. CLIII et CLIV; *De malo*, q. XV; Cajetan, *Commentarii in Sum. S. Thomæ*, Anvers 1567, t. II, q. CLIII et CLIV; Fr. Sylvius, *Commentarii in Sum. S. Thomæ*, Douai, 1628, t. II, q. CLIII et CLIV; Thom., Sanchez, *De matrimonio*, Lyon, 1621, l. IX, disp. XVII, XLV, et XLVI; du même, *Opus morale in præcepta decalogi*, Venise, 1623-1625, tit. I, c. II, n. 17-25; tit. II, c. VI, n. 12; Lessius, *De justitia et jure cæterisque virtutibus cardinalibus*, Anvers, 1612, l. IV, c. III; Salmaticenses, *Cursus theol. moralis*, Venise, 1734, tr. XXVI, et *Cursus theologicus*, Paris-Bruxelles, 1877, t. VIII, disp. X, n. 25 sq.; Billuart, *Cursus theologiæ*, t. XIII, Wurzbourg, 1858, *Tract. de temperantia et virtutibus illi annexis*, diss. V, *de luxuria;* Lupellus, *Tractatus de castitate*, 2 vol., Paris, 1858; Noldin, *De sexto præcepto et de usu matrimonii*, 16e édit., Inspruck, 1920; A. Vermeersch, *De castitate et de vitiis contrariis*, 2e édit., Rome-Bruges, 1921; Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ*, 3e édit., Rome-Paris, s. d., disp. V, *De colenda castitate in cœlibatu;* Alberti, *De sexto et nono præcepto et usu matrimoni*, 2e édit., Rome, 1914; Van Roey, *Quæstio specialis de sexto decalogi præcepto*, Rimini, 1906; Waffelaert, *De virtutibus cardinalibus*, Bruges, 1889, l. III, *De temperantia;* Debreyne, *Essai sur la théologie morale considérée dans ses rapports avec la physiologie et la médecine*, 5e édit., Paris, 1868 ; Gemelli, *Non mœchaberis, Disquisitiones medicæ in usum confessariorum*, 5e édit., Milan, s. d.; Antonelli, *Medicina pastoralis in usum confessariorum et curiarum ecclesiasticarum*, 4e édit., Rome, 1920; Capellmann-Bergmann, *Pastoral-Medizin*, 18e édit., Paderborn, 1920; Sporer-Bierbaum, *Theologia moralis*, Paderborn, 1901-1905, t. I, n. 373 sq.; t. III, n. 568 sq.; La Croix, *Theologia moralis*, Paris, 1866-1867, t. II, n. 886 sq.; t. III, n. 77 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis* (édit. Gaudé), Rome, 1905-1912, t. I, n. 412 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 11e édit., Fribourg-en-B., t. I, n. 1025 sq.; Gury-Ballerini, 5e édit., Rome, 1878, t. I, n. 410 sq.; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, 3e édit., Prati, 1898-1901, n. 959 sq.; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, 5e édit., Louvain, 1905, t. I, tr. VI, sect. VI; Marc-Gestermann, *Institutiones morales Alphonsianæ*, 17e édit., Lyon-Paris, 1922, t. I, p. II, sect. II, tr. VI; Prummer, *Manuale theologiæ moralis*, Fribourg-en-B., 1915, t. I, n. 680 sq.; Berardi, *Praxis confessariorum*, Faenza, 1879, n. 261 sq.

J. ADLOFF.

LUYNES (Paul Albert de), prélat français (1703-1788). — Né à Versailles, le 5 janvier 1703, il fut destiné à la carrière militaire qu'il abandonna bientôt pour entrer au séminaire. Après avoir reçu les ordres, il devint vicaire général de Bissy, à Meaux, en 1727, puis abbé de Gérisy. Enfin, en 1729, il fut nommé évêque de Bayeux où il succéda à Armand de Lorraine; il fut

sacré le 25 septembre 1729, et, dès le début de son épiscopat, il se prononça contre les jansénistes que son prédécesseur avait favorisés; il organisa des missions où lui-même prêchait. Le 16 mai 1743, il remplaça le cardinal de Fleury à l'Académie française et, en 1747, il fut nommé premier aumônier de la Dauphine; en 1752, il signa des représentations au Parlement au sujet des refus de sacrements. Le 18 août 1753, il remplaça Languet de Gergy sur le siège de Sens et, en 1754, il assista, à Paris, à l'assemblée qui examina le livre du jésuite Berruyer sur l'*Histoire du peuple de Dieu;* puis, dans les assemblées du clergé de 1755, 1758 et 1760, il soutint les droits de l'Église contre le Parlement. Son goût pour l'astronomie le fit nommer, en 1755, membre honoraire de l'Académie des Sciences et il fit des observations savantes qu'on trouve dans les *Mémoires de l'Académie des Sciences* de 1761 à 1773 et que Quérard énumère, dans *La France littéraire*, t. v, p. 399. Le 5 avril 1756, il fut nommé cardinal par Benoît XIV et prit part aux conclaves de 1758, 1769 et 1774. Entre temps, il avait été nommé commandeur de l'ordre du Saint-Esprit, en 1759; il adhéra aux actes de l'assemblée de 1765 et, le 1er avril 1767, une assemblée se réunit chez lui pour protester contre les arrêts et les empiétements des parlements. Il mourut à Paris le 21 janvier 1788.

On a du cardinal de Luynes son *Discours de réception à l'Académie française* et quelques mandements dont le plus célèbre est son *Instruction pastorale contre la doctrine des incrédules et portant condamnation du Système de la Nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, œuvre du baron d'Holbach, in-12, Paris, 1771. Cf. *Journal des Beaux-Arts et des Sciences* de mai 1771, p. 216-230 : ce *Journal* qui est la suite du *Journal de Trévoux*, déclare que l'Instruction de Luynes est d'une « éloquence vive, touchante et majestueuse », avril 1771, p. 173. Dans une *Lettre* au syndic de la Sorbonne, le cardinal de Luynes avait félicité la Faculté de théologie d'avoir condamné l'*Émile* de Rousseau. *Archives nationales, MM. 258* p. 65, et Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, t. vi, 1909, p. 246. En 1738, il fit imprimer un *Bréviaire* pour le diocèse de Bayeux et en 1739 un *Processionnal.* En 1822, on réédita des *Règles et Constitutions données aux Filles du Bon Sauveur de Caen*, qui sont l'œuvre de Luynes; enfin on lui attribue une *Lettre* qu'il aurait écrite, en 1764, en faveur des jésuites et de l'archevêque de Paris.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxv, p. 532, 533; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxii, col. 359-360; Quérard, *La France littéraire*, t. v, p. 398, 399; Feller, *Biographie universelle*, édit. Perennès, 1842, t. vii, p. 637; Le Gras, *Éloge funèbre du cardinal de Luynes;* Fisquet, *La France pontificale, Métropole de Rouen, Bayeux et Lisieux*, in-8°, Paris, s. d., p. 122-125, ou bien *Métropole de Sens*, in-8°, Paris, s. d., p. 156-159 (même article); Jean, *Les évêques et archevêques de France depuis 1682 jusqu'à 1801*, in-8°, Paris, 1891, p. 348.

J. Carreyre.

LYCHET François, frère mineur de l'Observance († 1520), est dit communément de Brescia, bien que Calvi affirme qu'il était né à Lovere, dans le Bergamasque. Quel était au juste son nom? La plus ancienne forme vulgaire que nous ayons rencontrée est Lechetto, que lui-même latinise *Lechetus*, quand il publie le premier volume de ses commentaires. Il est vrai qu'il y est dit aussi, mais par d'autres, *Leuchetus* et *Lichetus*. Mariano de Florence, † 1523, écrit *Lechetus*. Fumagalli le nomme Lechi et il en fait un membre de la famille qui donna son nom à l'île de Lechi, dans le lac de Garde. Jeune encore, il entra chez les mineurs observants de la province de Brescia. Il commença, pensons-nous, par enseigner au « gymnasium » de sa province religieuse, établi dans le couvent de Sainte-Marie de Jésus, dans cette île de Lechi. Une trentaine de disciples, qui tous devinrent de savants lecteurs ou d'éloquents prédicateurs (Gonzaga), y suivaient ses leçons. En 1512, Lychet achevait à Naples un triennat de lecture ordinaire sur les livres des Sentences de Scot. Il y avait été envoyé à la demande, de l'infante d'Aragon, Jeanne (la Folle), reine de Sicile, mère de Charles-Quint. Au mois de juin de cette année, il remplaçait comme vicaire de la province de Candie le religieux désigné qui se récusait. Deux ans après, au chapitre de l'Observance réuni à Assise, il était élu définiteur général, fonction qui se terminait alors avec l'assemblée, et il retournait dans sa province de Brescia, dont il fut nommé vicaire. C'était le titre des supérieurs majeurs de l'Observance, pour signifier leur dépendance, plus théorique que réelle, des conventuels. Comme tel, il prenait part au célèbre chapitre général de 1517, qui, par la volonté de Léon X, devait renverser les rôles et donner la suprématie aux observants, sur les religieux non réformés. Lychet, qui avait obtenu neuf voix pour la dignité de ministre général, revenait à sa province avec le titre de ministre; mais c'était pour peu de temps, car le chapitre général de Lyon, en 1518, le plaçait à la tête de l'ordre. A ses fonctions Léon X ajoutait bientôt celles de commissaire apostolique pour la collecte des aumônes destinées à la construction de la basilique de Saint-Pierre. Arraché à ses travaux, Leychet se consacra avec le même zèle à ceux que lui imposait sa charge. Après avoir visité les provinces d'Italie, il passait en France, où il tenait la congrégation intermédiaire à Bordeaux, à la Pentecôte de 1520. De là il se rendit à Paris, où il établit des règlements pour les études au grand couvent, recommandant spécialement l'enseignement d'après le Docteur subtil. On le voit ensuite en Allemagne, en Bohême et en Hongrie; il était à Budapest, quand la mort vint l'arrêter, au mois de septembre 1520. En donnant à l'Observance la suprématie dans l'ordre des mineurs, le but de Léon X était d'arriver à une réforme totale. C'est à cela que travaillait le général dans ses visites; en Allemagne encore, il chercha les moyens de combattre le protestantisme naissant, ordonnant de brûler les écrits de Luther et de former de bons prédicateurs.

Si le court gouvernement de Lychet a été diversement apprécié, sa compétence théologique a échappé aux critiques. Fidèle disciple de Scot, il avait commenté ses *Livres de Sentences* avec un tel éclat que le vicaire général de l'Observance lui commanda de mettre ses leçons par écrit, avant la fin de son cours à Naples. La reine Jeanne voulut se charger des frais de l'impression et ainsi, au mois de mai 1512, l'allemand Sigismond Mayr achevait d'imprimer le premier volume, aujourd'hui fort rare et demeuré inconnu aux bibliographes. Il a pour titre : *Peritissimi et celeberrimi viri F. Francisci Lecheti de Brixia, or. mi. observan. in Jo. Duns Scotum : super primo Senten. clarissima commentaria : ingeniosarum difficultatum perpulcræ dilucidationes : apparentium prælibati Scoti contradictionum solutiones, demum opinionum multarum scotico dogmati obviantium destructiones*, in-fol., 239 f° à 2 col., « sumptibus S. Joannæ infantis Aragonum et Siciliæ reginæ ». A la fin du volume, l'auteur s'excusait de n'avoir pu éditer ses commentaires sur les autres livres des Sentences et sur les *Quodlibeta, ob temporum angustias et calamitosam instantium bellorum pernitiem*, mais il promettait de le faire quand l'obéissance lui en donnerait les loisirs. Rendu à sa province, il était chargé de la gouverner; ce fut donc sous la surveillance de plusieurs de ses disciples que parurent les *Commentaria super secundo Sententiarum*

et *super questionibus Quolib* (etalibus), 2 vol. in-fol., 182 et 114 f° à 2 col., Salò, 1517. L'année suivante paraissaient les *Commentaria super primo et tertio sententiarum... : cum expositione litteræ omissæ super primo Neapolim impresso : et quamplurimis difficultatibus de novo additis*, dans lieu précis, « in provincia Brixiæ », 1518, in-fol., 238-85 f° à 2 col. Pour reconnaître la munificence de la reine, Lychet lui avait dédié son premier volume. Jeanne le lui reprocha et lui conseilla d'offrir les autres à l'empereur; ils portent donc une dédicace *Maximiliano imperatori*. Dès l'année suivante, le P. Baptista de Castilliono, milanais, son ancien élève, qu'il avait envoyé à Paris pour y professer Scot, rééditait les *Commentaria,.... approbata per famatissimam Parisien. Universitat.*, 2 in-fol., Paris, 1519-1520. On indique une édition de Venise, 1520, sur laquelle nous ne pouvons rien dire. En 1589, le cardinal Sarnano, auteur, mais surtout rééditeur d'ouvrages de ses confrères anciens, faisait reparaître à Venise, en 3 in-fol., les *Commentarii, multis annis a franciscana familia desiderati*. On sait par son ordonnance pour les études, donnée à Paris en 1520, que Lychet n'avait rien publié en dehors de ces ouvrages, et encore les Commentaires *In III* n'étaient pas achevés, comme il en avertit à la fin : *Ultimas distinctiones, gravi ægritudine necnon aliquibus negotiis impeditus modo aliter non expono. Sed eas sufficienter expositas ponam in fine IV sententiarum, et sic terminatur totum*. Il se proposait, en effet, de publier la suite de ce travail, ainsi que d'autres commentaires *Super novem libros metaphysicorum*, et déjà l'imprimeur de Salò s'était muni d'un bref pontifical, lui garantissant la propriété pour dix ans, mais ils ne virent jamais le jour, et quand Wadding préparait sa magistrale édition des œuvres du Docteur subtil, il fit inutilement rechercher les manuscrits. Il aurait voulu leur donner place dans cette collection, dont les *Commentaria in I, II* et *III*, forment les volumes v, vi et vii ; les *Quodlibeta* sont le xiie et dernier, Lyon, 1639. On attribue encore à Lychet des *Theoremata disputata contra Augustinum Suessanum*, demeurés inconnus.

Gonzaga, *De origine seraphicæ religionis*, Rome, 1587, p. 496; Calvi, *Scena letteraria de gli scrittori Bergamaschi*, Bergame, 1664; Wadding, *Annales ordinis minorum*, t. xv et xvi; Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. ii, col. 1105; Fumagalli, *Lexicon typographicum Italiæ*, Florence 1905, p. 365; Holzapfel, *Manuale historiæ ord. fr. min.*, Fribourg, 1909; Mariano de Florence, *Compend. chronicarum fr. min.*, Quarrachi, 1911.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

LYCURGUE Alexandre, théologien grec de la seconde moitié du xixe siècle. — Né le 4 novembre 1827 dans l'île de Samos, où son père avait exercé durant les luttes pour l'indépendance une sorte de dictature, Alexandre, après avoir achevé dans sa petite patrie ses études élémentaires, vint s'inscrire à Athènes à la Faculté de théologie, qui comptait alors deux professeurs en tout. C'était en 1845. En 1852, ayant obtenu une bourse du gouvernement, il se rendit en Allemagne pour y compléter sa formation théologique. Il en revint au bout de cinq ans, en novembre 1858, et dès l'année suivante il commença avec Antoine Moschatos la publication d'une revue théologique, le Ἱερομνήμων. Nommé professeur suppléant à la Faculté de théologie, le 9 mai 1860, il devint, le 6 novembre 1864, professeur ordinaire. Dans l'intervalle, il avait reçu, au cours d'un voyage fait à Jérusalem, en 1862, tous les ordres sacrés. Le 12 juillet 1866, il fut nommé à l'archevêché de Syra, Tinos et Milo. Par un phénomène psychologique qui n'est pas rare en Orient, il soutint énergiquement comme archevêque des opinions qu'il avait non moins énergiquement combattues comme professeur, et sa popularité, déjà considérable dans les milieux libéraux, pénétra par ce fait dans les foyers strictement orthodoxes. Aussi, quand la communauté grecque de Liverpool fit appel, vers la fin de 1869, à un prélat grec pour la dédicace de la nouvelle église qu'elle venait de bâtir, ce fut Lycurgue que le Saint-Synode chargea de cette mission. Ce voyage en Angleterre fut un vrai triomphe. Les anglicans, heureux de trouver en Lycurgue un allié dans leur lutte contre le concile du Vatican, promenèrent de ville en ville, d'université en université, de banquet en banquet le prélat orthodoxe. Celui-ci, ne sachant pas l'anglais, parlait peu, mais il « avait l'air », et il n'en fallut pas davantage aux yeux des Anglais pour voir en lui le trait d'union longtemps cherché entre l'Orient et l'Occident, en dehors de Rome naturellement. Et quand Lycurgue quitta Londres, le 17 mars 1870, Gladstone, le premier ministre, vint le saluer au nom de l'État, comme tous les évêques anglicans l'avaient déjà salué au nom de leur Église. Quel fut le résultat définitif de ces ovations sans exemple ? Un nouvel échange de lettres entre le patriarche de Constantinople et l'archevêque de Cantorbéry, rien de plus. C. G. Curtis, aumônier de l'ambassade britannique à Constantinople, ayant eu la simplicité d'écrire qu'à la suite du voyage de Lycurgue l'Église anglicane était désormais reconnue par l'Église grecque « comme un membre sain et véritable de l'Église universelle », le Saint-Synode d'Athènes, par une note assez sèche du 19 février 1871, crut devoir déclarer que la mission de Lycurgue en Angleterre n'avait eu d'autre objet que la bénédiction de l'église de Liverpool; le reste n'engageait que sa personne, et non la hiérarchie dont il faisait partie. Après deux autres missions, bien officielles celles-là, l'une à Constantinople en 1872, lors du synode réuni pour condamner le nationalisme bulgare, l'autre à Bonn en 1875, pour représenter l'Église orthodoxe au congrès des vieux-catholiques, Lycurgue mourut prématurément à Athènes le 17 octobre 1875, à peine âgé de quarante-neuf ans.

On a de lui, en dehors d'un certain nombre de discours et de brochures de circonstance sur des sujets étrangers à notre programme : 1° une Réfutation de Jonas King, missionnaire américain mort à Athènes en 1869; — 2° le Ἱερομνήμων, revue théologique publiée en collaboration avec Antoine Moschatos de 1859 à 1862. Elle comprend neuf numéros publiés en quatre fascicules, les n°s 5-7 et 8-9 se trouvant réunis en un même fascicule, et les n°s 3-4, où devait figurer la suite d'une étude de Lycurgue sur la résurrection des morts, n'ayant jamais vu le jour. Ce détail, que nous empruntons à un avis des éditeurs paru sur la couverture du fascicule 5-7, devait être mentionné, car il donne la solution d'un petit problème bibliographique qui semble avoir beaucoup tourmenté Dém. S. Balanos, le dernier historien de Lycurgue. Les articles de ce dernier comprennent : 1. une étude sur l'essence de la religion; 2. le discours d'ouverture du cours de religion professé par lui à l'université; 3. une réfutation du prêtre russe Polyssadof sur la valeur des livres symboliques de l'Église orthodoxe; 4. une critique acerbe de la traduction faite par N. Sp. Papadopoulos de l'*Introduction à la Théologie orthodoxe* de l'évêque russe Macaire. Lycurgue profite de cette occasion pour revenir sur une théorie de l'inspiration des livres saints qu'il avait enseignée à son cours et autour de laquelle on avait mené grand bruit. Tout ce que contient l'Écriture, disait-il, n'a pas Dieu pour auteur; il n'y a d'inspiré que ce que l'Écriture nous présente comme sorti de la bouche même de Dieu. On trouve donc évidemment dans l'Écriture la parole de Dieu, mais on y rencontre aussi autre chose qui

n'est pas la parole de Dieu. Par exemple, quand S. Paul recommande à Timothée de prendre un peu de vin ou de lui rapporter le manteau qu'il avait laissé à Troas chez Carpus, l'Apôtre écrit cela de lui-même, et nullement sous l'inspiration de Dieu; par suite, ces passages et ceux qui leur ressemblent ne sauraient faire partie du dépôt de la parole révélée. Sur d'autres points, comme ceux qui touchent aux questions controversées entre les deux Églises, Lycurgue a peu écrit, mais sa pensée se trouve exposée dans les procès-verbaux des diverses conférences qu'il eut soit avec les anglicans, soit avec les vieux-catholiques. Telle, cette conférence de Lincoln où, après un banquet de cinq cents couverts, le prélat orthodoxe avait discuté durant huit heures de suite avec les principaux théologiens de l'Angleterre. Hormis la primauté romaine, que ces derniers étaient unanimes à condamner, il fut impossible d'arriver à aucun accord. Lycurgue, on le voit, ne se distingue pas de ses compatriotes, théologiens ou non. D'un libéralisme bien voisin du rationalisme absolu dans la vie privée, il redevenait en public d'une intransigeance farouche. Étrange dédoublement de la personnalité, qui dure, hélas ! depuis des siècles.

Sur la vie de Lycurgue, voir Parthénios, M. Akylas Ὁ ἀρχιεπίσκοπος Σύρου καὶ Τήνου Ἀλέξανδρος Λυκοῦργος ἐν Ἀγγλίᾳ κατὰ τὸ *1870*, in-8°, Athènes, 1901, 128 p.; Démétrios S. Balanos, Ὁ ἀρχιεπίσκοπος Σύρου, Τήνου καὶ Μήλου Ἀλέξανδρος Λυκοῦργος (*1827-1875*), dans la revue Θεολογία, 1923, t. III, p. 180-201. La brochure de Périclès Kalathakès, Ὁ ἱεράρχης Λυκοῦργος, Athènes, 1876, in-8° de 48 p., ne contient qu'une pièce de poésie suivie de quelques remarques biographiques.

L. Petit.

LYNCH Richard, jésuite irlandais, né en 1610 à Galway, entra au noviciat de Compostelle en 1626, enseigna pendant plus de trente ans la philosophie et la théologie à Valladolid, puis à Salamanque, où il mourut en 1676. On a de lui : *Universa philosophia scolastica*, Lyon, 1654, 3 vol. in-fol., et *De Deo ultimo fine*, Salamanque, 1671, 2 vol. in-fol.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 218 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 32.

P. Bernard

LYON (Ier CONCILE ŒCUMÉNIQUE DE), 26 juin-17 juillet 1245. — I. Histoire. — II. Canons (col. 1365). III. Œuvre du concile (col. 1368).

I. Histoire. — 1° *Raisons de réunir le concile.* — Le conflit entre Frédéric II et le Saint-Siège avait atteint une acuité extrême aux derniers temps du vieux pape Grégoire IX. Le successeur de Grégoire, Célestin IV, élu le 25 octobre 1241, mourut après quelques jours de pontificat (10 novembre). Innocent IV, qui lui succéda (élu seulement le 25 juin 1243), comprit vite qu'il n'y avait rien à attendre de Frédéric II et résolut d'assembler le concile général vainement projeté par Grégoire IX. Un des actes les plus importants par lesquels il s'y prépara fut de renforcer le Sacré-Collège réduit à neuf membres : il créa douze cardinaux, non pas aux Quatre-Temps de l'avent *in concilio generali*, comme le dit Ciaconius, *Vitæ et res gestæ pontificum et S. R. E. cardinalium*, Rome, 1677, t. II, col. 114, ni, comme le dit J.-B. Martin, *Conciles et bullaire du diocèse de Lyon*, n. 885, Lyon, 1905, p. 236, 237, aux Quatre-Temps de l'avent de 1244, alors que déjà le pape était à Lyon, mais le 28 mai 1244, à Rome. Cf. C. Eubel, *Hierarchia catholica medii ævi*, 2e édit., Munich, 1913, p. 7.

Que le concile ne pût être réuni sans péril en Italie, il suffisait, pour s'en rendre compte, de voir Frédéric II à l'œuvre et de se rappeler sa conduite récente. Le 9 août 1240, Grégoire IX avait convoqué à Rome tous les évêques de la chrétienté pour un concile qui devait se tenir aux Pâques prochaines. Devant l'attitude hostile de Frédéric, il avait exhorté, en octobre, les évêques et les princes à ne pas se laisser intimider; en même temps il concluait, avec Gênes, un traité par lequel cette république s'engageait à assurer le transport, par mer, à Rome et le retour des prélats. Mais, le 3 mai 1241, comme la flotte génoise conduisait à Rome les évêques français, la flotte impériale l'avait attaquée près de l'île d'Elbe : cent évêques ou délégués et, parmi eux, les trois légats du pape, étaient tombés aux mains des impériaux. Aussi le pape décida-t-il de réunir le concile hors de l'Italie. Voir Innocent IV, t. VII, col. 1983.

Matthieu Paris, *Historia major*, Londres, 1571, p. 877, raconte qu'Innocent IV, profitant de ce que Louis IX devait assister au chapitre général de Cîteaux, écrivit aux cisterciens une lettre dans laquelle il les engageait à supplier le roi de le défendre contre les attaques de l'empereur et, s'il le fallait, de l'accueillir dans son royaume. D'après Mathieu de Westminster, *Flores historiarum*, Londres, 1570, p. 183, il demanda comme résidence la ville de Reims, alors sans archevêque. Les grands du royaume s'opposèrent à la requête du pape, par peur d'être mêlés au conflit avec Frédéric II. Les détails de ce récit paraissent invraisemblables. Cf. C. Verdière, *Le césarisme entre la papauté et la monarchie chrétienne*, dans les *Études*, mai 1876, p. 696, 697. Plus invraisemblable encore l'affirmation de Matthieu Paris que le pape sollicita vainement un asile des rois d'Aragon et d'Angleterre. Tout porte à croire que si le pontife transféra sa cour à Lyon, ce fut de son plein gré. Il est possible, du reste, que Louis IX n'ait pas, dès l'origine, encouragé le pape à se fixer en terre française, désireux qu'il était de ménager la susceptibilité de ses grands, souvent mal disposés envers Rome, et de ne pas entrer dans la lutte avec l'empereur. « Peut-être lui a-t-il fait observer que, en s'établissant tout à côté de la France, il serait sûr de trouver, en cas de besoin, la protection qui lui était nécessaire, tout en évitant au roi un embarras et à ses barons un sujet de méfiance. » É. Berger, *S. Louis et Innocent IV*, Paris, 1887, p. XIX. De toutes façons le choix du pape était justifié. En dépit de prétentions impériales anciennes, mais qui paraissaient tellement désuètes que Frédéric II ne tenta point de les renouveler — son règne ne fournit aucun document qui s'y rapporte — Lyon ne dépendait pas du Saint-Empire. Indépendante également du royaume de France, bien que l'influence royale française tendît à y prévaloir, la ville était libre et ne relevait que de ses archevêques. Cf. A. Steyert, *Nouvelle histoire de Lyon*, Lyon, 1899, t. II, p. 366-391. De plus, la position de Lyon était relativement centrale, entre la France, l'Italie, l'Espagne, l'Angleterre et les pays germaniques.

2° *Avant le concile.* — Innocent IV était à Lyon le 2 décembre 1244 : c'est la date fournie par Nicolas de Curbio, qui se trouvait auprès du pape en qualité de chapelain, *Vita Innocentii IV*, c. XV, dans Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, Milan, 1723, t. III *a*, p. 592. Sur les autres dates mises en avant, cf. Martin, *Conciles et bullaire de Lyon*, n. 879-884. Il logea et put vivre, durant des années, lui et sa cour, dans les vastes bâtiments du monastère de Saint-Just. Avec ses fossés, ses ponts-levis, ses créneaux et ses vingt-deux tours, cette construction ressemblait à une forteresse; elle était capable de soutenir un siège et d'échapper, le cas échéant, à un coup de main tenté par l'empereur. Cf. J.-B. Martin, *Histoire des églises et chapelles de Lyon*, Lyon, 1908, t. I, p. 151, 152. C'est dans le réfectoire capitulaire qu'eut lieu non pas l'ouverture officielle du concile mais une réunion préparatoire, le 26 juin 1245.

Dans l'intervalle, le pape avait, le 27 décembre 1244, prêché au peuple, en l'église cathédrale de Saint-Jean, et annoncé l'ouverture du concile œcuménique pour la prochaine fête de saint Jean-Baptiste (24 juin). Le 3 janvier, trois lettres au moins d'invitation au concile étaient parties, adressées à Gilon, archevêque de Sens, au chapitre de Sens, au roi Louis IX. D'autres lettres de convocation, les jours suivants, allaient dans toutes les directions de la chrétienté. Elles indiquaient le but du concile : pourvoir aux maux causés par les progrès de l'islamisme dans la Terre sainte et des Tartares en Hongrie, par les entreprises des autres contempteurs de la foi et persécuteurs du peuple chrétien, par la lutte entre l'Empire et l'Église. Le 31 janvier, des lettres aux quatre cardinaux d'Ostie, de Sainte-Marie du Transtévère, de Sainte-Marie-in-Cosmedin et de Saint-Ange leur avaient enjoint de se mettre en route pour Lyon. Le jeudi saint, 13 avril, Innocent excommuniait de nouveau l'empereur; le 18 avril, il le citait devant le concile. Dès janvier ou février, était arrivé à Lyon maître Laurent de Saint-Martin, représentant d'Henri III, roi d'Angleterre, auprès du pape. Six ambassadeurs du roi d'Angleterre et de l'assemblée des nobles partaient d'Angleterre pour le concile, le 8 juin. D'Allemagne étaient arrivés, avant Pâques, les archevêques de Mayence et de Cologne, qui engagèrent le pape à déposer Frédéric II. De jour en jour arrivaient d'autres prélats. Au début de juin, Frédéric II avait protesté, dans une lettre aux cardinaux, contre les intentions du pape et annoncé l'envoi de sept ambassadeurs, parmi lesquels Pierre de la Vigne et Thaddée de Suesse, qui fut le porte-parole impérial. Cf., sur tous ces faits, Martin, *Conciles et bullaire de Lyon*, n. 887-952.

On ignore le nombre des prélats qui assistèrent au concile. La *Chronica S. Petri Erfordensis moderna*, an. 1245, dans *Monum. Germ. hist.*, *Script.*, t. XVI, p. 31, en compte 250; l'annaliste Mencon, *Chronic.*, an. 1245, *ibid.*, t. XXIII, p. 538, parle de trois patriarches, de 300 évêques et de nombreux abbés. Ces chiffres sont certainement grossis. Mathieu Paris, *Historia major*, p. 896, signale la présence, à la réunion préparatoire du 26 juin, des cardinaux, de trois patriarches (il dit : deux patriarches, mais par erreur car il fait un seul personnage des patriarches de Constantinople et d'Antioche) et de 140 archevêques ou évêques. Il y a des chances pour que, entre cette date et celle de la fin du concile (17 juillet), quelques retardataires soient arrivés. Une addition à la *Brevis nota* fournie par un ms. de Bologne, dans Mansi, *Concil.*, t. XXIII, col. 613, porte qu'environ 150 évêques apposèrent leurs sceaux à la sentence de déposition de Frédéric II. A l'aide des registres pontificaux et des chroniqueurs du temps, J.-B. Martin, n. 958-1037, cf. p. XX-XXII, a pu retrouver une centaine de noms, 13 de cardinaux, 3 de patriarches, 24 d'archevêques, 29 d'évêques, 5 d'abbés, les autres de dominicains, franciscains, archidiacres et chanoines, laïques. 38 appartiennent à la France, 30 à l'Italie, 11 à l'Allemagne ou aux pays du Nord (beaucoup d'évêques allemands n'avaient osé venir par crainte de Frédéric II), 8 à l'Angleterre, 5 à l'Espagne, 5 à l'Orient latin. Il ne vint aucun évêque de la Terre sainte (on n'avait même pu les convoquer), ni de la Hongrie, dévastée par les Tartares, ni de la Sicile, sous la coupe de l'empereur, sauf l'archevêque de Palerme qu'il envoya. Parmi les personnages marquants à des titres divers, citons le cardinal Hugues de Saint-Cher qui avait appartenu au couvent des frères prêcheurs de Lyon, le cardinal Octavien Ubaldini fâcheusement immortalisé par Dante, *Inf.*, X, 120, le cardinal Jean Gaétan Orsini (le futur Nicolas III), Robert Grossetête, évêque de Lincoln, Jean de Parme, représentant des frères mineurs, Thédald Visconti, ancien chanoine de Lyon, archidiacre de Liége (le futur Grégoire X). Du côté des laïques, en plus des représentants de Frédéric II, Baudouin II, empereur latin de Constantinople, Raymond-Bérenger IV, comte de Provence, et Raymond VII, comte de Toulouse. Cf., sur ces derniers, P. Fournier, *Le royaume d'Arles et de Vienne*, Paris, 1891, p. 169-174. Quant à la présence de saint Louis au concile, c'est une fable recueillie, avec plus d'une autre, par Trithème († 1516), *Annales Hirsaugienses*, an. 1245, Saint-Gall, 1690, t. I, p. 579.

3° *Les sessions conciliaires.* — Le concile fut inauguré non à la date assignée (24 juin 1245), mais le lundi après la Saint-Jean (26 juin), par la réunion préparatoire du monastère de Saint-Just. Au nom de son maître, Thaddée de Suesse proposa de nouvelles conditions de paix. Le pape ne se laissa point prendre à de belles promesses, dont l'expérience du passé l'autorisait à dire qu' « elles ne seraient jamais exécutées. Aujourd'hui que la cognée est à la racine, déclara-t-il, elles doivent servir à tromper le concile, à le dissoudre et à faire différer la sanction. » *Brevis nota*, dans Mansi, *Concil.*, t. XXIII, col. 610.

Les trois sessions solennelles se tinrent, le 28 juin, les 5 et 17 juillet, en la cathédrale de Saint-Jean dès lors reconstruite pour une bonne part.

Ire session. — Le 28 juin, Innocent IV célébra la messe et prêcha sur les cinq douleurs qui accablaient son âme : « La première, disait-il, venait de la mauvaise conduite des prélats et des fidèles; la seconde, de l'insolence des Sarrasins; la troisième, du schisme grec; la quatrième, de la cruauté des Tartares; la cinquième, de la persécution de l'empereur Frédéric. » *Brevis nota*, dans Mansi, *ibid.* Puis il fit donner lecture de divers privilèges accordés jadis à l'Église par Frédéric II tant simple roi qu'empereur. Thaddée de Suesse répondit aux griefs du pape : *mirabiliter videbatur imperatorem excusare*, dit le procès-verbal, *et multis responsio ejus fuit grata.* Le point faible de cette défense fut qu'elle ne réussit point à montrer que Frédéric eût été fidèle à sa parole, comme le note Matthieu Paris lui-même, peu suspect de partialité envers le pape, p. 899.

D'après Matthieu Paris, Thaddée aurait conclu par la demande d'un sursis permettant à l'empereur de venir au concile. « Pas cela, aurait dit le pape. Je crains des pièges auxquels j'ai à peine échappé. S'il venait, je me retirerais aussitôt, car je ne me sens point apte ni préparé au martyre ou à la prison. » C'est là vraisemblablement un pur racontar, et la suite du récit du chroniqueur est sûrement inexacte. Le lendemain, d'après lui, sur les instances des procureurs des rois de France et d'Angleterre (ceux du dernier particulièrement intéressés à l'honneur de Frédéric II à cause de son affinité avec leur maître, son beau-frère), le pape aurait accordé un délai de dix jours. Frédéric, mis au courant de tout, aurait protesté qu'il ne convenait pas au Saint-Empire de se soumettre au jugement d'un concile, surtout ennemi. Ce qu'apprenant, beaucoup l'abandonnèrent qui avaient jusque-là pris parti pour lui, et, à la IIe session solennelle, on l'accusa d'être contumace et rebelle contre l'Église. Or cette session eut lieu le 5 juillet, donc à sa date normale et non après un délai de près de deux semaines. De plus, il est invraisemblable que le pape soit revenu, hors session, le 29 juin, sur ce qui avait été décidé à la session du 28, et que, entre le 29 juin et le 5 juillet, l'empereur qui était à Vérone, ait été renseigné sur ce qui s'était passé à Lyon et ait pu transmettre au concile ce refus outrageant. Du reste, le procès-verbal officiel du concile nous apprend que la demande d'un délai par Thaddée de Suesse se produisit à la IIe session, et que le pape l'accorda malgré le mécontentement de

nombreux prélats et des ordres militaires, templiers et hospitaliers, chargés d'assurer la garde du pape et du concile. Mansi, t. XXIII, col. 612. Matthieu Paris, qui s'inspire d'ordinaire du procès-verbal, brouille ici les faits.

IIe session. — A la IIe session (5 juillet), Pierre, évêque de Carinola (*Calenum*), près de Capoue, banni de son diocèse, prononça contre l'empereur un véhément réquisitoire; de même un archevêque espagnol. Thaddée essaya de démolir leurs accusations. Il insista pour que la IIIe session fût retardée, afin d'attendre l'empereur qui, disait-il, était en route. En dépit des oppositions, le pape prorogea la session « jusqu'au lundi après l'octave de la IIe session qui s'était tenue le mercredi », procès-verbal, Mansi, t. XXIII, p. 612, c'est-à-dire jusqu'au 17 juillet. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1913, t. V *b*, p. 1641, fait remarquer là-dessus qu' « un délai de douze jours, vu l'état des communications au Moyen Age, suffisait à peine à l'aller et au retour entre Lyon et Vérone. » Entre Lyon et Vérone, oui; mais, puisque Thaddée affirmait tenir d'envoyés dignes de foi que déjà l'empereur était en route, ce n'était pas à Vérone qu'on avait à le rejoindre et douze jours pouvaient suffire aisément pour le double voyage. Dans l'entre-deux des sessions, le 13 juillet, Innocent IV fit transcrire et authentiquer par quarante prélats des lettres de Frédéric II et autres souverains en faveur de l'Église romaine.

IIIe session. — En réalité, ni Frédéric n'était parti de Vérone, ni il n'avait l'intention de venir au concile. La session n'en eut pas moins lieu le lundi 17. Le témoignage précis du procès-verbal, Mansi, t. XXIII, col. 612, garantit cette date; elle est également fournie par tous les actes officiels, en particulier par la sentence de déposition de Frédéric II, dont l'original est à Lyon, aux archives du Rhône (fonds du chapitre primatial, armoire Cham, t. XXVII, n. 2). C'est donc par suite d'une inadvertance de l'auteur ou d'un copiste que Nicolas de Curbio, *Vita Innocentii IV*, c. XIX, dans Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. III *a*, p. 592, 593, place la déposition de Frédéric et, par conséquent, la IIIe session au 18 juillet, et Mansi a eu tort d'adopter cette date du 18, dans une note à Raynaldi, *Annal. eccl.*, an. 1245, n. 24, reproduite dans ses *Concil.*, t. XXIII, col. 673.

Deux faits principaux marquèrent la dernière session. Le concile promulgua des constitutions relatives à divers points de droit, aux Tartares, à la Terre sainte et à l'empire latin de Constantinople. Surtout il s'occupa de Frédéric II. Berthold, patriarche d'Aquilée, et, après lui, Baudouin II et Raymond VII de Toulouse intervinrent en sa faveur. Thaddée de Suesse reprit la défense de son maître et, « il déclara que, si on voulait procéder contre l'empereur, il en appellerait au futur pape et au concile général, parce que le concile présent n'était pas général. » Voir le texte de la déclaration de Thaddée dans Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici II*, t. VI *a*, p. 318. Innocent IV répondit que le présent concile était bien un concile général, que les princes séculiers y avaient été invités aussi bien que les prélats, mais qu'il n'avait pas été permis à tous ceux qui se trouvaient sous la juridiction de l'empereur de s'y rendre; c'est pourquoi il n'admettait point l'appel au concile général. Et, après avoir rappelé ses dispositions bienveillantes envers Frédéric, il prononça la sentence qui le privait de l'Empire et de ses royaumes. Les frères prêcheurs et les frères mineurs furent chargés de publier partout la déposition de Frédéric. Le chant du *Te Deum* termina le concile.

II. CANONS. — 1° *Le nombre des canons.* — Cette question est fort embrouillée. Matthieu Paris, *Historia major*, p. 904-919, après l'exposé des actes du concile, insère 21 constitutions, dont la première est la sentence contre Frédéric II. — Le *Sextus decretalium* de Boniface VIII a, sous le nom d'Innocent IV, *in concilio Lugdunensi*, 24 chapitres (en y comprenant le c. 1 du l. I, tit. XVI, donné fautivement, dans les anciennes éditions du *Sexte* comme d'Innocent III *in concilio Lugdunensi* en 1216); en outre, six chapitres, qui portent l'indication : *idem*, y semblent appartenir au même concile. — S. Binius, *Concilia*, Cologne, 1606, t. III *b*, p. 1482-1490, publia le récit du concile par Matthieu Paris et les 21 constitutions qui l'accompagnent. Toutes ne figurent pas dans le *Sexte;* mais le *Sexte*, de son côté, en possède qui sont absentes de Matthieu Paris; Binius donna l'*incipit* de 19 chapitres du *Sexte* inconnus du chroniqueur. — Les *Conc. general. Ecclesiæ catholicæ*, Rome, 1612, t. IV, et, dans l'édition de 1628, t. IV, p. 70-78, publièrent 17 constitutions du concile, en plus de la sentence contre Frédéric II, d'après le registre d'Innocent IV aux archives vaticanes. C'était là un document capital, qui désormais s'imposait aux éditeurs et aux historiens du concile.

Tous ne le comprirent pas. J. Cabassut, *Notitia ecclesiastica historiarum conciliorum et canonum*, Lyon, 1680, p. 451-458, ne signala d'autres décrets du concile (il en comptait 30) que ceux qu'il avait rencontrés dans le *Sexte*. — Binius, qu'il connaissait, mais qu'il ne sut pas utiliser, avait été plus sage. Dans la 2e édition de ses *Concilia*, Cologne, 1618, et dans la 3e, Paris, 1636, t. VII *b*, p. 850-866, il avait recueilli le texte des 17 constitutions fourni par l'édition romaine. Mais, ne voulant pas renoncer à l'apport de Matthieu Paris et du *Sexte*, il insérait, après ces constitutions, les pages de Matthieu et l'*incipit*, non plus de 19, mais de 25 chapitres du *Sexte*. — Labbe, *Concilia*, Paris, 1671, t. XI *a*, col. 633-675, redonna le tout, sauf les 25 *incipit* remplacés par le texte de 9 chapitres seulement du *Sextus decretalium*. — Van Espen, *Commentarius in canones et decreta juris novi*, dans *Scripta omnia*, Louvain, 1753, t. IV, p. 106, remarqua une phrase de Matthieu Paris qui avait échappé aux éditeurs des conciles. Arrêtant net les extraits du chroniqueur après le récit du concile et la reproduction des 21 décrets, ceux-ci laissaient entendre que Matthieu attribue tous ces décrets au concile. Or il n'en est rien. Les 21 décrets reproduits, Matthieu ajoute, p. 919 : *Verumtamen quædam eorum ante concilium, quædam durante, quædam vero post concilium sunt statuta.* A la lumière de ce texte, Van Espen, p. 106-124, examinait les chapitres — il en comptait 28 — que le *Sexte* allègue sous le nom du concile; il concluait que, pas plus que les constitutions qui se lisent dans Matthieu Paris, tous ne peuvent appartenir au concile.

Avec Mansi, la question parut prendre une face nouvelle. Il publia, *Concil.*, t. XXIII, col. 651-673, des *Constitutiones Innocentii pp. IV in conc. Lugdunensi*, d'après deux mss. de Lucques. Ces constitutions sont au nombre de 42, parmi lesquelles, mais dans un ordre différent, les 12 premières des 17 de l'édition romaine, et aussi les 9 chapitres du *Sexte* reproduits par Labbe. Elles étaient précédées, dans l'un des mss., d'une lettre d'Innocent IV à l'Université de Bologne portant qu'il avait promulgué naguère certaines constitutions au concile général de Lyon : *mandamus*, disait-il, *quatenus eis, quas sub bulla nostra vobis transmittimus, uti velitis amodo tam in judiciis quam in scholis, ipsas sub suis titulis inseri facientes.* Dans l'autre ms. manquait la mention de Bologne, parce que c'étaient là, notait Mansi, des lettres encycliques adressées à toutes les universités. Pas de doute : on

était en présence du texte exact des constitutions du concile, et les 17 décrets de l'édition romaine n'offraient qu'un texte fort défectueux.

Qu'un texte provenant du registre d'Innocent IV pût être mauvais à ce point, c'est ce que Mansi ne se mettait pas en peine d'expliquer. Qu'un certain nombre des constitutions ne pussent être du temps du concile, comme l'avait démontré Van Espen, c'est ce qu'il ne discutait pas. Et il ne se doutait point qu'il se trompait en croyant son document inédit. Les 42 constitutions avaient été publiées, avec quelques variantes, dès 1747, par J.-H. Bœhmer, *Corpus juris canonici*, t. II, *Appendix*, p. 351 sq. Mais Bœhmer avait reconnu la date tardive de plusieurs. Il les avait divisées en trois groupes : d'abord les 12 premiers des 17 canons de l'édition romaine, œuvre du concile; puis un certain nombre de canons également promulgués au concile, enfin quelques autres non publiés au concile.

Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. v *b*, p. 1661, 1662, s'est inspiré de Bœhmer sans le suivre sur toute la ligne. Il est d'avis que, en plus des 17 canons de l'édition romaine, Innocent IV publia, au concile, une autre série de décrets, et que les deux collections réunies furent envoyées à l'Université de Bologne. Les éditions de Bœhmer et de Mansi n'offriraient qu'un abrégé des textes primitifs. Dans l'impossibilité de classer les canons qui appartiennent à chacun des trois groupes, tenant compte des données chronologiques qui obligent de retarder quelques-uns de ces canons après le concile, Hefele a cru pouvoir ajouter aux 17 canons de l'édition romaine 12 des canons nouveaux publiés par Bœhmer et par Mansi. — Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, Berlin, 1875, t. II, p. 996, joint aux 17 canons de l'édition romaine 10 canons empruntés à Mansi. — Martin, *Conciles et bullaire du diocèse de Lyon*, n. 1079, p. 274, 275, fait une synthèse des 17 canons de l'édition romaine, des 42 canons des éditions de Bœhmer et de Mansi, de ceux qui se trouvent dans Matthieu Paris et dans le *Sexte* et, après avoir annoncé 38 constitutions, en classe 39.

Il y a de l'arbitraire, et même de l'impossible, dans ces divers classements. Essayons de fixer ce qui est sûr.

1. Appartiennent au concile les 17 constitutions insérées dans le registre d'Innocent IV, après la sentence contre Frédéric II, sous ce titre : *Institutiones facte in concilio generali apud Lugdunum*. Cf. É. Berger, *Les registres d'Innocent IV*, n. 1368.

2. Des constitutions qu'on a rattachées au concile un certain nombre sont postérieures. C'est ce qui ressort de Matthieu Paris et d'une bulle d'Innocent IV, adressée à l'archidiacre, de Bologne le 9 septembre 1253. Cf. Potthast, *Regesta*, n. 15 129. Voir le texte dans Friedberg, *Corpus juris canonici*, Leipzig, 1881, t. II, p. LII, LIII; le texte donné par Raynaldi, *Annales*, an. 1253, n. 819, est défectueux. Ayant appris que, dans le recueil des constitutions et décrétales solennelles émanées de ses prédécesseurs, quelques-uns insèrent des constitutions publiées sous son nom mais non munies par lui d'une autorité suffisante pour faire loi *in judiciis et scholis*, et ne voulant pas que ce mélange amène de la confusion, le pape donne l'*incipit* des constitutions et décrétales, publiées pendant tout son pontificat, qui doivent prendre place dans le *Corpus juris* et indique les titres sous lesquels on doit les ranger; il défend d'admettre, dans les jugements et dans les écoles, sans le mandat du Siège apostolique, d'autres constitutions publiées ou à publier par lui. La liste est de 52 constitutions. On y trouve, avec la sentence contre Frédéric II, les 12 premiers numéros des 17 du registre d'Innocent IV. Les can. 14-17, qui visent la Terre sainte, l'Empire latin de Constantinople, les Tartares et la croisade n'y sont pas, ni le c. 13 sur le temporel des églises, celui-ci pour un motif ignoré, ceux-là sans doute parce qu'ils ne répondaient pas au but du recueil qui était de fournir des textes de droit dans les jugements. Désigné sous le nom de *Novellæ* et ensuite sous celui d'*Authenticæ*, ce recueil a passé dans le *Sextus decretalium*. Cf. J.-B. Martin, n. 1231.

3. Les 42 canons publiés par Mansi ne représentent pas exactement toute l'œuvre législative du concile. Ils ne contiennent pas les n. 13-17 de la liste du registre du pape. Ils renferment des canons postérieurs, ceux, par exemple, qui sont empruntés à la décrétale *Romana Ecclesia* du 21 avril 1246. Cf. Potthast, n. 12 062. La lettre à l'Université de Bologne publiée par Mansi est ou tronquée ou rapportée à tort à la série des 42 canons, si elle n'a pas été fabriquée par un de ces collecteurs de décrétales dont se plaint Innocent IV dans la bulle du 9 septembre 1253. En plus des listes publiées par Bœhmer et par Mansi, Friedberg, *Corpus juris canonici*, t. II, p. LIII-LVI, a signalé des listes différentes fournies par cinq autres manuscrits; celle d'un ms. d'Erlangen fournit 60 canons. Autant d'échantillons, peut-être, de ces recueils sans autorité qui motivèrent la lettre à l'archidiacre de Bologne.

4. Outre les 17 canons du registre, Innocent IV a-t-il promulgué au concile de Lyon, d'accord avec cette assemblée, ou après le concile mais conformément à ce que le concile avait approuvé, une autre série de décrets qui seraient entrés, pour une part, dans le recueil des 52 constitutions notifiées à l'archidiacre de Bologne? C'est possible. Ce qui inviterait à le croire, c'est que le canon *Pro humani redemptione generis* contre ceux qui soudoient les assassins, le 41e de ce recueil, porte les mots : *sacri approbatione concilii statuimus...*

2° *La liste des canons.* — 1. Sur les rescrits pontificaux. *Sextus*, l. I, tit. III, can. 2. — 2. Sur les affaires judiciaires. — 3. Sur les élections. *Sextus*, l. I, tit. VI, can. 2. — 4. Sur le pouvoir des *conservatores* accordés par le pape. *Sextus*, l. I, tit. XIV, can. 1. — 5. Sur le juge délégué. *Sextus*, l. II, tit. I, can. 1. — 6. Sur la *litis contestatio*. *Sextus*, l. II, tit. III, can. 1. — 7. Sur le demandeur qui ne se présente pas à la date où il a fait citer son adversaire. *Sextus*, l. II, tit. VI, can. 1. — 8. Sur la réduction des procès. *Sextus*, l. I, tit. III, can. 3. — 9. Sur le clerc en procès, pour l'obtention d'une dignité ou d'un bénéfice, avec le possesseur contumace. *Sextus*, l. II, tit. VII, can. 1. — 10. Sur les jugements. *Sextus*, l. II, tit. IX, can. 1. — 11. Sur les arbitres. *Sextus*, l. II, tit. XV, can. 2. — 12. Sur l'excommunication. *Sextus*, l. V, tit. XI, can. 3. — 13. Sur le temporel des églises. — 14. Sur l'Empire latin de Constantinople et la Terre sainte. — 15. Encore sur la Terre sainte et l'Empire de Constantinople. — 16. Sur les Tartares, qui ont envahi la Pologne, la Russie, la Hongrie. — 17. Sur la croisade. — Ajoutons : 18. Sentence contre Frédéric II, *Sextus*, l. II, tit. XIV, can. 2 (fragments). — 19. Contre ceux qui soudoient les assassins. *Sextus*, l. V, tit. IV, can. 1.

III. ŒUVRE DU CONCILE. — 1° *Vie chrétienne et discipline ecclésiastique.* — Les 12 premiers canons se rapportent aux formalités et aux contestations judiciaires, le 13e à la protection des biens des églises, le 19e aux attentats contre la vie. Après la mort de Grégoire IX, les cardinaux avaient promis l'institution d'une octave pour la fête de la Nativité de Marie, si la sainte Vierge aidait à la difficile élection d'un pape; le concile décida (IIIe session) l'institution de cette octave. La canonisation de saint Edmond de Cantorbéry, demandée à la réunion préparatoire du

26 juin, est donnée à tort par les *Annales Burtonenses*, an. 1245, dans J. Fell, *Rerum anglic. script.*, Oxford, 1684, t. I, p. 299, et par l'anonyme de Malmesbury, *Eulogium historiarum*, l. II, c. CLVII, Londres, 1858, t. I, p. 278, comme accomplie au concile : elle le fut le 3e dimanche de l'avent, 16 décembre 1246. Cf. Martin, n. 1136. Sur une constitution du concile relative à l'élection du pape, cf. Potthast, *Regesta*, n. 11 732. On statua, au concile, que les cardinaux porteraient le chapeau rouge. Cf. Martin, n. 1068, 1111. L'institution d'une école de droit divin et humain, canonique et civil, *Sextus*, l. V, tit. VII, can. 2, que Cabassut, *Notitia ecclesiastica*, p. 456, attribue au concile, paraît devoir se placer entre l'arrivée d'Innocent IV à Lyon et l'ouverture du concile. Cf. Martin, n. 1043.

Le concile ordonna-t-il l'abolition de certains ordres religieux ? Nous n'avons là-dessus que des renseignements qui ne semblent pas très sûrs. Cf. Martin, n. 1066. Il approuva la règle de Grandmont, dont le prieur, Guillaume Dongres, était présent, et soumit les cisterciens au paiement des dîmes; pour le reste, certains évêques, notamment Robert Grossetête, de Lincoln, demandèrent en vain de réduire les privilèges de l'ordre de Cîteaux. Cf. Martin, n. 1062-1064. On a dit parfois que le concile avait condamné les cathares et autres hérétiques. Dans son édition de la *Brevis nota*, Binius, *Concilia*, Paris, 1636, t. VII *b*, p. 851, écrit : *Papa quasdam constitutiones... quæ contra cattaros factæ fuerant et fecit legi.* Mais *cattaros* est un texte fautif; le vrai texte est *Tartaros*. Et la bulle bien connue d'Innocent IV contre les hérétiques est du 15 juin 1254. Cf. Martin, n. 1417.

2° *La défense contre les infidèles et les schismatiques.* Dans son discours d'ouverture, Innocent IV avait dénoncé la cruauté des Tartares, les progrès de l'islamisme et ceux des grecs schismatiques.

Les Tartares avaient envahi la Pologne, la Russie, la Hongrie, et divers territoires chrétiens. Le concile fit une constitution pour s'opposer à leur marche en avant (can. 16).

Deux autres furent promulguées afin de procurer rapidement à l'Empire latin de Constantinople et à la Terre sainte des secours nécessaires (can. 14, 15). Les Grecs schismatiques, en effet, s'étaient emparés de la région comprise jusqu'aux portes de Constantinople, et menaçaient la capitale même. Quant à la Terre sainte, Jérusalem était retombée au pouvoir des infidèles (1244) et toutes les possessions chrétiennes étaient en péril. Pour libérer la Terre sainte, par une 3e constitution (can. 17), qui était une réédition à peu près textuelle de celle du IVe concile de Latran, le concile prescrivit la prédication de la croisade. Les clercs, à l'exception de certains ordres religieux et de ceux qui auraient pris la croix, y concourraient par l'offrande du vingtième (Albert de Stade, *Chronic.*, an. 1245, dans Mansi, *Concil.*, t. XXIII, col. 648, dit à tort : « le cinquième »), le pape et les cardinaux du dixième de leurs revenus,

3° *La défense contre Frédéric II.* — Des « cinq blessures », dont Innocent IV avait parlé en ouvrant le concile, la plus dangereuse, la blessure du cœur, était faite par Frédéric II, qui ne visait à rien de moins qu'à l'asservissement de l'Église. La tâche principale du concile fut de déjouer les desseins de Frédéric II.

Innocent IV porta contre Frédéric II une sentence de déposition. Voir la partie essentielle du texte, ci-dessus, t. VII, col. 1983, 1984. Elle était motivée par quatre raisons. Frédéric avait multiplié les parjures en violant téméralrement la paix entre l'Église et l'Empire; il s'était rendu coupable de sacrilège en faisant prisonniers les cardinaux, évêques et clercs, qui venaient au concile général convoqué par Grégoire IX; il était suspect d'hérésie pour son mépris de l'excommunication et son intimité avec les Sarrasins; dans son royaume des Deux-Siciles, qu'il tenait en fief du Siège apostolique, il avait réduit à la misère et en esclavage des clercs et des laïques, forcé presque tous les honnêtes gens à s'expatrier et contraint ceux qui restaient à se déclarer contre l'Église, et, depuis plus de neuf ans, il n'acquittait pas de redevances au Saint-Siège.

Deux choses sont à remarquer dans ce document. D'abord, ce qui regarde les domaines temporels de l'Église. Deux fois avant d'être empereur, et une troisième fois après avoir reçu la couronne impériale, Frédéric, dit le pape, avait juré de garder autant qu'il le pourrait et de protéger en toute bonne foi les honneurs, les droits et les possessions de l'Église romaine; ces possessions avaient été nommées et expressément désignées dans le serment. Or, il a violé ces trois serments *non sine proditionis nota et læsæ crimine majestatis;* il a occupé, il détient des possessions de l'Église : la Marche, le duché de Bénévent, etc.; il force les habitants à lui jurer obéissance au mépris de leur serment de fidélité au Saint-Siège. Contre ces usurpations — et, en même temps, contre les autres excès de l'empereur — le pape applique les censures canoniques, non pas seulement des peines spirituelles, mais encore des peines temporelles allant jusqu'à priver de son sceptre le prince le plus puissant de la chrétienté. « Il faut convenir, remarque A. Theiner, *I due concilii generali di Lione del 1245 e di Costanza del 1414 intorno al dominio temporale della Santa Sede*, Rome, 1861, p. 22, que l'inviolabilité et la sainteté de la possession des domaines du Saint-Siège n'avaient jamais été sanctionnées aussi solennellement. » A ce point de vue apparaît une différence entre la revendication du domaine temporel de l'Église et celle de biens qui ne lui sont pas dus au même titre; dans ce dernier cas, les réclamations pontificales sont moins énergiques. A la IIIe session, les ambassadeurs anglais protestèrent contre des privilèges arrachés, disaient-ils, par la curie romaine, au roi d'Angleterre, sans le consentement des grands du royaume, au temps de la lutte entre Henri II et Jean sans Terre son fils. En fait, le denier de Saint-Pierre, libéralement payé au pape par les rois anglo-saxons, avait « pris peu à peu la forme d'un tribut, et, par un acheminement naturel, le royaume chargé de cette redevance avait fini par être considéré... comme feudataire du Saint-Siège, » dit P. Fabre, *Étude sur le Liber censuum de l'Église romaine*, Paris, 1892, p. 145. Ce droit du Saint-Siège n'était pas de même nature que celui qu'il exerçait sur son domaine temporel. Quand les ambassadeurs demandèrent qu'il fût remédié à l'état des choses, le pape, *nec oculos elevans nec vocem, verbum non respondit.* Ensuite, quand ces mêmes ambassadeurs se plaignirent de la mainmise de la cour romaine sur les bénéfices d'Angleterre, il répondit que *tam arduum negotium morosa indiguit deliberatione.* Matthieu Paris, p. 904. Ici donc il se contentait d'une réponse dilatoire.

La déposition de Frédéric II se rattache à la question du pouvoir de l'Église sur la société civile. Nous n'avons pas à la traiter pour le moment. Qu'il suffise de noter, avec L. Bail, *Summa conciliorum omnium*, Paris, 1672, t. I, p. 446, que cet acte *non est aliqua determinatio alicujus articuli fidei.*

La déposition de Frédéric II fut embarrassante pour les gallicans, qui déniaient au pape le droit de déposer les princes tout en admettant de tous points l'autorité du concile œcuménique. Ils s'en tirèrent en disant qu'elle était l'œuvre non du concile mais du pape. Bossuet, *Defensio declar. cleri gallic.*, p. I, l. IV, c. VIII, argua de ce fait que la sentence de déposition porte : *sacro præsente concilio*, non : *sacro approbante*

concilio, comme l'ont plusieurs décrets du concile. A vrai dire, observait-il, le pape déclare que son décret est rendu *cum fratribus et sacro concilio deliberatione præhabita diligenti*, mais autre chose est d'avoir délibéré avec les évêques et d'avoir pris leur conseil, autre chose d'avoir rendu un décret de par l'autorité du concile, avec son approbation. Dans les conciles, tout ce qui est « ecclésiastique », *ecclesiastica omnia quanticumque sint ponderis*, ou, comme il s'exprime plus loin, p. III, l. VII, c. xxxv, *vere et liquido ecclesiastica*, est promulgué par l'autorité commune et avec l'approbation du saint concile; mais *quæ præsente tantum concilio fieri dicuntur habere ea non debemus pro ecclesiasticis*. Ce qui est vraiment « ecclésiastique » et livré par le Christ est éminemment dans Pierre et ses successeurs, mais se trouve aussi dans tous les évêques, et dans l'épiscopat entier il y a un pouvoir unique, car il n'est rien que, sous le pape et avec lui, ne puissent faire et décréter ses coévêques; les papes montrent donc que le pouvoir de déposer les rois, qu'ils exercent à eux seuls, n'est pas « ecclésiastique ». — Fleury, *Histoire ecclésiastique*, l. XXXII, an. 1245, Paris, 1714, t. xvii, p. 313, veut, à son tour, qu'on observe « que, dans le titre de la sentence, le pape dit seulement qu'il la prononce en présence du concile, mais non pas avec son approbation, comme dans les autres décrets. » Par ailleurs, « le pape prétendait avoir un droit particulier sur l'empire d'Allemagne », et le royaume de Sicile « était un fief mouvant de l'Église romaine; ainsi continue Fleury, la déposition de Frédéric II ne doit point être tirée à conséquence contre les autres souverains, outre que la puissance ecclésiastique en général ne s'étend point sur les choses temporelles ». Cf. Jean de Paris, cité par Bossuet, p. I, l. IV, c. ix. — Mêmes arguments dans Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, t. viii, p. 297-301. Ce dernier se donne beaucoup de mal pour excuser « d'un zèle qui ne fut pas selon la science » ses frères les dominicains chargés de publier la sentence contre l'empereur, et va jusqu'à dire que, si la plus grande partie des évêques avaient souscrit à la déposition, il resterait qu'on pourrait douter de l'œcuménicité du concile, l'Église n'y ayant pas été suffisamment représentée. Donc, si les évêques n'ont pas souscrit à la sentence, pas de difficulté, le concile est œcuménique; mais, si la majorité l'avait souscrite, l'œcuménicité deviendrait douteuse. Décidément, Noël Alexandre fait flèche de tout bois. Du reste, cet auteur concède que Frédéric II fut justement excommunié, justement privé du royaume des Deux-Siciles qu'il tenait en fief de l'Église romaine, et des droits mixtes qui font des princes des évêques *ad extra*. Mais ni le pape, ni le concile ne pouvaient le priver de ses droits purement temporels dans les domaines qu'il n'avait pas reçus en fief de l'Église. Une preuve que la sentence était l'œuvre non du concile mais du pape, c'est que sa lecture, d'après Matthieu Paris, p. 910 « fut comme un coup de tonnerre accompagné d'éclairs et remplit tout le monde de crainte ». Bien plus, pour Van Espen, *Scripta omnia*, t. iv, p. 101, cette émotion prouve clairement *sententiam hanc nequaquam a Patribus concilii prævia deliberatione conceptam et conclusam fuisse sed a pontifice extra concilium præconceptam in concilio promulgatam*.

Toutes ces explications contredisent les textes. La sentence est bien l'œuvre du concile et du pape. Elle a été portée en plein concile, sans qu'aucun des Pères ait réclamé, — il n'y eut de réclamations que lors du renvoi de la IIIe session — sans que Thaddée, qui en appela au futur concile, songeât à en appeler du pape aux Pères du concile présent. Elle a été, n'en déplaise à Van Espen, précédée d'une délibération diligente : *cum fratribus et sacro concilio deliberatione præhabita diligenti*, lisons-nous dans la sentence. Cf. la lettre d'Innocent IV aux cisterciens, dans Matthieu Paris, an. 1245, p. 923, 924. Elle a été promulguée d'accord avec le concile. Nicolas de Curbio, qui fut présent au concile, dit formellement, *Vita Innocentii IV*, xix, dans Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. iii *a*, p. 592, 593, que la sentence « fut approuvée par tous les prélats, comme tout ce monde, soit à présent, soit à l'avenir, pourra s'en convaincre par leurs souscriptions et par leur sceaux qui pendent à la sentence ». Pareillement, Matthieu Paris dit, p. 920, que tous les prélats apposèrent leurs sceaux à la sentence *tam ad majorem roborationem quam memoriam rei sempiternam*. Cf. encore l'addition à la *Brevis nota* dans un ms. de Bologne, publiée par Mansi, *Concil.*, t. xxiii, col. 613.

Du reste, à défaut de ces témoignages décisifs, la suite des faits suffirait à montrer ce qu'il en fut. Pendant que la sentence était fulminée, « tous les prélats avaient en mains des cierges allumés qu'ils éteignirent en déposant l'empereur excommunié, » raconte Matthieu Paris, p. 920. Le saisissement d'épouvante, la stupeur et l'horreur de tous les assistants s'expliquent par la grandeur tragique de l'acte, non par la surprise d'évêques étrangers au grand coup. Qu'on n'objecte pas que le pape dit que la sentence est prononcée « en présence du concile, mais non pas avec son approbation, comme dans les autres décrets ». Des 19 décrets du concile qui nous sont connus 4 seulement (13, 14, 17, 19) mentionnent l'approbation et un (16) l'invitation du concile; les autres ont : *statuimus* (4, 9, 10, 11, 12), *statuentes* (3), *duximus statuendum* (1, 2), *decrevimus* (8), *providimus* (15), nomment le Siège apostolique (5) ou énoncent la loi d'une façon impersonnelle (6, 7). Il en a été de même, plus ou moins, dans tous les conciles œcuméniques. Ce qui fait le décret conciliaire, ce qui le rend vraiment « ecclésiastique », ce n'est pas la formule : *sacro approbante concilio*, c'est la promulgation en plein concile avec l'assentiment, exprès ou tacite, des Pères du concile. Sûrement elle n'a point manqué ici. Remarquons, enfin, que le droit revendiqué dans la sentence de déposition ne s'appuie pas sur un fondement humain. Frédéric II n'est pas privé des Deux-Siciles parce qu'il les tenait en fief du Saint-Siège, ni de l'Empire parce que le pape, qui couronne les empereurs, se reconnaît sur l'Empire d'Allemagne un droit particulier; il est frappé parce qu'il est indigne, à cause de ses iniquités.

Les résultats du Ier concile œcuménique de Lyon furent incomplets, mais importants.

Du côté de la croisade il n'aboutit à rien. A la suite du concile, Innocent IV envoya deux ambassadeurs au grand khan des Mongols, dans l'espoir de conclure une entente avec ces hordes tartares, sur le compte desquelles on avait des illusions, et de s'en servir pour la réussite de la croisade. Ces premières négociations ouvraient, entre les Mongols et la chrétienté, des rapports qui devaient plus tard être utiles. Pour le moment, le seul gain de la tentative fut la très curieuse relation d'un des ambassadeurs, le franciscain Jean de Plancarpin, *Historia Mongolorum quos nos Tartaros appellamus*, édit. d'Avezac, dans *Voyages et mémoires de la Société de géographie de Paris*, Paris, 1839, t. iv, p. 603 sq. Il sut voir les Mongols et dessilla les yeux qui les voyaient trop en beau. La croisade de saint Louis, décidée avant le concile (1244), pouvait, malgré l'insuccès initial, avoir les plus heureuses conséquences si le roi de France avait reçu l'armée qu'il s'obstinait à attendre du roi d'Angleterre ou du pape. Innocent IV, dont la pensée était absorbée par l'Allemagne et surtout par les Deux-Siciles, refusa de se rencontrer avec Blanche de Cas

tille et Henri III, qui voulaient l'entretenir d'une expédition en Terre sainte. Au point de vue de la croisade, ce fut un malheur irréparable. Cf. A. Dufourcq, *Histoire de l'Église*, 3e édit., Paris, 1911, t. VI, p. 415.

Du côté de l'Empire, les difficultés persistèrent. Frédéric II lutta énergiquement, avec toutes les ressources des armes et de la diplomatie. Chose grave et à peu près nouvelle, non content de se plaindre de l'usage que le pape avait fait de son pouvoir contre lui, il nia, non point il est vrai au moment mais au lendemain du concile, le droit même de déposition des princes par le pape. Cf. son *Encyclica contra depositionis sententiam* (31 juillet 1245), dans Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici II*, t. VI *a*, p. 331-337. S'il faut en croire Albert de Stade, dans Mansi, *Concil.*, t. XXIII, col. 648, l'empereur ne fut point seul à tenir ce langage : des princes réclamèrent aussi contre l'acte pontifical, disant qu'il appartient au pape non d'instituer ou de destituer l'empereur, mais uniquement de couronner l'empereur élu. D'après Trithème, *Annales Hirsaugienses*, t. I, p. 579, les maux déchaînés par cette lutte furent tels qu'Innocent IV aurait eu le dégoût de vivre et se serait repenti d'avoir prononcé la déposition. La date tardive de ce témoignage empêche de le prendre au sérieux. En tout cas, à travers les obstacles, au prix de beaucoup de peines, Innocent IV eut le dernier mot. « L'œuvre de son règne, dit É. Berger, *S. Louis et Innocent IV*, p. CCXC, était alors accomplie... Le Saint-Siège était sorti d'une des crises les plus redoutables qu'il eût jamais traversées, grâce au sang-froid, à la décision, à l'incomparable ténacité de ce grand pontife. »

I. SOURCES. — 1° Les lettres d'Innocent IV. Les plus importantes dans Raynaldi, *Annal.*, an. 1245; plus complètement dans É. Berger, *Les registres d'Innocent IV*, Paris, 1881-1898. — 2° Les constitutions du concile. La bibliographie a été donnée dans le cours de l'article. — 3° L'histoire du concile. Elle est connue surtout par deux documents contemporains. Le premier est la *Brevis nota eorum quæ in primo concilio Lugdunensi generali gesta sunt*, publiée d'abord dans les *Concil. general. Ecclesiæ catholicæ*, Rome, t. IV, 1612, et, dans l'édit. de 1628, t. IV, p. 68, 69. M. Tangl, *Die sogenannte Brevis nota über das Lyoner Concil 1245*, dans les *Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, Inspruck, 1891, t. XII, p. 246-253, a démontré que c'est un procès-verbal du concile, œuvre d'un clerc de la chancellerie pontificale. Le texte d'un des trois manuscrits qui nous ont conservé la *Brevis nota* a passé dans les *Annales Cæsenates*, dans Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, Milan, 1729, t. XIV, p. 1098-1101. Le 2e document est Matthieu Paris, *Historia major*, an. 1245, Londres, 1571, p. 896-920 (citée ultérieurement sous le titre de *Chronica majora*), voir aussi l'édit. Luard (Rolls Series), t. IV, p. 430-478; Matthieu a utilisé la *Brevis nota* et des renseignements contemporains de source anglaise. — Un 3e document, intitulé *Pavo*, publié par T.-G. von Karajan, *Zur Geschichte des Concils von Lyon 1245*, Vienne, 1850, n'apprend rien d'important : c'est une satire en vers, d'un gibelin anonyme, représentant les membres du concile sous forme d'oiseaux et le pape comme un paon. — 4e Les documents émanés de Frédéric II. Dans J. L.-A. Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici II*, Paris, 1860, t. VI *a*. — 5e Dans Mansi, *Concil.*, Venise, 1779, t. XXIII, col. 605-648, 4 lettres de convocation au concile, la *Brevis nota*, les deux séries des 17 et des 42 constitutions et le récit de Matthieu Paris. — Une liste à peu près complète de tous les documents qui se rapportent au concile avec un riche appareil bibliographique dans J.-B. Martin, *Conciles et bullaire du diocèse de Lyon, des origines à la réunion du Lyonnais à la France en 1312*, n. 953-1090, 2733-2774, Lyon, 1905, p. 252-283, 624-629.

II. TRAVAUX. — De Colonia, *Histoire littéraire de la ville de Lyon*, Lyon, 1730, t. II, p. 254-282; Z.-B. Van Espen, *Commentarius in canones et decreta juris novi et in jus novissimum*, dans *Scripta omnia*, Louvain, 1753, t. IV, p. 99-116; Noel Alexandre, *Hist. eccl.*, sæc. XIII et XIV, diss. V, édit. Roncaglia-Mansi, Venise, 1778, t. VIII, p. 293-306; A. Maret, *Premier concile général tenu à Lyon en 1245*, dans la *Revue du Lyonnais*, Lyon, 1837, t. VI, p. 417-461; A. Theiner, *I due concilii generali di Lione del 1245 e di Coztanza del 1414 intorno al dominio temporale della Santa Sede*, Rome, 1861, trad. française, Bar-le-Duc, 1877; J.-F. Schulte, *Die Dekretalen zwischen den Decretales Gregorii IX und Liber sextus Bonifacii VIII*, dans les *Sitzungsberichte der K. Akad. der Wissensch.*, Vienne, 1867, t. LV, p. 701-797, t. LVII, p. 615-617; *Beiträge zur Literatur über die Dekretalen Gregors IX, Innocenz IV, Gregors X*, *ibid.*, 1871, t. LXVIII, p. 120-127; G. Wesener, *De actionibus inter Innocentium IV papam et Fridericum II 1243-4 et concilio Lugdunensi*, Bonn, 1870; É. Berger, *Saint Louis et Innocent IV. Introduction* aux *Registres d'Innocent IV*, Paris, 1888, cf. G. Van Caloen, dans *Revue bénédictine*, Maredsous, 1893, t. X, p. 172-190; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, Paris, 1913, t. V *b*, p. 1633-1679.

F. VERNET.

LYON (IIe CONCILE ŒCUMÉNIQUE DE), 7 mai-17 juillet 1274. — Ce concile ayant eu pour but principal l'union des deux Églises grecque et latine, l'on étudiera successivement les travaux mêmes du concile et d'autre part les résultats qu'il eut en Orient (col. 1391).

I. LES TRAVAUX DU CONCILE. — I. Histoire. II. Canons (col. 1379). III. Œuvre du concile (col. 1381).

I. HISTOIRE. — 1° *Les préparatifs du concile.* — Élu pape le 1er septembre 1271, alors qu'il était à Saint-Jean d'Acre auprès d'Édouard, prince royal d'Angleterre, couronné à Rome le 27 mars 1272, Grégoire X, dès le 31 mars suivant, convoquait l'archevêque de Sens, avec les évêques et les prélats de sa province, à un concile général, leur mandant de se préparer à s'y rendre, le 1er mai 1274, dans une ville que, pour de justes motifs, il ne nommait pas pour le moment mais qu'il leur ferait connaître en temps opportun. Cf. J.-B. Martin, *Conciles et bullaire du diocèse de Lyon*, n. 1542, Lyon, 1905, p. 378. La même convocation était adressée à Henri III, roi d'Angleterre, à Philippe III le Hardi, roi de France, à d'autres rois et, sans doute, à l'ensemble des archevêques et évêques de la chrétienté. L'envoi au patriarche de Jérusalem et aux prélats de sa province était du 1er avril. Cf. J.-B. Martin, n. 1543-1546. Trois choses préoccupaient l'esprit du pape : le schisme grec, la perte de la plus grande partie de la Terre sainte, la ruine des mœurs *quæ universaliter in clero graviter obrepsisse videtur et populo.* C'est pour remédier à ces maux qu'il avait résolu d'assembler un concile œcuménique.

Le 24 octobre, il notifiait la convocation du concile à Michel VIII Paléologue, empereur grec de Constantinople, et l'invitait à y venir en personne ou à s'y faire représenter par des aprocrisiaires munis de pleins pouvoirs pour sceller l'union avec l'Église romaine. Le même jour, il invitait pareillement Joseph, patriarche des grecs, à procurer l'union de toutes ses forces et à se trouver au concile avec les prélats grecs. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XXIV, col. 39-50; J.-B. Martin, n. 1553, 1554. Le 25 octobre, à Jérôme d'Ascoli, le futur Nicolas IV, et à trois autres franciscains, choisis comme nonces apostoliques auprès de Michel Paléologue, il donnait des instructions pour le cas où l'empereur enverrait des représentants au concile; le 5 novembre, il les chargeait de délivrer à ces représentants un sauf-conduit et, le 7, il demandait à Charles d'Anjou, roi de Sicile, un sauf conduit pour ces envoyés éventuels de Michel Paléologue. Cf. J.B. Martin, n. 1555, 1557, 1558. En vue de la réforme morale, le 11 mars 1273, il écrivait à l'évêque élu de Compostelle de rechercher ce qui, dans la conduite du clergé et du peuple du royaume de Léon, avait besoin d'amendement et de communiquer les résultats de l'enquête et le programme des mesures à prendre six mois avant le concile, afin qu'on pût en

discuter; il écrivait aussi, aux mêmes fins, à divers archevêques, évêques et chefs d'ordres religieux de tous pays. Cf. J.-B. Martin, n. 1561, 1562. Avant cette date, Humbert de Romans avait rédigé, pour le concile, dans le même ordre d'idées, un mémoire traitant des Sarrasins, de l'union avec les grecs et de ce qu'il y avait à corriger dans l'Église latine. Cf. K. Michel, *Das Opus tripartitum des Humbertus de Romanis*, Felsoör, 1920.

Au mois d'avril 1273, en consistoire, Grégoire X fit connaître qu'il avait choisi Lyon pour réunir le concile général. Cf. J.-B. Martin, n. 1563. Ancien chanoine de Lyon, ayant pris part au Ier concile œcuménique de cette ville, il savait combien elle offrait de ressources pour une pareille assemblée. Il ne se décida pas sans peine à quitter l'Italie, où sa présence était très utile dans l'état de lutte entre guelfes et gibelins. Mais l'intérêt de la Terre sainte le détermina; l'aide qu'elle réclamait dépendait surtout des princes et des prélats qui pouvaient plus commodément se grouper au delà des monts, ainsi qu'il s'en expliquait dans les lettres par lesquelles, le 13 avril 1273, il annonça le choix de Lyon à l'archevêque de Sens et à ses suffragants, ainsi qu'aux autres archevêques et évêques, aux rois de France, d'Angleterre, de Castille, etc. Le 27 avril, il invita au concile le roi et le catholicos (patriarche) d'Arménie. Il les priait d'envoyer à Lyon les actes du concile de Nicée, ou d'autres conciles qu'ils pourraient avoir en arménien, avec des interprètes habiles. Deux bulles du même jour au patriarche latin de Jérusalem et à l'évêque d'Arados les informaient de cette demande et les pressaient d'insister dans le même sens. Cf. J.-B. Martin, n. 1567-1577.

Le 3 juin 1273, samedi des Quatre-Temps de la Pentecôte, Grégoire créa cinq cardinaux. Cf. C. Eubel, *Hierarchia catholica medii ævi*, 2e édit., Munich, 1913, p. 9. L'un d'eux était le dominicain Pierre de Tarentaise; nommé archevêque de Lyon, le 8 juin de l'année précédente, cf. J.-B. Martin, n. 1548-1551, il y avait apaisé momentanément une lutte de trois ans entre les bourgeois et les chanoines, et facilité de la sorte la réalisation du dessein du pape de réunir à Lyon le concile œcuménique. Un autre fut saint Bonaventure, général des Frères mineurs; en lui annonçant qu'il l'avait créé cardinal-évêque d'Albano, le pape lui ordonna de se rendre immédiatement auprès de lui, (Grégoire était à Orvieto), pour aller, de là, au concile de Lyon. Cf. *S. Bonaventuræ opera omnia*, Quaracchi, 1912, t. x, p. 63.

Grégoire X arrive à Lyon avec une nombreuse suite, entre le 3 et le 18 novembre 1273, non vers la mi-carême, comme le dit Guillaume de Nangis, *Gesta Philippi III regis*, l. I, c. xiv, dans *Monum. Germ. hist.*, *Script.*, t. xxvi, p. 671, ni en décembre, comme l'affirment les *Notæ Lemovicenses*, *ibid.*, p. 437. Cf. J.-B. Martin, n. 1591. Toute une série de lettres sont écrites pour obtenir certaines présences au concile. Celle des représentants de Michel Paléologue est désirée entre toutes; afin d'écarter les obstacles, le pape exhorte Charles d'Anjou, Philippe, empereur latin de Constantinople, et Laurent Tiepolo, doge de de Venise, à conclure une trêve avec l'empereur grec et multiplie les demandes de sauf-conduits pour ses envoyés. Cf. J.-B. Martin, n. 1593-1606. Il engage le roi d'Angleterre, Édouard Ier, à hâter son couronnement qui se trouvait fixé au temps du concile, en sorte que lui et les évêques anglais puissent prendre part à la grande assemblée. Cf. J.-B. Martin, n. 1608. Pour que Jacques Ier, roi d'Aragon, vienne personnellement, il lui envoie le dominicain Pierre d'Alcana. Cf. J.-B. Martin, n. 1615. Avec les princes temporels, il appelle au concile un des princes de l'intelligence, frère Thomas d'Aquin, qui se met en route de Naples vers Lyon, emportant le traité qu'il a composé, sur l'ordre d'Urbain IV, contre les erreurs des grecs. Cf. Guillaume de Tocco, *Vita S. Thomæ*, n. 57, 64, dans les Bollandistes, *Acta sanctorum*, édit. Palmé, mars, t. i, p. 674, 676.

2° *Les membres du concile.* — On eut, à Lyon, une des plus nombreuses assistances conciliaires qui aient jamais été vues. Les chroniqueurs s'accordent, sauf quelques variantes, à donner les chiffres suivants : 500 évêques, 60 abbés, plus de 1000 autres prélats ou procureurs. Cf. J.-B. Martin, n. 1648. D'après trois annalistes, il serait mort, durant le concile, 166 cardinaux, archevêques, évêques ou abbés mitrés; deux annalistes évaluent à 160 000 les étrangers qui se rendirent à Lyon à l'époque du concile. Cf. J.-B. Martin, n. 1830, 1856. Évidemment ces derniers chiffres sont surfaits. Les actes officiels et les auteurs contemporains ont fourni une liste d'environ 125 noms de membres du concile, « dont 44 prélats et seigneurs d'Italie, 26 d'Allemagne et des pays du Nord, 21 de France, 19 de l'Orient (Syrie et Orient latin), 8 de l'Angleterre et 6 de l'Espagne ». Cf. J.-B. Martin, p. xxix-xxxi.

Parmi les cardinaux figurent Pierre de Tarentaise, évêque d'Ostie et de Velletri (le futur Innocent V), Ottoboni Fieschi, cardinal-diacre de Saint-Adrien (le futur Adrien V), Pierre d'Espagne, évêque de Tusculum (le futur Jean XXI), saint Bonaventure. Après eux, les patriarches latins d'Antioche et de Constantinople. Parmi les évêques qui sont restés célèbres à des titres divers, le bienheureux Albert le Grand, évêque de Ratisbonne, Marin d'Éboli, évêque de Capoue, Guillaume Ier Durand, évêque de Mende, Étienne Tempier, évêque de Paris, Odon Rigaud, archevêque de Rouen, Aymar de Roussillon devenu de prieur de Cluny archevêque de Lyon où il succédait, aux environs du 5 mai, à Pierre de Tarentaise. Parmi les religieux, saint Philippe Beniti, général de l'ordre des servites, le dominicain Humbert de Romans et Jean de Verceil, général des Frères prêcheurs. Parmi les laïques, un seul roi, Jacques Ier d'Aragon; en outre, des représentants des rois de France, d'Allemagne, d'Angleterre, de Sicile, de Chypre, du khan des Tartares. Les représentants de l'empereur Michel Paléologue et des évêques grecs sont présents aux trois dernières sessions. Saint Thomas d'Aquin n'assiste pas au concile, comme l'a prétendu Amaury Augier de Béziers, *Actus pontificum romanorum*, dans Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, 1723, t. iii *b*, p. 425; tombé malade en s'y rendant, il était mort au monastère de Fossa Nuova, le 7 mars 1274. Ni Michel Paléologue non plus, ni Rodolphe de Habsbourg bientôt empereur d'Allemagne, ni Guillaume, grand maître de l'Hôpital, ne paraissent au concile, quoi qu'en aient dit divers chroniqueurs. Cf. J.-B. Martin, n. 1760-1762. On y voit Guillaume de Corcelles, chevalier des hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, et Guillaume de Beaujeu, grand maître du Temple.

Philippe le Hardi, roi de France, venu en visite auprès de Grégoire X (mars-avril 1274), et qui avait terminé avec lui l'affaire de la cession du Comtat-Venaissin au Saint-Siège, lui avait laissé, pour le temps du concile, une garde nombreuse commandée par Imbert de Beaujeu, son parent. Cf. J.-B. Martin, n. 1633. En même temps qu'archevêque de Lyon, Aymar de Roussillon a été nommé gardien du concile. Cf. J.-B. Martin, n. 1764. Sur la part prise par Albert le Grand et Jean de Verceil, général des Frères prêcheurs, aux travaux de l'assemblée conciliaire nous avons des renseignements assez vagues. Cf. V.-M. Fontana, *Monumenta dominicana*, Lyon, 1675, p. 104. Les deux personnages de premier plan furent manifestement le dominicain Pierre de Tarentaise et le franciscain

saint Bonaventure; ils prirent la parole dans les grandes circonstances et présidèrent les congrégations chargées de discuter et de préparer les décisions soumises à l'autorité du concile. Cf., sur le premier, M. J. Belon, *Le bienheureux Innocent V à Lyon*, dans *L'Université catholique*, Lyon, 15 avril 1898, p. 501-509, et sur le second, L. Wadding, *Annales minorum*, an. 1274, n. 10-12, t. II, p. 390-392. C'est en ce sens, fait remarquer justement Wadding, p. 391, qu'il faut prendre les expressions de Sixte IV dans la bulle de canonisation de Bonaventure (1588) : *in concilio Lugdunensi præsidens;* la présidence proprement dite du concile appartint et ne pouvait appartenir qu'au pape. D'après Nicolas Glassberger, *Chronica* (écrite en 1508), dans les *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1887, t. III, p. 85, deux évêques d'origine franciscaine, Odon Rigaud de Rouen et Paul de Tripoli, auraient joué un rôle important à côté de saint Bonaventure. Guillaume Durand de Mende revendique la gloire d'avoir fait « procurer » quelques-unes des constitutions du concile. Cf. son *In sacrosanctum Lugdun. conc. commentarius*, Fano, 1569, f° 1 *b*, 32 *a*.

3° *Les sessions du concile.* — Le concile s'ouvrit non pas le 1er mai, comme l'ont dit plusieurs chroniqueurs confondant la date effective avec celle qui avait été indiquée dans les lettres de convocation, ni le 6 mai que donnent les *Annales S. Petri Blandinienses*, dans les *Monum. Germ. hist.*, *Scriptores*, t. V, p. 32, mais le 7 mai 1274, cf. J.-B. Martin, n. 1641, 1645, 1647. Un jeûne préparatoire de trois jours avait été prescrit. Les sessions se tinrent dans l'église cathédrale de Saint-Jean.

1. A la première, le pape parla sur les mots : *Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum*, qui avaient déjà servi de texte au discours d'ouverture du IVe concile œcuménique du Latran par Innocent III. « Il fit connaître, rapporte la *Brevis nota eorum quæ in secundo concilio Lugdunensi generali acta sunt*, Mansi, *Concil.*, t. XXIV, col. 63, le mouvement et le vœu de son cœur et les causes pour lesquelles il avait convoqué le concile : secourir la Terre sainte, réunir les grecs et les latins, réformer les mœurs. » Puis il fixa la IIe session au lundi de la semaine suivante, 14 mai.

2. En fait, la deuxième session fut différée au vendredi 18. L'intervalle des sessions fut pris par des entretiens que le pape voulut avoir, en particulier, avec chaque archevêque accompagné d'un évêque et d'un abbé de sa province, afin d'obtenir d'eux, pour six ans, le dixième des revenus des bénéfices au profit de la Terre sainte. A la IIe session, Grégoire ne fit pas de sermon, mais une simple allocution pour rappeler ce qui s'était passé à la première. Le concile porta des constitutions *pro zelo fidei*, selon l'expression de la *Brevis nota*. Mansi, col. 63. Furent licenciés les procurateurs des chapitres, ainsi que les abbés et prieurs non mitrés, sauf ceux qui avaient été convoqués nominativement, et tous les autres prélats mitrés d'ordre inférieur; sans doute leur affluence parut-elle produire un encombrement dont il y avait avantage à se défaire.

De ses nonces de Constantinople parvinrent à Grégoire X des nouvelles qui le réjouirent fort. Il fit assembler tous les prélats dans la cathédrale. Saint Bonaventure prononça un discours sur le verset de Baruch : *Exsurge, Jerusalem, sta in loco excelso et circumspice ad Orientem...* Et lecture fut donnée de la lettre des légats. Ce fait doit-il se placer entre la Ire et la IIe ou entre la IIe et la IIIe session ? Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1914, t. VI *a*, p. 169, admet la première date; J.-B. Martin, n. 1780, adopte la seconde et traduit, p. XXXIII, le : *Item pendente termino sequentis sessionis* de la *Brevis nota* de la sorte : « Dans l'intervalle de la seconde à la troisième session. » A vrai dire, le sens de ces mots est ambigu : la *Brevis nota* raconte la Ire session, ensuite la IIe et dit que la session suivante fut fixée au lundi après l'octave de la Pentecôte 28 mai, puis les entrevues particulières du pape avec les prélats entre la Ire et la IIe session, enfin passe, par la formule : *Item pendente termino sequentis sessionis*, à la lettre des légats pontificaux à Constantinople. Le mot : *item* semble classer ce fait immédiatement après celui des entrevues du pape avec les prélats, donc avant le 18 mai; mais les mots *pendente termino sequentis sessionis* invitent à le mettre peu avant la date fixée pour la IIIe session, le 28 mai.

3. Retardée à son tour, la troisième session eut lieu le 7 juin. Ainsi qu'entre la Ire et la IIe, le pape, entre la IIe et la IIIe, vit les prélats en particulier. Il leur communiqua les constitutions qui devaient être promulguées dans cette IIIe assemblée; c'était le moyen de recueillir leur avis et de s'assurer de leur assentiment. Le 6 juin, en consistoire, il avait décidé de donner la couronne impériale à Rodolphe de Habsbourg, dont les représentants confirmèrent les privilèges accordés au Saint-Siège par les empereurs d'Allemagne.

A la IIIe session, Pierre de Tarentaise prêcha sur le texte d'Isaïe : *Leva in circuitu oculos tuos et vide...* Douze constitutions furent promulguées. Dans l'ignorance du jour de l'arrivée des grecs qui avait été annoncée, on ne fixa pas la date de la session suivante; il fut permis aux prélats de s'éloigner, en attendant, jusqu'à six lieues (non « six milles », comme dit Hefele, p. 172) de Lyon.

4. Les ambassadeurs grecs arrivèrent le 24 juin. C'étaient Germain, ancien patriarche de Constantinople, Théophane, métropolite de Nicée, Georges Acropolita, sénateur et grand logothète, et deux officiers de la cour. Tous les Pères du concile allèrent au-devant d'eux et les accompagnèrent au palais du pape. De la part de Michel Paléologue et des prélats grecs, — 50 métropolites et 500 évêques ou synodes — les ambassadeurs présentèrent des lettres d'adhésion aux articles de foi que les nonces apostoliques leur avaient demandé de souscrire; « ils dirent, rapporte la *Brevis nota*, dans Mansi, t. XXIV, col. 64, qu'ils venaient *ad omnimodam obedientiam sanctæ romanæ Ecclesiæ*, pour reconnaître sa foi et sa primauté. » Le 29 juin, en la fête des saints Pierre et Paul, Grégoire X célébra la messe. On y chanta l'épître, l'évangile et le *Credo*, en latin et en grec. Les grecs répétèrent trois fois, dans leur langue, le *Qui ex Patre Filioque procedit;* ils chantèrent ensuite des « laudes solennelles » en l'honneur du pape. Saint Bonaventure prêcha. Le 4 juillet, on vit arriver des ambassadeurs d'Abaga, grand khan des Tartares, arrière-petit-fils de Gengiskhan. Ce même jour, le pape indiqua la IVe session pour le 6 juillet.

La place des ambassadeurs grecs, à la session du 6 juillet, fut à la droite du pape, après les cardinaux. On entendit un sermon de Pierre de Tarentaise. Ensuite le pape manifesta sa joie du retour des grecs à l'Église romaine. Il fit lire les trois lettres de l'empereur, d'Andronic, son fils aîné, associé depuis peu à l'empire, et des évêques grecs, toutes trois scellées en or et traduites en latin. Au nom de Michel Paléologue et en vertu de pouvoirs à lui remis de vive voix, le logothète Georges Acropolita professa la foi de l'Église romaine, dont il reconnaissait la primauté et à laquelle il rendait spontanément l'obéissance due. Les députés du clergé grec en firent autant, presque dans les mêmes termes. Après quoi le pape entonna le *Te Deum*, prêcha de nouveau sur le *Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum*, et chanta, en

latin, avec le concile, le *Credo* que les grecs reprirent dans leur langue, chantant deux fois l'article sur la procession du Saint-Esprit. Puis on lut la lettre du grand khan des Tartares. Enfin Grégoire fixa aux lundi 9 et mardi 10 juillet les dernières sessions.

5. Le 7 juillet, le pape fit connaître aux cardinaux, en conseil privé, le projet de constitution sur la tenue du conclave. Il rencontra une vive opposition; quelques jours furent nécessaires pour en triompher. La ve session fut reportée au lundi 16. La veille, dans la matinée, était mort saint Bonaventure. Il fut enterré le jour même; le pape et les Pères du concile assistèrent aux funérailles et le cardinal Pierre de Tarentaise y prêcha sur le texte : *Doleo super te, frater mi Jonatha.* Au commencement de la ve session, avant l'arrivée du pape, Pierre de Tarentaise baptisa un des ambassadeurs tartares et deux personnages de sa suite. Après le cérémonial d'usage, le concile promulgua 14 constitutions; tout d'abord vint celle qui concernait le conclave. Le pape exprima son regret de la mort de saint Bonaventure; il ordonna que tous les évêques et prêtres du monde entier chanteraient une messe pour le repos de son âme et une seconde messe pour ceux qui seraient morts en allant au concile ou au retour ou durant ses travaux.

6. Le lendemain 17 juillet, le concile tint la vie et dernière session. Deux nouvelles constitutions furent promulguées. Le pape dit son contentement de ce qui avait été réglé concernant la Terre sainte et les grecs, et son intention de compléter bientôt, par des constitutions que le manque de temps n'avait pas permis d'arrêter dans le concile, l'œuvre de la réforme restée imparfaite. Et, après les prières accoutumées, le concile fut dissous.

Est-il besoin d'ajouter que le IIe concile de Lyon, convoqué, présidé, approuvé par le pape, composé d'un nombre aussi considérable d'évêques occidentaux et des représentants autorisés de l'Église grecque, offre tous les caractères du concile œcuménique ?

II. CANONS. — 1° *Le nombre des canons.* — Le 1er novembre 1274, Grégoire X publia un recueil de 31 constitutions, promulguées, notait-il, pendant et après le concile, pour qu'on s'en servît dans les jugements et dans les écoles. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XXIV, col. 81. Le procès-verbal du concile et Durand de Mende, *In sacrosanctum Lugdun. conc. commentarius*, f° 1 *b*, nous fixent sur la part du concile et sur la part postconciliaire.

Dans la IIe session, dit la *Brevis nota, latæ sunt constitutiones pro zelo fidei;* on admet communément que ces mots désignent le c. 1, sur la procession du Saint-Esprit. — Douze constitutions furent promulguées à la IIIe session, à savoir, selon l'ordre où les mentionne la *Brevis nota*, les n. 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 19, 15, 24 (l'incipit est : *Exigit perversorum* et non : *multorum*, comme dans la *Brevis nota*), 29, 30. — Quatorze le furent à la IVe session : ce sont les n. 2, 10, 17, 20, 11, 28, 31, 12, 16, 25, 26, 27, 22, 21; le n. 20, absent de l'édition de la *Brevis nota*, dans Mansi, col. 67, est mentionné dans l'édition romaine des *Concil. general. Ecclesiæ catholicæ*, 1628, t. IV, p. 86, et la *Chronica S. Petri Erfordensis moderna*, part. II, an. 1274, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XXX *a*, p. 409. — Deux furent promulguées à la VIe session : l'une est le n. 23, l'autre, qui commençait par les mots : *Cum sacrosancta*, ne nous est point connue. De ces données de la *Brevis nota*, il résulte que les n. 13, 14, 18, ont été promulgués après le concile. Le témoignage de Durand de Mende coïncide, sur ce point, avec celui de la *Brevis nota.* Il le contredit en ce qui regarde le c. 2, sur le conclave, que Durand met en tête de ceux qui furent promulgués après le concile; la *Brevis nota*, rédigée sur le moment même, inspire plus de confiance que le *Commentarius* de Durand composé plus tard. Tous ces canons, sauf le n. 19, sont entrés dans le *Sextus decretalium.*

2° *La liste des canons.* — 1. Sur la procession du Saint-Esprit. *Sextus*, l. I, tit. I, c. 1. Il est donné ci-dessus, t. V, col. 811, 812. — 2. Sur l'élection du pape et le conclave. *Sextus*, l. I, tit. VI, can. 3. — 3. Sur les élections, postulations et provisions ecclésiastiques. *Sextus*, l. I, tit. VI, can. 4. — 4. Défense à quiconque est élu à une église d'en prendre l'administration de n'importe quelle manière avant que son élection soit confirmée. *Sextus*, l. I, tit. VI, can. 5. — 5. Sur les obligations de ceux qui sont élus aux églises pour éviter de longues vacances. *Sextus*, l. I, tit. VI, can. 6. — 6. Sur ceux qui votent sciemment pour un indigne. *Sextus*, l. I, tit. VI, can. 7. — 7. Défense, quand on a voté pour un candidat qui a été élu ou qu'on s'est rallié au vote des autres, d'attaquer l'élection, si ce n'est pour des faits nouveaux. *Sextus*, l. I, tit. VI, can . 8. — 8. Sur les élections faites par les deux tiers des voix. *Sextus*, l. I, tit. VI, can. 9. — 9. On ne doit pas porter devant le Saint-Siège un appel manifestement frivole contre une élection épiscopale. *Sextus*, l. I, tit. VI, can. 10. — 10. Sur l'enquête à ouvrir si à un clerc élu, ou postulé, ou devant être promu d'autre manière à une dignité ecclésiastique, on oppose l'ignorance ou un autre défaut personnel. *Sextus*, l. I, tit. VI, can. 11. — 11. Excommunication contre ceux qui tirent vengeance de ce que des électeurs n'ont pas élu à une église le candidat qu'ils avaient recommandé. *Sextus*, l. I, tit. VI, can. 12. — 12. Excommunication contre ceux qui usurpent les régales, la garde ou l'avouerie des églises, monastères, etc. *Sextus*, l. I, tit. VI, can. 13. — 13-14 (postérieurs au concile). — 15. Défense de conférer les ordres sans autorisation à un clerc d'un autre diocèse, *parochiæ alienæ. Sextus*, l. I, tit. IX, can. 2. — 16. Sur l'irrégularité de la bigamie. *Sextus*, l. I, tit. XII, can. 1. — 17. Sur la suspension du culte divin dans une église. *Sextus*, l. I, tit. XVI, can. 2. — 18 (postérieur au concile). — 19. Contre les lenteurs affectées des procès. — 20. Nullité de l'absolution d'une censure quand elle a été extorquée par crainte ou violence. *Sextus*, l. I, tit. XX, can. 1. — 21. Atténuation du décret de Clément IV d'après lequel les dignités et bénéfices vacants en curie romaine ne pouvaient être conférés que par le pape. *Sextus*, l. III, tit. IV, can. 3. La constitution de Clément IV est *ibid.*, can. 2. Cf. Durand de Mende, *Commentarius*, f° 74 *a*. — 22. Défense aux prélats de soumettre à des laïques, à quelque titre que ce soit, leurs églises et les biens immeubles ou droits de ces églises, sans l'assentiment de leur chapitre et la permission spéciale du Saint-Siège. *Sextus*, l. III, tit. IX, can. 2. — 23. Renouvellement du can. 13 du IVe concile du Latran défendant de fonder de nouveaux ordres religieux et suppression des ordres mendiants fondés depuis ce concile sans l'approbation du Saint-Siège. *Sextus*, l. III, tit. XVII, can. 1. Le can. 13 du IVe concile du Latran est dans les *Decret. Gregorii IX*, l. III, tit. XXXVI, can. 9. — 24. Renouvellement de la constitution d'Innocent IV contre les évêques qui reçoivent de l'argent ou d'autres présents au lieu des procurations qui leur sont dues en raison de leur visite, et addition de pénalités contre eux. *Sextus*, l. III, tit. XIX, can. 2. La constitution d'Innocent IV est *ibid.*, can. 1, § 5. — 25. Sur la dignité du service divin et l'obligation de respecter le caractère religieux des églises. *Sextus*, l. III, tit. XXIII, can. 2. — 26. Renouvellement du can. 25 du IIIe concile du Latran contre les usuriers, et défense aux communautés et aux personnes privées de leur louer une maison ou de les tolérer dans leurs terres. *Sextus*, l. V, tit. V, can. 1. Le can. 25 du IIIe concile œcumé-

nique du Latran est dans les *Decret. Gregorii IX*, l. V, tit. XIX, can. 3. — 27. Sur le testament et la sépulture des usuriers. *Sextus*, l. V, tit. V, can. 2 — 28. Contre les saisies, appelées représailles, par lesquelles une personne est grevée à la place d'une autre. *Sextus*, l. V, tit. VIII, can. 1. — 29. Explication du can. 12 du Ier concile œcuménique de Lyon sur la défense de communiquer avec les excommuniés. *Sextus*, l. V, tit. XI, can. 9. Le can. 12 du Ier concile de Lyon est *ibid.*, can. 3. — 30. La *relaxatio ad cautelam* de l'interdit ne s'applique pas dans les lieux frappés d'un interdit général. *Sextus*, l. V, tit. XI, can. 10. — 31. Excommunication contre ceux qui permettent de tuer ou de molester quiconque a frappé d'une censure les rois, princes, barons, nobles, baillis, et leurs ministres, ou toute autre personne. *Sextus*, l. V, tit XI, can. 11.

III. ŒUVRE DU CONCILE. — 1° *L'union des Églises grecque et latine.* — Il n'y a pas à reprendre ici l'histoire du schisme grec, depuis ses lointaines origines jusqu'au concile de Lyon. Voir CONSTANTINOPLE (*Église de*), t. III, col. 1322-1393. Le germe qui était contenu dans le 3e canon du Ier concile œcuménique de Constantinople (381) avait abouti, grandissant toujours, au schisme temporaire avec Photius au IXe siècle et définitif avec Michel Cérulaire au XIe. Ce n'est pas que l'action de Cérulaire eût créé d'emblée entre les Églises grecque et latine un état d'hostilité irréductible. B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle*, Paris, 1924, a démontré que les contemporains n'eurent pas l'impression qu'un événement irréparable s'était pour lors accompli. Bien des fois on s'était réconcilié après des ruptures éclatantes; pourquoi ne s'accorderait-on pas une fois de plus ? Mais il y eut toute une série de causes pour y mettre obstacle. Ce fut d'abord, dans le sud de l'Italie, le progrès de l'État normand, favorisé par Grégoire VII qui s'en servit dans sa lutte contre l'Empire : en constituant une menace pour Byzance, les ambitions normandes paralysèrent les tentatives d'union entre les deux Églises. Ce furent, ensuite, les croisades qui habituèrent les grecs à voir dans les latins des rivaux dangereux. Ce fut surtout l'occupation de Constantinople par les latins (1204) et la fondation de l'Empire latin de Constantinople, marquées l'une et l'autre par des excès sans nombre qui auraient suffi, même s'il n'y avait pas eu un long arriéré de suspicions et de dissentiments, à mettre entre grecs et latins de l'irrémédiable. Officiellement, le catholicisme triomphait à Constantinople; mais, dans les trois États grecs qui firent face à l'empire latin : Nicée, Trébizonde et Épire, l'orthodoxie grecque subsistait, encore plus tenace d'avoir subi l'humiliation de la défaite. La reprise de Constantinople par Michel VIII Paléologue (15 août 1261) compromit les projets d'union, d'autant qu'Urbain IV, élu au souverain pontificat dans ces conjonctures, commença par vouloir restaurer l'empire latin et prêcha la croisade contre Paléologue. Urbain dut en rabattre et nouer des négociations avec l'empereur grec. Cependant Charles d'Anjou, devenu souverain des Deux-Siciles, avait marié sa fille avec le fils de Baudoin II, l'ex-empereur latin de Constantinople, et Baudoin lui avait légué conditionnellement son empire et promis de lui en donner immédiatement le tiers. Si la papauté lui avait laissé libre carrière, Constantinople tombait dans ses mains. Tant que le péril exista, les grecs se tournèrent vers le pape, prodiguant les belles paroles, faisant miroiter les merveilleux espoirs; il était dans l'ordre que, le danger éloigné, les dispositions hostiles reparussent.

Du reste, en même temps qu'à des considérations d'ordre politique, entre grecs et latins, la mésentente tenait à des causes autrement profondes. Il est remarquable que, au cours des siècles, les essais d'union avec Rome se sont toujours heurtés aux résistances, franches ou dissimulées, des hauts dignitaires ecclésiastiques. Parce qu'il avait besoin du pape, l'empereur voulait la paix religieuse avec l'Occident; « mais cette paix religieuse le patriarche ne la voulait pas, ou plutôt il ne l'aurait admise qu'à une condition, celle d'être considéré par les pontifes de l'ancienne Rome comme un égal, non comme un subordonné. On reconnaîtrait peut-être au siège de Pierre une primauté d'honneur; on se résignerait de moins en moins à lui reconnaître sur l'Église grecque une primauté effective, une juridiction souveraine. » É. Amann, dans la *Revue des sciences religieuses*, janvier 1925, p. 146.

Des négociations de Michel Paléologue avec Urbain IV et avec Clément IV retenons seulement la lettre du 4 mars 1267, Potthast, n. 19 955, dans laquelle Clément IV marquait à l'empereur le point de vue romain, qui devait prévaloir au concile de Lyon. Clément avait dû désavouer un projet d'union défectueux qu'avaient agréé, non sans dépasser leurs pouvoirs, les nonces apostoliques à Constantinople. Il envoyait un symbole de foi que l'empereur, son clergé et son peuple devaient admettre pour rentrer dans l'unité catholique. A la demande des grecs de convoquer un concile, il répondait qu'il ne saurait être question de réunir un concile pour discuter ou définir « la vérité très pure, très certaine et très solide de la foi orthodoxe..., car la soumettre à une nouvelle discussion ou définition serait comme la révoquer en doute ». Du moment où les grecs auraient reçu et professé la foi véritable et seraient venus à l'obéissance envers l'Église, si l'empereur, pour resserrer les liens de l'union entre latins et grecs, désirait la convocation d'un concile par le Siège apostolique dans la ville que celui-ci jugerait favorable, le pape était prêt à satisfaire à ce désir. Cf. Raynaldi, *Annal.*, an. 1267, n. 79.

Après la mort de Clément IV, durant la longue vacance qui précéda l'élection de Grégoire X, sur l'invitation de saint Louis, qui avait décliné l'arbitrage dans les controverses relatives à l'union offert par Michel Paléologue, les cardinaux chargèrent un des leurs, Rodolphe Grosparmi, évêque d'Albano, de conclure, le cas échéant, l'affaire de l'union; ils précisèrent que ce devait être conformément à la lettre de Clément IV, qu'ils transcrivaient tout entière, mot pour mot, à cette fin. En outre, ils voulurent que dans le concile général à réunir au sujet des grecs, l'empereur, le patriarche et tous les prélats, le clergé et le peuple fissent — par eux-mêmes ou, bien entendu, par des représentants — le serment de garder intacte cette foi et, en particulier, la reconnaissance de la primauté de l'Église romaine. Suivait la formule du serment à prononcer. Cf. Raynaldi, *Annal.*, an. 1270, n. 4, 5.

Dès son élection au pontificat suprême, Grégoire X se voua tout entier à l'œuvre de la paix religieuse. Georges Pachymère, dont le témoignage n'est pas suspect, car il mentionne lui-même la part qu'il eut dans l'opposition schismatique, Μιχαὴλ Παλαιολόγος, l. V, c. XIV, *P. G.*, t. CXLIII, col. 833, indique bien la différence des états d'âme de l'empereur et du pape : « Il fut manifeste que l'empereur cherchait la paix par peur de Charles d'Anjou et que, sans cela, il n'y eût jamais pensé, tandis que Grégoire la cherchait pour ce qu'elle a de beau et pour l'union des Églises. » C. XI, col. 822. Finalement, le programme de Clément IV et des cardinaux de 1270 s'exécuta de point en point. Michel Paléologue et les grecs acceptèrent, tel quel, le symbole de foi de Clément IV. Le concile ne discuta ni ne définit les articles de ce symbole, exception faite de l'article sur la procession du Saint-Esprit *a Patre Filioque*, qui fut l'objet d'une définition plus détaillée avant l'arrivée des grecs (can. 1).

Si Manuel Calécas († vers 1400), *Adversus Græcos*, l. III, *P. G.*, t. CLII, col. 172 (voir une partie de son texte grec dans les *Observationes* de P. Poussines sur Pachymère, *P. G.*, t. CXLIV, col. 787, 788), méritait confiance, cette dernière définition aurait été promulguée *in concilio Lugdunensi græcis latinisque congregatis*, ratifiée par les grecs et les latins, écrite en grec et en latin, et envoyée à Constantinople avec les légats. Que si, poursuit-il, cet écrit ne se voit pas maintenant partout, ce n'est pas étonnant : comment aurait-on conservé des écrits dont l'œuvre a été promptement détruite ? Mais, conclut-il, qu'un si grand et célèbre concile ait été réuni pour cela, plusieurs s'en souviennent encore.

Van Espen et Bossuet, sans, du reste, se réclamer de Calécas, ont dit quelque chose de semblable. Qu'une constitution relative à l'un des principaux points discutés entre latins et grecs ait été émise avant la venue des grecs, donc avant la IVe session, c'est tout à fait contraire à la vraisemblance, dit Van Espen, *Scripta omnia*, Louvain, 1753, t. IV, p. 116. Bossuet, *Defensio declar. cleri gallicani*, p. III, l. VII, c. XXXV, suppose que la constitution sur la procession du Saint-Esprit couronna l'œuvre du concile.

On ne saurait l'admettre. Des 31 constitutions, la première, sur la procession du Saint-Esprit, est la seule qui soit dogmatique; or, le procès-verbal du concile nous apprend de la IVe session seule que *latæ sunt constitutiones pro zelo fidei* et il n'insère pas la constitution sur le Saint-Esprit dans la liste qu'il dresse des constitutions portées aux séances ultérieures. A le lire, on constate que tout s'est passé comme l'avaient voulu Clément IV et Innocent IV : la foi que les grecs ont proposée n'a été ni définie ni discutée, mais simplement reconnue par eux comme la foi véritable. Durand de Mende, de son côté, dit que les grecs chantèrent le *Filioque* en union avec les latins, mais non que la constitution sur le Saint-Esprit, qu'il commente, ait été faite pour eux et souscrite par eux. *In sacrosanctum Lugdun. conc. commentarius*, f° 3 *b*.

Quelle fut donc la raison d'être du can. 1 du concile et dans quelle mesure a-t-il été porté en vue des grecs ? Il semble que le concile ait profité d'une circonstance favorable pour affirmer à l'adresse de tous les fidèles, en termes plus explicites que par le passé, la croyance de l'Église catholique sur la procession du Saint-Esprit *ex Patre et Filio tanquam ex uno principio*. Définir que le Saint-Esprit procède ex *Patre et Filio* c'était condamner l'erreur des grecs. Définir qu'il en procède *tanquam ex uno principio* c'était proscrire l'erreur opposée, plus ou moins admise par certains latins, osant prétendre *quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio tanquam ex duobus principiis et non tanquam ex uno procedat*. Cette deuxième condamnation n'avait-elle pas, du même coup, l'avantage de ménager l'amour-propre des grecs en leur montrant qu'ils n'étaient pas les seuls à s'être trompés, que l'Église romaine ne faisait pas acception de personnes et s'opposait à l'erreur partout où elle la trouvait, que ce fût chez les latins ou chez les grecs ? Il est croyable que ces considérations ont été présentées aux grecs arrivant au concile, et l'on comprend, sans que la définition ait été promulguée en leur présence et avec leur consentement, — la date tardive où écrivait Calécas explique son inexactitude sur ce point — qu'ils aient emporté chez eux le double texte de la définition, grec et latin, dont parle Calécas.

L'empereur donc et les évêques grecs, par leurs représentants, déclarèrent qu'ils adhéraient à la profession de foi prescrite par Clément IV et par Innocent IV, et s'engagèrent, en se servant de la formule de serment contenue dans la lettre des cardinaux de 1270, à garder cette foi, et, tout particulièrement, à reconnaître la primauté de l'Église romaine. Cossart, dans Labbe, *Concilia*, Paris, 1671, t. XI *a*, col. 971, insinue que le texte connu du *sacramentum græcorum* n'est pas authentique, étant donné qu'il est à peu près le même que celui de l'empereur; c'est, au contraire, une raison d'en admettre l'authenticité substantielle, puisque la lettre des cardinaux renfermait une formule unique, à l'usage de l'empereur et des autres grecs.

Voici la profession de foi :

Credimus sanctam Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, unum Deum omnipotentem totamque in Trinitate deitatem coessentialem et consubstantialem, coæternam et omnipotentem, unius voluntatis, potestatis et majestatis, creatorem omnium creaturarum, a quo omnia, in quo omnia, per quem omnia quæ sunt in cœlo et in terra, visibilia, invisibilia, corporalia et spiritualia. Credimus singulam quamque in Trinitate personam, unum verum Deum, plenum et perfectum.	Nous croyons à la sainte Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, un seul Dieu tout-puissant et, dans la Trinité, toute la divinité coessentielle et consubstantielle, coéternelle et toute-puissante, d'une seule volonté, puissance et majesté, [un seul Dieu] créateur de toutes les créatures, de qui, en qui et par qui sont toutes choses, celles qui sont dans le ciel et sur la terre, visibles et invisibles, corporelles et spirituelles. Nous croyons à chaque personne dans la Trinité, à un seul vrai Dieu, accompli et parfait.
Credimus ipsum Filium Dei, Verbum Dei, æternaliter natum de Patre, consubstantialem, coomnipotentem et æqualem per omnia Patri in divinitate, temporaliter natum de Spiritu sancto et Maria semper virgine, cum anima rationali, duas habentem nativitates, unam ex Patre nativitatem æternam, alteram ex matre temporalem, Deum verum et hominem verum, proprium in utraque natura atque perfectum, non adoptivum, nec phantasticum, sed unum et unicum Filium Dei in duabus et ex duabus naturis, divina scilicet et humana, in unius personæ singularitate, impassibilem et immortalem divinitate, sed in humanitate, pro nobis et salute nostra, passum vera carnis passione, mortuum et sepultum, et descendisse ad inferos, ac tertia die resurrexisse a mortuis vera carnis resurrectione, die quadragesima post resurrectionem cum carne qua resurrexit et anima ascendisse in cœlum, et sedere ad dextram Dei Patris, inde venturum judicare vivos et mortuos, et redditurum unicuique secundum opera sua, sive bona fuerint sive mala.	Nous croyons au Fils même de Dieu, le Verbe de Dieu, éternellement né du Père, consubstantiel, coomnipotent et égal en toutes choses au Père en divinité, né temporellement du Saint-Esprit et de Marie toujours vierge, avec une âme raisonnable, ayant deux naissances, une naissance éternelle du Père, une autre, temporelle, de sa mère, vrai Dieu et vrai homme, réel et parfait dans l'une et l'autre nature, non [fils] adoptif, ni fantastique, mais un seul et unique Fils de Dieu en deux natures et de deux natures, à savoir la divine et l'humaine, dans la singularité d'une seule personne, impassible et immortel dans sa divinité, mais dans son humanité, pour nous et notre salut, ayant souffert une vraie passion de la chair, mort et enseveli, et descendu aux enfers, et le troisième jour ressuscité d'entre les morts par une vraie résurrection de la chair, le quarantième jour après la résurrection monté au ciel en la chair avec laquelle il ressuscita et en âme, et assis à la droite de Dieu le Père, d'où il viendra juger les vivants et les morts, rendant à chacun selon ses œuvres, bonnes ou mauvaises.
Credimus et Spiritum sanctum, plenum et perfectum verumque Deum, ex Patre Filioque procedentem, coæqualem et consubstantialem et coomnipotentem et coæternum per omnia Patri et Filio.	Nous croyons aussi au Saint-Esprit, Dieu accompli et parfait et véritable, procédant du Père et du Fils, coégal et consubstantiel et coomnipotent et coéternel en toutes choses au Père et au Fils.
Credimus hanc sanctam Trinitatem, non tres Deos sed unicum Deum omnipo-	Nous croyons à cette sainte Trinité, non pas à trois Dieux mais à un Dieu unique tout

tentem, æternum et invisibilem et incommutabilem.

Credimus sanctam catholicam et apostolicam unam esse veram Ecclesiam, in qua unum datur sanctum baptisma et vera omnium remissio peccatorum.

Credimus etiam veram resurrectionem hujus carnis quam nunc gestamus et vitam æternam.

Credimus etiam Novi et Veteris Testamenti, Legis, ac prophetarum et apostolorum unum esse auctorem Deum ac Dominum omnipotentem.

Hæc vera fides catholica, et hanc in supradictis articulis tenet et prædicat sacrosancta romana Ecclesia.

Sed, propter diversos errores a quibusdam ex ignorantia et ab aliis ex malitia introductos, dicit et prædicat eos qui post baptismum in peccata labuntur non rebaptizandos, sed per veram pænitentiam suorum consequi veniam peccatorum; quod si vere pænitentes in caritate decesserint antequam dignis pænitentiæ fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas pœnis purgatoriis seu catherteriis, sicut nobis frater Johannes explanavit, post mortem purgari, et, ad pœnas hujusmodi relevandas, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas, et alia pietatis officia, quæ a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiæ instituta; illorum autem animas qui, post sacrum baptisma susceptum, nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam quæ, post contractam peccati maculam, vel in suis manentes corporibus vel eisdem exutæ, prout superius dictum est, sunt purgatæ, mox in cœlum recipi; illorum autem animas qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas. Eadem sacrosancta Ecclesia romana firmiter credit et firmiter asseverat quod nihilominus, in die judicii, omnes homines ante tribunal Christi cum suis corporibus comparebunt, reddituri de propriis factis rationem.

Tenet etiam et docet eadem sancta romana Ecclesia septem esse ecclesiastica sacramenta : unum scilicet baptisma, de quo dictum est supra; aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt, chrismando renatos; aliud est pænitentia, aliud eucharistia, aliud sacramentum ordinis, aliud est matrimonium, aliud extrema unctio quæ, secundum doctrinam beati Jacobi, infirmantibus adhibetur. Sacramentum eucharistiæ ex azymo conficit eadem romana Ecclesia, tenens et docens quod in ipso sacramento, panis vere transsubstantiatur in corpus et vinum in sanguinem Domini nostri Jesu Christi .De matrimonio vero tenet quod nec unus vir plures uxores simul, nec una mulier permittitur habere plures viros; soluto vero legitimo matrimonio per mortem conjugum alterius, secundas et tertias deinde nuptias successive licitas esse dicit, si impedimentum canonicum aliud ex causa aliqua non obsistat.

Ipsa quoque sancta romana Ecclesia summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinet, quem se ab ipso Domino in beato Petro, apostolorum principe sive vertice, cujus romanus pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit. Et, sicut præ cæteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et, si quæ de fide subortæ fuerint quæstiones, suo debent judicio definiri. Ad quam potest gravatus quilibet super negotiis ad ecclesiasticum forum pertinentibus appellare, et, in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus, ad ipsius potest judicium recurri, et eidem omnes Ecclesiæ sunt subjectæ, ipsarum prælati obedientiam et reverentiam sibi dant. Ad hanc autem sic potestatis plenitudo consistit quod Ecclesias cæteras ad sollicitudinis partem admittit; quarum multas, et patriarchales præcipue, diversis privilegiis eadem romana Ecclesia honoravit, sua tamen observata prærogativa, tum in generalibus conciliis tum in aliquibus aliis, semper salva. Denzinger-Bannwart, n. 461-466.

puissant, éternel et invisible et qui ne change pas.

Nous croyons qu'il y a une seule véritable Église, sainte, catholique et apostolique, dans laquelle existent un seul saint baptême et la vraie rémission de tous les péchés.

Nous croyons aussi à la vraie résurrection de cette chair que nous portons maintenant et à la vie éternelle.

Nous croyons encore que le Nouveau Testament et l'Ancien, [les écrits] de la Loi, des prophètes et des apôtres ont pour unique auteur le Dieu et Seigneur tout-puissant.

Telle est la vraie foi catholique, et c'est elle que dans les articles susdits tient et proclame la sacrosainte Église romaine.

Mais, à cause de diverses erreurs, que certains ont introduites par ignorance et d'autres par malice, elle dit et proclame que ceux qui tombent dans le péché après le baptême ne doivent pas être rebaptisés, mais que par une vraie pénitence ils obtiennent le pardon de leurs péchés. Que si, vraiment pénitents, ils meurent dans la charité avant d'avoir, par de dignes fruits de pénitence, satisfait pour ce qu'ils ont commis et omis, leurs âmes, comme nous l'a expliqué frère Jean, sont purifiées après leur mort, par des peines purificatrices ou expiatrices, et, pour l'allègement de ces peines, leur servent les suffrages des fidèles vivants, à savoir les sacrifices des messes, les prières, les aumônes et les autres œuvres de piété que les fidèles ont coutume d'offrir pour les autres fidèles selon les institutions de l'Église. Les âmes de ceux qui, après avoir reçu le baptême, n'ont contracté absolument aucune souillure du péché, celles aussi qui, après avoir contracté la souillure du péché, en ont été purifiées ou pendant qu'elles restaient dans leurs corps ou après avoir été dépouillées de leur corps, comme il a été dit plus haut, sont aussitôt reçues dans le ciel. Les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel ou avec le seul péché originel, descendent aussitôt en enfer, pour y être punies toutefois de peines différentes. La même sacrosainte Église romaine croit fermement et affirme fermement que néanmoins, au jour du jugement, tous les hommes paraîtront avec leurs corps devant le tribunal du Christ, afin de rendre raison de leur propres actions.

La même sainte Église romaine tient aussi et enseigne qu'il y a sept sacrements ecclésiastiques : l'un est le baptême, dont il a été parlé plus haut, un autre est le sacrement de la confirmation, que les évêques confèrent par l'imposition des mains, en oignant de chrême les baptisés, un autre est la pénitence, un autre l'eucharistie, un autre le sacrement de l'ordre, un autre est le mariage, un autre l'extrême-onction qui, selon la doctrine de saint Jacques, est appliquée aux malades. La même Église romaine fait l'eucharistie avec des azymes, tenant et enseignant que, dans le sacrement même, le pain est vraiment transsubstantié au corps et le vin au sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. En ce qui concerne le mariage, elle tient qu'il n'est permis ni à un homme d'avoir à la fois plusieurs femmes ni à une femme d'avoir plusieurs maris; mais, le mariage légitime ayant été dissous par la mort d'un des époux, elle dit que les secondes noces et ensuite les troisièmes sont successivement licites, si un autre empêchement canonique provenant de quelque cause n'y met obstacle.

Elle-même aussi la sainte Église romaine a la souveraine et pleine primauté et principauté sur toute l'Église catholique, [primauté et principauté] qu'elle reconnaît véritablement et humblement avoir reçues avec la plénitude du pouvoir, du Seigneur même en la personne du bienheureux Pierre, prince ou chef des apôtres, dont le pontife romain est successeur. Et, de même que avant les autres [Églises] elle est tenue de défendre la vérité de la foi, ainsi, quand naissent des questions relatives à la foi, elles doivent être définies par son jugement. A elle peut en appeler quiconque est molesté dans les affaires appartenant au for ecclésiastique, et, dans toutes les causes ressortissant à l'examen ecclésiastique, on peut recourir à son jugement, et toutes les Églises sont soumises à cette Église, leurs prélats lui doivent obéissance et révérence. Or, en elle, la plénitude du pouvoir est en telle sorte qu'elle admet les autres Églises à une partie de sa sollicitude; beaucoup d'entre elles, surtout les patriarcales, la même Église romaine les a honorées de divers privilèges, restant toujours sauve toutefois sa [prérogative exercée tant dans les conciles généraux que dans quelques autres choses.

Jusqu'aux mots : *Hæc est vera fides catholica*, cette profession de foi reproduit, avec un petit nombre de

variantes, la profession de foi du pape saint Léon IX (1053). Cf. Denzinger-Bannwart, n. 343-348. Cette profession de foi de Léon IX elle-même est à peu près celle qui est émise, sous forme de demandes et de réponses, dans les consécrations épiscopales; elle provient des *Statuta Ecclesiæ antiqua*, qu'on attribua jadis au soi-disant IVe concile de Carthage (398) et qui semblent dus à saint Césaire d'Arles. Voir t. II, col. 1806, 1807, 2174, 2175. Les *Statuta* n'avaient rien sur la procession du Saint-Esprit. Léon IX affirma sa procession *a Patre et Filio*. La profession de foi souscrite par les grecs porte : *ex Patre Filioque*, ἐκ Πατρὸς Υἱοῦ τε, dans la traduction du texte latin que renferme la lettre d'adhésion de Michel Paléologue. Mansi, t. XXIV, col. 70.

Sur le passage relatif au purgatoire voir PURGATOIRE; il a passé tout entier, depuis les mots : *si vere pænitentes*, jusqu'à : *pœnis tamen disparibus puniendas* dans le *Decretum pro græcis* du concile de Florence. Cf. Denzinger-Bannwart, n. 693. Le frère Jean, mentionné dans le texte souscrit par Michel Paléologue, est le franciscain Jean Parastron (*de Balastri*), « grec d'origine, habile dans la langue grecque et zélé pour l'union, » dit Georges Pachymère, l. V, c. XI, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 823. Il avait apporté à Grégoire X les premières bonnes nouvelles de l'empereur; revenu à Constantinople, avec les quatre nonces du pape, il s'était prodigué pour la cause de la concorde. On peut supposer, vu le caractère de son rôle et sa connaissance des deux langues grecque et latine, qu'il est l'auteur de la traduction grecque de la profession de foi de Michel, et que les mots : « comme nous l'a expliqué frère Jean » sont une sorte de signature. Nicolas Glassberger, *Chronica*, dans les *Analecta franciscana*, t. III, p. 88, dit qu'il fut, au concile, *interpres imperatoris græcorum et prælatorum Græciæ*.

En matière sacramentaire, la profession de foi exclut la rebaptisation de ceux qui tombent dans le péché; le IVe concile du Latran (c. 4) avait condamné les grecs rebaptisant les enfants baptisés par les latins. Voir LATRAN (*IVe concile œcuménique du*). Sur la confirmation, cf. t. III, col. 1073; sur l'extrême-onction, t. V, col. 1988; sur le mariage, voir MARIAGE. Elle affirme la transsubstantiation et dit que l'Église romaine fait le sacrement de l'eucharistie avec du pain azyme, sans se prononcer sur l'usage grec du pain fermenté; le concile de Florence sera plus explicite. Cf. t. I, col. 2664; t. VI, col. 44.

La question la plus brûlante était celle de la primauté de l'Église romaine. La profession de foi l'affirme avec beaucoup de force. Elle contient aussi l'affirmation de la suprême autorité doctrinale de l'Église romaine en des termes qui conduisent logiquement à l'affirmation de l'infaillibilité pontificale. Voir t. VII, col. 1674. Conformément à ses doctrines gallicanes, Bossuet, *Defensio declar. cleri gallicani*, p. III, l. VII, c. XXXVI, amoindrit la portée de ce texte; en particulier, le *Sicut præ cæteris*... lui parut signifier, non pas que le pape peut à lui seul porter une définition de foi, mais que, dans un concile, son autorité est la principale, qu'il lui appartient de le présider, de prononcer et d'exécuter la sentence au nom de tous. Le texte dit certainement davantage. Quant à l'argument que Bossuet, *Gallia orthodoxa*, c. L-LI, tire, en faveur de la supériorité du concile, du *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi* de Durand de Mende, *sui ævi vir maximus*, dit-il, *catholicæ Ecclesiæ lumen* et commentateur remarquable des décrets du IIe concile de Lyon, notons, quoi qu'il faille penser des passages que Bossuet allègue, que le *Commentarius in sacrosanctum Ludgun. conc.* de Durand, loin de donner raison à Bossuet, le contredit nettement; à propos du c. 2 sur le conclave, l'évêque de Mende exprime son étonnement et son déplaisir de ce que cette constitution promulguée avec l'approbation d'un concile œcuménique, ait été révoquée sans l'assentiment d'un concile, *sed tamen*, ajoute-t-il, fo 6 *a*, *potuit de plenitudine potestatis secundum quam potest papa super omne concilium quidquid placet*.

Au moment du concile du Vatican, Döllinger, dans l'*Allgemeine Zeitung* du 19 janvier 1870, objecta, contre l'adresse des Pères du concile pour la définition de l'infaillibilité papale, que la profession de foi des grecs dont cette pièce se prévalait n'avait pas été librement consentie par l'épiscopat grec. Certes, nul ne prétendra que les évêques grecs et l'empereur aient accepté cette profession de foi avec enthousiasme. Que les évêques l'aient acceptée cependant, parce que l'empereur le désirait, c'est ce qui n'est pas douteux, et il n'est pas douteux non plus que les évêques étaient libres de résister au désir impérial. Au concile même du Vatican il fut dit que la profession de foi n'avait pas été discutée ni approuvée, mais seulement lue au concile de Lyon, et que, en conséquence, il n'y avait pas lieu d'en faire état et d'en reproduire un fragment dans la constitution *Pastor æternus*. La réponse fut qu'elle n'avait pas été discutée ni approuvée en termes exprès parce qu'il n'en était pas besoin et que cette formule contenait, selon le langage de Clément IV et de Grégoire X, « la vérité très pure, très certaine et très solide, de la foi orthodoxe ». Mais l'union s'était accomplie en vertu de la formule de foi admise et lue au concile par les grecs, et tout le concile avait solennellement rendu grâces à Dieu de l'union réalisée. C'était là une approbation de la formule de foi non en paroles mais en acte, une approbation virtuelle et équivalente. Cf. les *Acta et decreta concilii Vaticani*, dans la *Collectio Lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VII, p. 281, 344, 362, 373, 395, 931, 1473, et, sur le *Sicut præ cæteris*..., p. 283. Aussi le concile du Vatican inséra-t-il, sess. IV, dans le c. IV, *De romani pontificis infallibili magisterio*, en usant de ce tour de phrase : *Approbante vero Lugdunensi concilio græci professi sunt sanctam romanam Ecclesiam summum et plenum primatum*..., le passage de la profession de foi de Michel Paléologue qui va des mots : *Ipsa quoque sancta romana Ecclesia summum et plenum primatum*, jusqu'à : *suo debent judicio definiri*.

L'union entre les deux Églises paraissait bien établie. Il y avait, pourtant, un point noir. Dans sa lettre d'adhésion à la formule de foi romaine, Michel Paléologue avait demandé, en finissant, que l'Église grecque pût réciter le symbole « comme elle le disait avant le schisme jusqu'à ce jour », donc sans le Υἱοῦ τε, et conserver ses rites. Bossuet, *Defensio declar. cleri gallicani*, p. III, l. VII, c. XXXV, suppose que le concile accorda l'une et l'autre chose et qu'il procéda ensuite à la promulgation du canon 1 sur la procession du Saint-Esprit. Nous avons vu que le canon fut promulgué à peu près certainement avant l'arrivée des grecs, dès la IIe session. Sur l'accueil fait à la double demande de l'empereur grec les textes gardent un complet silence. A laisser aux grecs leurs rites il n'y avait pas de difficulté grave; à leur laisser le symbole sans le Υἱοῦ τε il y en avait davantage, et il est douteux que le pape et le concile y aient consenti. Que Michel Paléologue ait exprimé ce désir, cela prouve que la profession de foi, en dépit de l'acceptation et du serment des grecs, se heurtait dans les esprits à des dispositions défavorables. En fait, l'union des deux Églises eut à peine un lendemain. Il n'en est guère resté que les deux croix processionnelles, fixées aux deux côtés du maître-autel de la primatiale lyonnaise en souvenir de la réunion de l'Église grecque et de l'Église latine qui eut lieu, dans cette église, le 6 juillet 1274; encore les deux croix actuelles remplacent-elles, depuis 1566,

les croix primitives détruites par les huguenots. Cf. L. Bégule, *Monographie de la cathédrale de Lyon*, Lyon, 1880, p. 94. Sur le sort des décrets conciliaires en Orient, voir l'art. suivant. col. 1391 sq.

2° *La croisade.* — L'allocution finale de Grégoire X fut consacrée au développement de cette idée que des trois buts proposés au concile deux avaient été heureusement atteints : l'union avec les grecs et les mesures en faveur de la Terre sainte. La question de la croisade était liée avec celle de l'union entre grecs et latins; c'était beaucoup de pouvoir compter sur l'appui de Michel Paléologue. Par ailleurs, les ambassadeurs du khan des Tartares étaient venus au concile solliciter une alliance contre les musulmans, le pape avait obtenu du concile pendant six ans la levée des décimes nécessaires, la prédication de la croisade eut quelque succès en France, les principaux souverains de l'Europe : empereur, rois de France, de Sicile, d'Angleterre et d'Aragon, prirent la croix, et une trève conclue entre Charles d'Anjou et Michel Paléologue (1er mai 1275) parut supprimer les derniers obstacles. Tout cela n'aboutit à rien. La mort de Grégoire X (10 janvier 1276) fut pour quelque chose dans l'avortement de l'entreprise. Mais on peut se demander si, lui vivant, elle aurait eu des chances sérieuses de triompher et si l'idée même de la croisade n'avait point péri avec saint Louis, le meilleur des croisés.

3° *Le réforme morale.* — S'il était joyeux des résultats du concile en ce qui regardait l'union et la croisade, Grégoire X manifesta sa peine de n'avoir pu mener à bonne fin toute l'œuvre de la réforme et dit, entre autres choses, *quod prælati faciebant ruere totum mundum. Brevis nota*, Mansi, t. XXIV, col. 68. Les décrets disciplinaires rendus par le concile contribuèrent à améliorer la situation.

1. *L'élection du pape et le conclave.* Voir CONCLAVE, t. III, col. 709-713.

2. *Les évêques.* — Le pape dit, au concile, son étonnement de ce que de mauvais évêques ne se corrigeaient pas et les avertit de s'amender, *alioquin dixit se dure acturum cum ipsis super reformatione morum. Brevis nota*, dans Mansi, *ibid.* Dès le concile il fit quelques exécutions, celle notamment de l'évêque de Liége, Henri de Gueldre, qu'il avait vu de près avec indignation au temps où il était lui-même archidiacre de Liége. Cf. J.-B. Martin, n. 1796, 1800, 1826-1827.

3. *Le clergé séculier.* — Les constitutions du concile visent les ordinations, le culte divin, les censures, les procès, les bénéfices et biens d'églises.

4. *Les ordres religieux.* — Par son can. 23, le concile supprima tous les ordres mendiants fondés depuis le « concile général », c'est-à-dire depuis le IVe concile œcuménique du Latran, sans l'approbation du Saint-Siège. A ceux qui avaient été institués après le concile et qui étaient munis de cette approbation il défendit de recevoir de nouveaux membres à la profession religieuse, d'acquérir de nouvelles maisons, d'en aliéner aucune, sans la permission du pape. Défense également d'exercer, à l'égard des étrangers, le ministère de la prédication et de la confession et de leur donner la sépulture. Mais cette constitution ne s'étendait pas aux deux ordres des Frères prêcheurs et des Frères mineurs *quos evidens ex eis utilitas Ecclesiæ universali proveniens perhibet approbatos.* Les carmes et les ermites de saint Augustin, approuvés antérieurement au IVe concile du Latran, devaient rester dans l'état actuel jusqu'à ce que le pape se prononçât sur eux, car il avait l'intention de pourvoir à tous les ordres, mendiants et autres, selon le besoin des âmes et le bien de ces ordres. Les auteurs nomment quelques-uns des ordres frappés par cette constitution : *Fratres beatæ Mariæ, Servi beatæ Mariæ, Saccini, Fratres de pænitentia, Fratres de Valle viridi.* Cf. J.-B. Martin, n. 1819, 2934. Pierre d'Ailly, *Vita S. Petri Cælestini*, l. II, c. I, n. 5, dans les *Acta sanctorum*, édit. Palmé, mai, t. IV, p. 492, raconte que, le bruit s'étant répandu que le concile convoqué à Lyon supprimerait les ordres religieux non approuvés par le Siège apostolique, Pierre de Murrone, le futur Célestin V, alla trouver le pape, que celui-ci le reçut avec honneur et que *privilegium confirmationis sui ordinis sub beati Benedicti regula impetravit.* Cf. la bulle du 22 mars 1275, dans Potthast, n. 21 006. Grégoire X aurait désiré fondre en un seul tous les ordres religieux militaires; il y renonça sur l'observation qui lui fut faite que l'Espagne, qui en possédait trois, n'y consentirait jamais. Cf. J.-B. Martin, n. 1821.

4° *Rapports avec le pouvoir civil.* — Le canon 12 est « comme la charte de la régale, » selon le mot du P. Desjardins, *La régale autrefois et aujourd'hui*, dans les *Études*, janvier 1889, p. 80, qui, du reste, a donné de ce canon une interprétation discutable, février 1889, p. 268, 269. Cf. L. Bourgain, *La régale autrefois et aujourd'hui*, dans *L'Université catholique*, juin 1889, p. 280-286.

Dans son mémoire sur les réformes à introduire au concile, Bruno, évêque d'Olmütz, conseiller intime d'Ottokar, roi de Bohême, avait signalé le mal résultant des prétentions rivales de Rodolphe de Habsbourg et d'Alphonse de Castille à la dignité d'empereur et l'obstacle qu'elles mettaient à la croisade et à la défense contre le schisme et l'hérésie qui menaçaient du côté du royaume hongrois. La manière dont il parlait du royaume de Bohême : *soli regno Bohemiæ imminere videtur in partibus nostris defensio fidei christianæ*, Raynaldi, *Annal.*, an. 1273, n. 14, semblait poser la candidature d'Ottokar à l'empire. Ni Ottokar ne fut choisi, ni Alphonse de Castille. Le 6 juin, en consistoire, Grégoire X décida de donner la couronne impériale à Rodolphe, au nom de qui Otton, prévôt de Saint-Gui de Spire, son chancelier et procureur, les cinq archevêques de Mayence, Cologne, Trèves, Magdebourg et Brême, avec huit évêques et deux seigneurs temporels, confirmèrent au préalable les privilèges accordés par les empereurs d'Allemagne à l'Église romaine. L'élection de Rodolphe ne fut reconnue officiellement qu'après le concile. Cf. J.-B. Martin, n. 1783-1784, 1917; Raynaldi, *Annal.*, an 1274, n. 55.

Remarquable par l'importance des questions traitées, le IIe concile œcuménique de Lyon le fut également par le nombre des personnages présents et par le prestige de quelques-uns d'entre eux : le pape, esprit supérieur, énergique et habile; les quatre futurs papes Innocent V, Adrien V, Jean XXI et Nicolas IV (Jérôme d'Ascoli), ce dernier non présent au concile mais travaillant pour lui auprès de Michel Paléologue; toute une pléiade de saints, de théologiens et d'évêques illustres, à savoir, pour ne rien dire de saint Thomas d'Aquin mort en venant au concile, saint Bonaventure et saint Philippe Beniti, et, avec les bienheureux Grégoire X et Innocent V, les bienheureux Albert le Grand, Jean de Verceil et Humbert de Romans, et ce Jean Parastron qui, renvoyé par le concile en Grèce avec les grecs, raconte Nicolas Glassberger, *Chronica*, dans les *Analecta franciscana*, t. III, p. 88, « fit, le jour de sa mort, plus de trois cents miracles » et dont l'empereur et les prélats grecs sollicitèrent la canonisation auprès du pape, et Durand Ier de Mende le Spéculateur et Marin d'Éboli, et d'autres encore.

Les résultats réels ne répondirent pas aux promesses du concile. Du moins, comme l'a remarqué le chroniqueur contemporain Saba Malaspina, *Rerum sicul.*, l. V, c. V, dans Baluze, *Miscellanea*, édit. Mansi, Lucques, 1761, t. I, p. 264, mit-il en relief le dévouement et l'obéissance des évêques au Saint-Siège. Rarement la papauté apparut aussi puissante.

I. Sources. — 1° Les lettres de Grégoire X. Les plus importantes avaient été publiées par Raynaldi, *Annal.*, an. 1274; nous les avons maintenant d'une façon plus complète dans J. Guiraud, *Les registres de Grégoire X*, Paris, 1892-1898. — 2° Les constitutions du concile. Sur les diverses éditions qui en ont été données, cf. J.-B. Martin, *Conciles et bullaire du diocèse de Lyon*, n. 1900, Lyon, 1905; le texte le plus sûr, d'après les registres de Grégoire X, dans J. Guiraud, *ibid.*, n. 576, p. 241-250. — 3° L'histoire du concile. Nous en possédons le procès-verbal, intitulé : *Brevis nota eorum quæ in secundo concilio Ludgunensi generali acta sunt*, publié d'abord dans les *Concil. general. Ecclesiæ catholicæ*, Rome, 1612, t. iv; édit. de 1628, t. iv, p. 83-86. Parmi les sources grecques, la principale est Georges Pachymère, Μιχαῆλ Παλαιολόγος, l. V, c. xi-xxii, *P. G.*, t. cxliii, col. 822-854; Nicéphore Grégoras († 1359), Ῥωμαϊκῆς ἱστορίας, l. V, c. i-ii, *P. G.*, t. cxlviii, col. 260-269, est intéressant mais moins sûr. — 4° Les pièces relatives aux négociations entre Michel Paléologue et le Saint-Siège de 1268 à 1278. 62 pièces ont été signalées par L. Delisle *Notice sur cinq mss. de la Biblioth. nationale et sur un ms. de la biblioth. de Bordeaux contenant des recueils épistolaires de Bérard de Naples*, dans *Notices et extraits des manuscrits*, Paris, 1879, t. xxvii *b*, p. 87-167 (reproduite en partie dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, Paris, 1915, t. vi *b*, p. 1457-1471). — 5° Traités relatifs au concile. Des mémoires sur les questions à traiter au concile, celui de Bruno d'Olmütz a été publié en grande partie par Raynaldi, *Annal.*, an. 1273, n. 6-18, et intégralement par Höfler, *Analecten zur Geschichte Deutschlands und Italiens*, dans les *Abhandlungen der hist. Klasse der K. bayer. Akademie der Wissensch.*, 3e série, Munich, 1846, t. iv, p. 18-28. Celui d'Humbert de Romans est dans Mansi, *Concil.*, t. xxiv, col. 109-132; K. Michel, *Das Opus tripartitum des Humbertus de Romanis*, Felsoör (Hongrie), 1920, annonce une édition critique. L'*In sacrosanctum Lugdunense concilium commentarius*, Fano, 1569, de Durand Ier de Mende est doublement précieux par l'autorité du canoniste et par le fait de la part active qu'il prit aux travaux du concile. — 6° Avec le mémoire d'Humbert de Romans, Mansi, *Concil.*, t. xxiv, col. 37-136, a publié les principales lettres de Grégoire X et des grecs relatives au concile, les constitutions du concile, la *Brevis nota*. Une analyse de tous les documents, complétée par une copieuse bibliographie, dans J.-B. Martin, *Conciles et bullaire...*, n. 1542-1900, 2864-2959, p. 378-461, 645-659. Voir encore Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, t. ii, p. 1677-1682.

II. Travaux. — Z. B. Van Espen, *Commentarius in canones et decreta juris novi et in jus novissimum*, dans *Scripta omnia*, Louvain, 1753, t. iv, p. 116-137; Noël Alexandre, *Hist. eccl., sæc.* xii et xiv, diss. VII, édit. Roncaglia-Mansi, 1778, t. viii, p. 322-378 (s'étend longuement sur la question des régales); A. Pichler, *Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen Orient und Occident*, Munich, 1864, t. i; J.-F. Schulte, voir au Ier concile de Lyon; G. Ortoleva, *San Bonaventura e il secondo concilio di Lione*, Rome, 1874; P.-A. Uccelli, *Il beato Gregorio X pont. mas., il concilio di Lione II e san Tommaso d'Aquino*, dans *Il Papato*, Rome, 1877, t. viii, p. 289-325; A. Lecoy de la Marche, *La prédication de la croisade au XIIIe siècle*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1890, t. xlviii, p. 5-28; H. Finke, *Konzilienstudien zur Geschichte des XIII Jahrhunderts*, Munster, 1891, p. 1-18; A. Zisterer, *Gregor X und Rudolf von Habsburg in ihren gegenseitigen Beziehungen*, Fribourg-en-B., 1891; C. Chambost, *Le second concile général de Lyon*, dans *L'Université catholique*, novembre 1893, p. 321-341; W. Norden, *Das Papstum und Byzanz*, Berlin, 1903 (ce qu'il y a de plus complet); E. Göller, *Zur Geschichte des zweiten Lyoner Konzils und der Liber Sextus*, dans *Römische Quartalschrift*, Rome, 1906, t. xx, p. 81-87; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1914, t. vi *a*, p. 153-209.

F. Vernet.

II. LE IIe CONCILE DE LYON ET LA RÉUNION DE L'ÉGLISE GRECQUE. — I. L'Établissement de l'union sous Michel Paléologue. II. La ruine de l'union sous Andronic (col. 1403).

I. L'établissement de l'union sous Michel Paléologue (1274-1282). — L'union était faite à Lyon. Il fallait la faire à Constantinople, et la chose n'était pas aussi aisée. Nous allons suivre les diverses péripéties de cette affaire sous les divers papes qui se succédèrent très rapidement après le concile.

1° *Sous Grégoire X.* — Partis à la fin de juillet 1274, les délégués du basileus arrivèrent dans la capitale de l'empire à l'automne de la même année. Ils y apportaient des lettres de Grégoire X pour Michel Paléologue, son fils Andronic et l'épiscopat grec où le pape les exhortait à effacer toutes les traces du schisme. Ils avaient en outre des commissions verbales pour l'empereur dont la teneur ne nous est pas connue. Peut-être y était-il question du *Filioque*. Voir ces documents dans Mansi, *Concil.*, t. xxiv, col. 78-80. Des légats du pape avaient été adjoints aux ambassadeurs grecs : Bernard, abbé du Mont Cassin, qui devait négocier une trêve d'un an à partir du 1er mai 1275, entre Michel Paléologue et Charles d'Anjou, et Jean Parastron, frère mineur qui devait s'employer à l'achèvement de l'union.

La première opération qui s'imposait au basileus était le remplacement du patriarche Joseph. Comme celui-ci ne paraissait pas disposé à quitter sa charge, on assembla un concile et, sur la déposition de témoins qui rappelèrent les termes de son serment, on le déclara privé de sa dignité, et le siège fut vacant. Joseph se retira dans le monastère de la Péribleptos, assigné pour sa résidence. On cessa le 9 janvier 1275 de le nommer dans les prières liturgiques, et le 16 janvier, jour où les grecs célèbrent les chaînes de saint Pierre, eut lieu dans la chapelle du palais la proclamation de l'union. La messe fut célébrée par Nicolas de Chalcédoine, l'épître et l'évangile furent chantés en grec et en latin, et le diacre, aux ekténies, invita solennellement à prier pour « Grégoire, souverain pontife de l'Église apostolique et pape œcuménique ». Quoique le *Filioque* n'eût point été inséré au symbole, cette déclaration de l'union déchaîna dans la ville, au dire de Pachymère, la plus grande division, les uns prenant parti pour, et les autres contre la paix avec les latins, et la haine entre les grecs devint plus vive que celle qui d'abord les animait tous contre les latins. Pachymère, *Michel Paléologue*, l. V, c. xxii, xxiii, *P. G.*, t. cxliii, col. 852-856.

L'empereur fit donner comme successeur au patriarche Joseph le chartophylax Jean Veccos, qu'il avait en grande estime pour ses talents et sa vertu. Sa pratique des affaires et sa science théologique, solide et étendue, achevaient de faire de lui le meilleur soutien qu'on eût pu rêver pour l'union. Celle-ci avait encore pour elle les membres du haut clergé, dont quelques-uns sans doute étaient vraiment convaincus, plusieurs autres n'avaient que la religion de l'empereur, et la plupart, gagnés d'abord par des raisons politiques, finissaient par regarder le fait accompli comme régulier et légitime; mais tous tenaient profondement à leurs rites et coutumes et étaient extrêmement jaloux de leur honneur national. Aux côtés de Jean Veccos se tenaient ses archidiacres, Georges Métochite et Constantin Méliténiote, moins brillants, mais également sincères et prêts comme lui à souffrir persécution pour la vérité. Les circonstances politiques favorisaient grandement ce parti. Car, comme les grecs redoutaient par-dessus tout une nouvelle croisade contre Constantinople, l'union avec Rome enlevait tout prétexte à une expédition de ce genre et obligeait la papauté à s'y opposer. L'empire byzantin, nouvellement rétabli, avait besoin de cette assistance pour assurer sa vie.

Le parti hostile à l'union était de beaucoup le plus fort. Ne comptons pas les évêques qui se trouvaient dans les provinces non encore soumises, mais la masse compacte des moines était une puissance redoutable et pouvait tout sur le peuple. Quant à celui-ci, bien qu'il vît que rien ne changeait à sa liturgie et qu'il respectât la science et la vertu du patriarche catholique, c'était un jeu aux fanatiques d'entretenir son ressentiment contre les latins et de le faire éclater le jour où le bras

impérial cesserait de soutenir le fragile édifice de la paix religieuse. Les ennemis de l'union avaient en outre des appuis dans l'aristocratie et jusque dans le palais et la famille de l'empereur. Plusieurs généraux de sa parenté devaient aller jusqu'à trahir leur mandat pour la faire échouer. La sœur du basileus, Eulogie (à identifier avec l'épouse du Cantacuzène, Eugénie, qui changea de nom en embrassant l'état monastique, Georges Métochite, *Historia dogmatica*, l. I, n. 27, dans Maï, *Nova Patrum Biblioth.*, t. VIII *b*, p. 37), qui, au dire de Georges Métochite, se prévalait de son auguste parenté pour régenter les affaires de l'empire, et de sa pieuse profession pour régenter celles de l'Église, était l'âme de l'opposition. « Périsse le royaume de mon frère plutôt que la pureté de la foi! » proclamait-elle. Elle envoya (vers 1277) des moines circonvenir et fanatiser sa fille Marie, reine des Bulgares, et celle-ci conçut bientôt le plan d'une vaste entreprise guerrière. Pressé par les Bulgares au Nord, et les Mameluks au Sud, l'empereur hérétique devrait succomber. L'unique résultat de cette tentative fut d'attacher au parti antiunioniste le patriarche de Jérusalem, Grégoire, choisi pour le négociateur du projet, qui échoua.

Malgré tous les obstacles qui se dressaient devant elle, l'union paraissait pouvoir se maintenir et même progresser, à condition toutefois qu'à Rome comme à Byzance, on observât toute la prudence qu'exigeaient les circonstances, qu'on évitât, là, les mesures irritantes et les injonctions inopportunes, et ici, les violences odieuses et les cruautés inutiles.

Les légats de Grégoire X s'étaient acquittés au mieux de leur mission. L'abbé du Mont-Cassin était revenu avec l'annonce de la trêve demandée. Michel, il est vrai, ne s'en embarrassa guère : il ne la considérait que comme suspension d'armes avec les angevins, qui devait lui faciliter, à lui, le recouvrement total de l'ancien empire byzantin. Quant à Jean Parastron, il dut continuer comme par le passé à manifester en toute rencontre son respect et son amour pour les rites des grecs. Grec lui-même d'origine et connaissant leur langue, il pouvait contribuer beaucoup à créer l'atmosphère morale nécessaire au développement de l'union. Il mourut bientôt à Constantinople (1275) en travaillant à cette œuvre, heureux de voir enfin rétablie cette union des Églises pour laquelle il avait tant de fois souhaité donner sa vie. Au cours de l'année 1275, le basileus envoyait une ambassade à Grégoire X, qui poussait activement les préparatifs de la croisade. Il l'informait de l'union religieuse, accomplie à Constantinople, l'assurait de son vif intérêt pour la guerre sainte, et surtout s'enquérait des princes qui y prendraient part, du terme de l'expédition et du plan de campagne des croisés. Évidemment, l'empereur craignait et visait à prévenir un retour des événements de 1204. De plus, il demandait au pape de prononcer l'excommunication contre le duc de Thessalie et de dissoudre l'alliance conclue entre celui-ci et les princes latins. Cf. Martène, *Vet. script. collect.*, t. VII, p. 244.

2° *Sous Innocent V et Jean XXI.* — Grégoire X mourut le 10 janvier 1276, quelques jours après l'arrivée des messagers qui l'avaient rencontré sur son chemin de retour à Rome. Moins souples, moins habiles, ses deux successeurs immédiats allaient par leurs exigences nouvelles compromettre les résultats obtenus.

1. *Les demandes d'Innocent V.* — Pierre de Tarentaise, qui succéda le 21 janvier à Grégoire sous le nom d'Innocent V, poursuivit les négociations. Les envoyés de l'empereur avaient ordre d'observer les démarches et de pénétrer les projets de Charles d'Anjou. Ils purent être témoins des instances pressantes par lesquelles ce prince cherchait à obtenir du nouveau pape l'autorisation de se lancer à la conquête de Byzance. Celui-ci, insensible à ses prières, répliquait qu'il n'était pas juste d'enlever aux grecs leurs possessions légitimes, qu'il ne fallait pas faire la guerre à des chrétiens de peur de s'attirer la colère de Dieu. Une telle attitude, que les grecs ne manqueraient pas de rapporter à leur maître, devait prouver à celui-ci la bienveillance du Saint-Siège.

La réponse au message du Paléologue fut remise aux ambassadeurs grecs dans une lettre datée du 23 mai. En termes pressants, le pape y invitait le basileus à coopérer avec les latins à la croisade. Pour ce qui était de la requête pontificale au sujet des princes grecs alliés des latins contre Michel, il n'y pouvait accéder, à cause de l'opposition de ces derniers : il devait éviter de prendre parti dans le conflit pour ne point nuire à son rôle de conciliateur. Une ambassade pontificale, composée de quatre frères mineurs ayant à leur tête Jérôme d'Ascoli, général de l'ordre (le futur Nicolas IV), devait suivre de près l'ambassade grecque. Elle reçut, également le 23 mai, six lettres relatives à sa mission. Deux concernaient les pouvoirs des envoyés; deux autres étaient adressées à Michel et l'invitaient, l'une à dépêcher des délégués pour traiter de la paix avec Philippe de Courtenay, prétendant à l'Empire latin d'Orient, et le roi de Sicile, s'il voulait éviter la réalisation des projets angevins, et l'autre à se prêter aux demandes des légats pour une exécution plus complète de l'union religieuse; une autre lettre exhortait le prince héritier Andronic à favoriser ce progrès; une dernière enfin invitait le clergé à se conformer aux indications des légats touchant la profession de la vraie foi et la reconnaissance de la primauté romaine dont il devait donner assurance au Saint-Siège. Potthast, *Regesta*, n. 21 135 - 21 143.

Une instruction, remise le 25 mai aux légats, Potthast, n. 21 144, contenait les demandes précises du pape. L'empereur devait confirmer par un serment personnel la profession de foi faite en son nom à Lyon. Il devait obliger le clergé grec, qui n'avait fait sa soumission que par sa lettre au concile, à la prononcer de bouche avec serment en chacun de ses membres. Ceux-ci devaient promettre de ne rien faire ouvertement ou secrètement contre la croyance romaine. Ils devaient au contraire en instruire le peuple et introduire le *Filioque* dans leur symbole. Le pape s'engageait de son côté, selon la prière qu'en avait faite l'empereur, à laisser à l'Église grecque ses rites, pour autant qu'ils étaient conformes à la foi et aux canons. Les légats avaient aussi l'ordre de se rendre dans les principales villes de l'empire byzantin pour y recueillir les professions de foi du clergé. Ils recevaient en outre du pape le pouvoir d'excommunier quiconque s'opposerait à l'union, quel que fût son rang ou sa dignité.

Pour juger équitablement ces demandes d'Innocent V, il faut se souvenir que Georges Acropolite, qui avait à Lyon prononcé le serment au nom de l'empereur, n'avait produit aucun document écrit qui l'accréditât à cet effet, mais avait seulement affirmé que l'empereur lui avait confié ce mandat de vive voix. Quant à l'épiscopat grec, sa lettre au concile ne contenait point de profession de foi et ne parlait qu'en termes vagues de la primauté romaine. Il était donc naturel et juste de lui demander des assurances à ce sujet. En outre, les intérêts politiques avaient été tellement mêlés aux tractations religieuses que le pape pouvait se croire en droit d'éprouver la sincérité des grecs et d'en exiger un gage manifeste. L'insertion du *Filioque* au symbole devait être la preuve de la pureté de leur foi et de leur obéissance au Saint-Siège. Ces considérations s'appliquent pareillement à la conduite de Jean XXI et de Nicolas III vis-à-vis des Orientaux. Innocent V prévoyait le cas où ses demandes rencontreraient la résistance des grecs. Deux cédu-

les, datées aussi du 25 mai, accompagnant l'instruction donnée à l'ambassade, permettaient certains adoucissements, et si le programme mitigé était lui-même repoussé, les légats devaient recevoir ce qui serait accordé par les grecs, en les avertissant toutefois de l'insuffisance de leurs concessions. Voir tous ces documents dans Martène, *op. cit.*, p. 246-257. Voir aussi Delisle, *Notices et extraits des manuscrits*, Paris, 1879, t. xxvii, 2e part., p. 126-140.

2. *Histoire de la légation envoyée par Innocent V.* — Ainsi munie de son mandat, l'ambassade se mit en route au début de juin. Mais la nouvelle de la mort du pape, survenue le 22 juin, la surprit à Ancône, et elle dut revenir sur ses pas. Adrien V, le successeur d'Innocent, ne régna qu'un mois, et ne fut même pas couronné. Pierre Juliani, élu le 17 septembre 1276, qui prit le nom de Jean XXI, continua la politique orientale d'Innocent V. Il commença par recevoir avec une grande bienveillance l'ambassade députée par Michel à la nouvelle de la mort d'Innocent dans le but de se concilier la faveur de son successeur. Celle qu'il lui envoya en retour fut chargée de porter tous les messages préparés et de remplir le mandat défini par Innocent. Rien n'y était changé que ce qu'exigeaient les circonstances et le remplacement des anciens légats par de nouveaux. Ceux-ci étaient les évêques Gaufridus de Turin et Jacques de Ferentino. Sans doute trouva-t-on que les amples pouvoirs concédés aux légats et l'importance de leur mission convenaient mieux à des évêques qu'à de simples prêtres. Jean XXI leur donna en outre une lettre pour le patriarche et son clergé, datée du 20 novembre 1276. Potthast, n. 21 186. Ils partirent peu après, faisant route avec les ambassadeurs grecs qui retournaient à Constantinople.

La confirmation de l'union demandée par le Saint-Siège eut lieu en avril 1277. Veccos venait de célébrer aux Blachernes un grand concile dont malheureusement on ne possède point de compte rendu. On sait seulement d'une manière positive par la relation d'Ogerius que l'archevêque de Thessalonique y fut présent avec un de ses suffragants, l'évêque de Patras. A l'arrivée des légats, un certain nombre d'évêques n'avaient point encore rejoint leurs sièges. C'est devant le synode formé par eux, aux Blachernes également, et en présence des représentants du Saint-Siège qu'eut lieu la ratification solennelle de la paix conclue à Lyon. Michel fit à haute voix la reconnaissance de la primauté et la profession de la foi de Rome, ratifiant ainsi ce que le grand logothète avait fait en son nom à Lyon. Andronic fit de même. Les actes en furent dressés en latin, signés par l'empereur et son fils en grec et munis de la bulle d'or. Quant aux ecclésiastiques, il ne firent point le serment exigé et n'acceptèrent pas l'addition du *Filioque* au symbole, pour la raison que ces deux choses étaient contraires à leurs usages. Mais Veccos, en son nom et au nom du clergé, rédigea une lettre au pape où il reconnaissait la primauté romaine et présentait sa profession de foi. La primauté était reconnue dans sa plénitude et son origine divine, dans les termes mêmes qu'avaient précisés le concile. Voir ci-dessus, col. 1386. Dans sa profession de foi, Veccos reçoit la doctrine romaine du *Filioque*, mais il est à remarquer qu'il évite d'employer l'expression *procedere ex*, ἐκπορεύεσθαι, pour signifier le rapport d'origine du Saint-Esprit au Fils. Parmi les autres points à noter, il y a le sort des âmes après la mort, sur lequel l'auteur s'exprime comme l'Église romaine, le sacrement de confirmation, au sujet duquel il rappelle l'usage oriental qui le fait conférer indifféremment par l'évêque ou le prêtre, la légitimité des azymes dont il reconnaît la transsubstantiation. A la fin, il réclame, dans l'unité de la foi, le maintien immuable des anciens rites de l'Orient. Mansi, *op. cit.*, col. 183-190.

Voir le texte grec de ces professions de foi dans Theiner et Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum græcæ et latinæ*, Vienne, 1872. Le texte grec de la lettre synodale du patriarche se trouve aussi dans R. Stapfer, *Papst Johannes XXI*, Munster, 1898, p. 115-122. Stapfer signale dans ce même ouvrage, p. 86, n. 2, que les pièces authentiques contenant les professions de foi de Michel et d'Andronic existent encore et se trouvent aux Archives du Vatican. Le texte latin de ces professions de foi dans Raynaldi, *Annal.*, an. 1277, n. 28, 34-39, et dans Allatius, *De Ecclesiæ occid. et orient. perpetua consensione*, l. II, c. xv, n. 3-5, Cologne, 1648, col. 738-752.

Dans les lettres qui accompagnaient ces documents, Michel célébrait l'union consommée et le bonheur de l'Église, et la complète destruction du schisme. Andronic proclamait que les biens qui provenaient de cet achèvement de l'union valaient une armée inexpugnable. Des négociations politiques dont les légats avaient été chargés, pas un mot. On les éludait par le silence. Raynaldi, *Annal.*, an. 1277, n. 21-26, 29-33. Les ambassadeurs grecs, le métropolite Théodore de Cyzique, les archidiacres Méliténiote et Métochite et trois hauts fonctionnaires, porteurs de toutes ces réponses, arrivèrent à Rome après la mort de Jean XXI, survenue le 16 mai 1277, et pendant la vacance du siège.

3. *Début de l'agitation antiunioniste à Constantinople.* — Cependant, les ennemis de l'union s'agitaient.

Outre ceux de l'intérieur contre lesquels le basileus sévissait par la violence, il y avait ceux de l'extérieur. Nicéphore, despote d'Épire, et surtout son frère Jean le Bâtard, lui faisaient une guerre acharnée, soutenus par des princes latins qui craignaient pour leurs possessions de la péninsule. L'empereur fit porter à leur connaissance ce qui s'était fait au concile des Blachernes et leur enjoignit de se soumettre à l'Église romaine. Sur leur refus, il fit assembler un synode à Sainte-Sophie, le 16 juillet 1277, et Veccos avec son clergé lança l'excommunication contre les ennemis de l'union et nommément contre Jean et Nicéphore. Mansi, *Concil.*, t. xxiv, col. 189, 190. Le basileus y joignit au nom des légats, mais à leur insu ou sans leur aveu, l'excommunication papale, destinée à agir surtout sur les alliés latins, et envoya une armée contre les rebelles. La trahison tout d'abord de plusieurs généraux hostiles à l'union qui étaient ses parents, et qu'il fit amener à Byzance chargés de chaînes et jeter en prison, puis l'inexpérience de ceux qui les remplacèrent avancèrent grandement le parti des rebelles. Ils invitèrent alors l'empereur de Trébizonde à se poser en champion de l'orthodoxie et à proclamer sa candidature au trône de Byzance, en face du basileus hérétique. Et pour répondre par des armes semblables à l'anathème qu'on avait lancé contre lui, Jean le Bâtard fit réunir en décembre 1277, probablement à Néopatras, centre de ses états, un contre-concile composé de huit évêques, de quelques abbés et d'une centaine de moines, qui, la plupart, venaient des terres de Michel dont ils avaient fui la colère. On y anathématisa le souverain pontife, l'empereur et le patriarche de Constantinople. Deux évêques, celui de Tricala et celui de Patras, refusèrent leur approbation. Le premier fut jeté en prison et s'évada après plusieurs mois, le second fut condamné à être exposé durant plusieurs jours et plusieurs nuits en plein air, vêtu seulement d'une chemise, aux rigueurs de la mauvaise saison. Lettre d'Ogerius, dans Raynaldi, *Annal.*, an. 1278, n. 13, 14. Le document qu'a publié Papadopoulos-Kérameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. i, p. 471-474, comme étant la décision de ce synode, ne concerne point, sinon incidemment, Michel, Veccos et le pape, mais condamne seulement les patriarches Nicéphore, Germain et Joseph, et tout ce qui s'est fait contre « le trois fois bienheureux » Arsène. On doit y voir simplement le décret d'un concile arséniste

qui s'est tenu sur les terres de Jean le Bâtard, en mars 1278, selon la date que porte le document.

3° *Sous Nicolas III.* — Avec l'avènement au trône pontifical du romain Gaétan Orsini (25 novembre 1277) qui prit le nom de Nicolas III, c'est le parti antifrançais qui triomphait. Le nouveau pape, par d'habiles mesures, affaiblit considérablement en Italie la puissance de Charles d'Anjou et y fit prédominer celle du Saint-Siège. D'autre part, tout en retenant ce prince d'exécuter ses projets de restauration latine en Orient, il en laissa subsister la menace sur les grecs dans le but de les retenir dans le devoir. Il remit à plus tard, pour y réfléchir plus mûrement, la réponse qu'il devait faire à l'ambassade grecque. En attendant, il donnait une marque de sa confiance, en informant officiellement l'empereur et le patriarche, comme il faisait pour les princes et évêques catholiques, de son élévation au souverain pontificat. Michel et Veccos lui en écrivirent leur joie et renouvelèrent l'expression de leur soumission au Siège apostolique. Raynaldi, *Annal.*, an. 1277, n. 60-62. L'empereur en outre confiait aux messagers, qui étaient du reste ceux du pape, plusieurs commissions verbales, au nombre desquelles, à en juger par les lettres pontificales dont nous allons parler, devait figurer la demande au pape de se déclarer ouvertement et de procéder contre les alliés grecs de la maison d'Anjou.

1. *Exigences nouvelles de Nicolas III.* — En octobre 1278, Nicolas organisa une ambassade, formée de l'évêque de Grosseto, Barthélemy d'Ascoli et de trois autres frères mineurs, qui devait porter la réponse du Saint-Siège aux pièces contenant la confirmation de l'union, ainsi qu'aux sollicitations d'ordre politique du Paléologue. Quatre lettres (du 7 octobre) composaient cette réponse : deux lettres à Michel, dont l'une accréditait les légats pour la mission religieuse qu'ils auraient à accomplir, et l'autre, écartant la requête du basileus contre les alliés grecs du roi de Sicile, lui reprochait de n'avoir point secondé l'intervention pacifique du pape Jean XXI, et le pressait d'envoyer des apocrisiaires dans le délai de cinq mois après la réception du présent message pour traiter de la paix avec Charles et le prétendant Philippe; une autre lettre à Andronic, l'invitant à consolider l'œuvre de l'union, et une dernière aux patriarche, évêques, abbés et autres prélats, les félicitant de leur soumission et les priant d'accéder aux demandes qui leur seraient faites touchant l'abolition plus complète du schisme. Potthast, n. 21 465 - 21 467, 21 470.

Plusieurs instructions (du 9 octobre) détaillaient la mission que les légats devaient remplir et les pouvoirs qui leur étaient conférés dans ce but. Aux termes de ces instructions, l'empereur et son fils devaient rédiger de nouveaux procès-verbaux de leur soumission; l'empereur devait obtenir du patriarche et des autres prélats qu'ils abjurassent le schisme en la forme requise par l'Église romaine : ils devaient déclarer par un serment dont les termes étaient prescrits, qu'ils professaient la foi catholique et reconnaissaient la primauté de l'Église romaine, sans s'arrêter à cette objection qu'il est contraire à la coutume du clergé oriental de prêter serment, une telle coutume n'ayant aucune force en l'occurence et méritant plutôt le nom d'abus. Ce serment devait être pareillement exigé du clergé de chaque ville et localité de l'empire. Malgré la demande faite au Saint-Siège par l'empereur de conserver le symbole en son état ancien, l'insertion du *Filioque* était formellement exigée, en vertu de ce principe : *recognitio veræ fidei occultari non debet, sed revelari potius, et publice prædicari*. Les grecs ne conserveront de leurs rites que ceux qui, au jugement du Saint-Siège, ne paraîtront blesser ni la foi ni les canons. Les légats devront se rendre dans les principaux centres de l'empire pour y recevoir solennellement les professions de foi et en dresser les actes. Ainsi, la mission de Nicolas III revenait sur plusieurs demandes de Jean XXI qui avaient été éludées et les présentait avec plus d'insistance. En outre, les légats, en déclarant l'extension de leurs pouvoirs, devaient traduire l'étonnement de l'Église romaine, que les grecs ne se fussent point fait relever des censures qui pesaient sur eux du fait de leur ancienne adhésion au schisme, et encore, que le patriarche et les prélats n'eussent point songé, après leur soumission au Saint-Siège, à solliciter de lui la confirmation de leurs charges. Ils devaient prendre occasion de là pour insinuer à l'empereur l'utilité d'un cardinal-légat à Constantinople et l'amener adroitement à en faire la demande de lui-même. Texte des instructions aux légats dans Martène, *op. cit.*, p. 265 sq.; fragments dans Raynaldi, an. 1278, n. 7-12.

Par ces dernières mesures, Nicolas III dépassait les exigences de ses prédécesseurs et mettait en péril l'œuvre de l'union. Leur teneur comme leur ton devaient irriter les grecs dont la sincérité était ainsi suspectée et la fierté humiliée. Les plus convaincus, en fort petit nombre, résisteraient à cette impression, mais les εἰρηνεύοντες, ceux qui s'étaient rangés à l'union par goût de la modération et de la tranquillité plus que par amour de la vérité, ne pourraient supporter ce coup.

2. *L'ambassade de Nicolas III.* — Les légats ne partirent qu'au mois de janvier, en compagnie des ambassadeurs grecs qui retournaient à Byzance; la lettre de Charles d'Anjou qui leur assure libre passage dans ses États est du 7 janvier 1279, cf. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa*, Quaracchi, 1906, t. I, p. 299. Durant qu'ils voyageaient, le patriarche Veccos, accusé par des envieux, et desservi par sa propre franchise, avait encouru la disgrâce de l'empereur et s'était même vu ôter par une novelle le droit de stauropégie. Il offrit sa démission en mars 1279 et se retira dans le monastère de la Panachrantos. Michel fit semblant de refuser l'abdication et laissa l'Église de Byzance sans pasteur. Tel était l'état des choses quand la légation pontificale rencontra le basileus à Andrinople. Celui-ci prit soin de dissimuler la brouille survenue entre lui et Veccos. En même temps qu'il signifiait aux nonces que le patriarche, accablé par les fatigues de sa charge, y avait renoncé pour un temps afin de prendre du repos, il faisait avertir Veccos d'avoir à se rendre avec le clergé à l'entrevue des légats, laquelle aurait lieu au monastère des Manganes, et le priait de ne point leur laisser soupçonner sa récente démission. Veccos le promit et tint parole. Quand le basileus entendit dire aux légats que l'union devait se prouver non par des discours, mais par des actes, et qu'il fut informé du mandat qu'ils devaient remplir, il sentit aussitôt, lui qui avait eu tant de peine à réaliser l'union dans sa forme actuelle, que les demandes du Saint-Siège se heurteraient à une opposition irréductible, et provoqueraient même une explosion d'indignation dont il fallait à tout prix éviter le spectacle aux envoyés du pape. Voulant sauver au moins les apparences, il convoqua les évêques et tout le clergé avant qu'ils fussent entrés en rapports avec l'ambassade pontificale. Il les avertit des exigences extrêmes du Saint-Siège qu'il mettait au compte des religieux latins de Péra dont les rapports à Rome représentaient l'union comme factice, mais fit le serment de s'y opposer de la manière la plus inflexible, jurant que pas un iota ne serait ajouté au symbole et qu'il ferait la guerre, s'il le fallait, aux Italiens ou à toute autre nation qui prétendrait contraindre les grecs à de tels changements. Au nom de ces garanties, il les priait d'avoir à écouter pacifiquement les propositions des légats, pour ne point s'attirer de dommages de la

part de ce pape nouveau, moins ami des grecs que ne l'était Grégoire.

Après ce discours, eut lieu, au monastère des Manganes, Veccos y prenant part, la rencontre de l'ambassade pontificale avec les évêques et les principaux du clergé. Tout s'y passa comme l'avait désiré le basileus, et les mandataires du pape durent croire au plein succès de leur mission. L'empereur ne négligea rien pour augmenter cette impression et les convaincre de la sincérité avec laquelle il promouvait l'union. Il ordonna à l'évêque d'Éphèse, Isaac, de les conduire aux prisons pour qu'ils vissent de leurs yeux comment il traitait ses propres parents qui s'y étaient opposés. C'étaient les généraux qui avaient refusé d'attaquer le duc de Thessalie. Il fit même remettre entre les mains des légats deux des principaux réfractaires, Ignace et Mélèce, pour être conduits à Rome et punis par le pape. Celui-ci devait les renvoyer à l'empereur, en le priant d'épargner des hommes qui lui paraissaient innocents. Le difficile était d'exécuter les diverses injonctions du Saint-Siège. Il fallait d'abord pour cela réintégrer Veccos dans sa charge. Puisqu'il n'y avait pas eu vraie démission, l'empereur ne l'ayant pas acceptée, et les motifs en étant sans force, on jugea suffisante une nouvelle prise de possession. Veccos, après avoir en vain réclamé la punition des calomniateurs, céda aux instances impériales et fit en grande pompe sa rentrée au patriarcat le 6 août 1279.

Alors put se tenir le concile qui devait statuer sur la suite à donner aux demandes romaines. Le résultat fut ce qu'on pouvait attendre. Le clergé grec ne put se résoudre au serment qu'on exigeait de lui à l'encontre de sa coutume; par suite, la tournée des légats dans les principales villes de l'empire n'avait plus d'objet. Le *Filioque* ne fut pas inséré au symbole. Ce dernier point résulte de la lettre d'Andronic, envoyée au pape à la suite de cette ambassade, qui n'en souffle mot, Raynaldi, *Annal.*, an. 1280, n. 19-22, et de plus est formellement attesté par un passage de Georges Métochite, *op. cit.*, l. I, n. 79, Maï, *Nova Patrum Biblioth.*, t. VIII, p. 104. Voir aussi le témoignage de Veccos, *Apologie*, n. 2, *P. G.*, t. CXLI, col. 1011 CD. Tout ce que le synode pouvait offrir, c'était de nouveau une déclaration collective par écrit, semblable à celle d'avril 1277. A cause du petit nombre de ceux qui souscrivirent, on chargea ce document de beaucoup de fausses signatures d'évêques, afin de ne point paraître inférieur aux latins dont les conciles étaient très nombreux, et sans doute aussi pour compenser le refus qu'on opposait aux exigences du Saint-Siège. Pachymère met ce faux sur le compte de l'empereur, mais déclare ignorer si Veccos y avait donné son consentement. Cet historien ne nous a malheureusement pas livré le texte de cette synodale : il nous apprend seulement qu'elle renfermait un grand nombre de passages des Pères grecs où le rapport du Saint-Esprit au Fils était marqué par des expressions comme προχεῖσθαι, χορηγεῖσθαι, δίδοσθαι, ἐκλάμπειν, ἐκφάνεσθαι et autres semblables, analogues à la formule latine, *procedere ex*, qu'on voulait, d'après cet historien, faire disparaître sous cet amas de textes. Le tout s'achevait par la menace de punir ceux qui refuseraient cette paix. Pachymère, *Michel Paléologue*, l. VI, n. 17, *P. G.*, t. CXLIII, col. 920, 921. Le renouvellement du serment des deux souverains eut lieu au palais des Blachernes. Le procès-verbal indique comme date le mois de septembre de la VIIIe indiction et de l'année 1280. L'indiction de Constantinople courant à partir de septembre, c'est en réalité en septembre 1279, commencement de la VIIIe indiction et en présence des légats que Michel et son fils renouvelèrent leur serment. Raynaldi, an. 1280, n. 19-22. L'ambassade de Nicolas III n'obtenait donc rien que n'eût déjà recueilli celle de Jean XXI. Avec des exigences plus grandes, et un ton plus impérieux, elle n'avait réussi qu'à irriter le susceptibilité et la fierté du clergé grec. C'était, en somme, un échec complet, et cuisant. L'union n'était pas encore brisée, mais de cette épreuve à laquelle on l'avait soumise, elle sortait fortement ébranlée.

3. *Regain d'agitation antiunioniste. Veccos essaie de lui tenir tête.* — On s'en aperçut bien après le départ de l'ambassade. L'opposition se fit plus violente, plus violente aussi la répression. Les moines surtout eurent à en souffrir. Ils s'en vengeaient en répandant la nuit des libelles contre l'empereur. Les cruautés par lesquelles Michel essayait d'imposer sa volonté, et que Pachymère raconte tout au long, *op. cit.*, l. VI, n. 24-26, *P. G.*, t. CXLIII, col. 945-954, ne réussissaient qu'à amasser la haine contre lui et son œuvre. On en voulait également beaucoup à Veccos dont la science et la vertu étaient le principal ornement et le plus ferme soutien de l'union. Chaque jour il recevait des écrits qui traitaient d'apostasie la concorde avec les latins, et des libelles accusateurs circulaient contre lui dans le peuple. N'y tenant plus, il rompit le silence qu'il avait gardé jusque-là, et auquel l'astreignait une promesse imprudente faite un jour à Xiphilin, grand économe de l'Église, dans l'intérêt de la paix. Il publia des traités pour soutenir l'orthodoxie des latins sur la procession du Saint-Esprit et établir que l'union des deux Églises était bonne et désirable, non point seulement pour les biens qui en pouvaient découler, mais en elle-même et pour elle-même, en quoi, note Pachymère, *loc. cit.*, n. 23, col. 937, il différait d'un grand nombre d'évêques qui recevaient l'union non parce qu'elle était bonne et conforme à la foi, mais à cause des avantages qu'elle engendrait.

Pour avancer l'œuvre de la réunion, Veccos tint plusieurs synodes. Nous avons le compte rendu de l'un d'eux, qui eut lieu le 3 mai 1280, dressé par lui-même, Mansi, *Concil.*, t. XXIV, col. 365-373. On s'y occupa d'un texte de saint Grégoire de Nysse sur le Saint-Esprit, que le référendaire Pentéclésiote avouait avoir corrompu dans un manuscrit, du temps qu'il était opposé à l'union. Ce texte portait : τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς λέγεται, καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ εἶναι προσμαρτυρεῖται. Pentéclésiote avait raturé la particule ἐκ devant τοῦ Υἱοῦ. L'avis du synode fut de ne pas restituer la particule effacée, à cause des soupçons que pourrait faire naître à l'avenir une écriture plus récente que le reste du texte, mais de dresser un acte authentique de ce fait pour servir de témoignage à la postérité. La liste des évêques présents à cette assemblée peut donner quelque idée de la composition du parti de l'union. C'étaient Nicolas de Chalcédoine, Mélétius d'Athènes, qui devait bientôt se séparer de Veccos, Nicandre de Larisse, Léon de Serres, Théodore de Cherson, Théodore de Sogdée, Nicolas de Proconèse, Léon de Berrée. Il faudrait y ajouter les deux évêques qui, l'année suivante, allèrent en ambassade auprès de Martin IV, Théophane de Nicée et Léon d'Héraclée, ainsi que plusieurs autres qui, surtout en Anatolie, avaient été élevés à l'épiscopat par Veccos lui-même. Dans un autre synode, dont parle Pachymère, *op. cit.*, l. VI, n. 23, *P. G.*, t. CXLIII, col. 944, le patriarche catholique soutint que dans la parole de saint Jean Damascène : διὰ Λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος, le terme προβολεύς avait le sens de αἴτιος, principe actif et que, par suite, la préposition διὰ qui entraîne la médiation du Fils, permettait d'entendre et d'expliquer la particule *ex* des Latins. Il rencontra une très vive opposition, surtout de la part de Mélétius d'Athènes, qui fit mine de sortir de la salle du concile et d'être prêt à partir pour l'exil. On reprochait à Veccos

d'attribuer ainsi la raison de principe αἴτιος au Fils lui-même, et par suite, ou de l'ôter au Père ou d'introduire deux principes. Veccos avait en effet dans ses écrits attribué cette raison au Fils, mais en insistant sur ceci, qu'il n'était qu'un principe avec le Père. Il crut même être allé trop loin et, pour couper court à toute accusation, il ajouta trois anathèmes à la définition de foi que l'Église grecque lit chaque année à la fête de l'orthodoxie : le premier contre ceux qui affirment que le Fils, est principe, αἴτιον, du Saint-Esprit, le second contre ceux qui affirment qu'il en est principe avec le Père, μετὰ τοῦ Πατρὸς συναίτιον, le troisième contre ceux qui communiquent sciemment avec les personnes qui ont de telles pensées. Pachymère, *Andronic Paléologue*, l. I, n. 9, *P. G.*, t. CXLIV, col. 38, 39. Pour comprendre le langage de ces anathèmes, il faut se souvenir que le terme αἴτιος, signifiait dans la tradition théologique grecque principe absolu, source première d'être, principe sans principe. Aussi voit-on Veccos éviter désormais dans ses écrits ultérieurs d'employer ce terme pour signifier le concours que le Verbe donne à la production du Saint-Esprit tout en maintenant toujours la réalité active de ce concours et en défendant les Latins de l'exprimer par la préposition *ex*.

4. *L'union compromise en Occident. Nouveaux succès de la politique angevine.* — Pendant que l'union se soutenait en Orient par le zèle de Veccos et les cruautés de Michel, elle était fort compromise en Occident par l'insuccès de l'ambassade pontificale que nous avons relaté. Les documents nous manquent pour retracer avec précision les faits qui se sont écoulés depuis lors jusqu'à l'excommunication de Michel Paléologue par Martin IV. Voici cependant l'enchaînement probable des événements.

Les légats durent être de retour en Italie dans le premier trimestre de 1280, apportant la réponse impériale formulée par Andronic et celle du clergé, et amenant leurs prisonniers Ignace et Mélèce. La déception de Nicolas dut être bien grande. Au lieu d'obtempérer à des injonctions précises, on lui présentait quelques grecs à punir. Il n'en avait que faire et les renvoya. De plus, la lettre d'Andronic passait complètement sous silence les propositions faites par le Saint-Siège pour amener la paix entre Charles d'Anjou et le basileus. Manifestement, celui-ci, que le succès favorisait alors, n'en voulait pas. Ce qu'il voulait, c'était seulement que le pape continuât à s'opposer au nom de l'union à la restauration de l'Empire latin d'Orient. Il est douteux que Nicolas, mal obéi et humilié, ait conservé sa bienveillance pour le Paléologue. C'est sous son pontificat, au mois d'avril 1280, c'est-à-dire, selon toute apparence, après le retour de l'ambassade, que commença à se former la coalition de la république de Venise avec Charles d'Anjou, Philippe de Courtenay et autres princes latins en vue de la conquête de Byzance. Pour parer à ce péril, Michel s'allia secrètement avec Pierre d'Aragon qui, à l'instigation du trop fameux Procida, méditait d'envahir le royaume de Sicile. Quelle position prit alors Nicolas? L'insuccès complet de son ambassade et le ressentiment pénible qu'il en dut éprouver rendent bien invraisemblable ce qu'on raconte de sa participation aux préparatifs des *Vêpres siciliennes.* Quant aux projets orientaux de Charles, il n'avait plus à les combattre puisque l'union, qui était la seule raison qu'on y opposait, s'avérait une chimère. Il laissa donc se négocier la coalition, mais tenta un dernier effort sur le Paléologue. Il lui dépêcha un message pour lui demander explication de son retard à accomplir ses promesses et le presser de les exécuter enfin. Celui-ci fit répondre que les troubles tant intérieurs qu'extérieurs qu'avait entraînés l'union rendaient impossible la réalisation immédiate de ses premiers desseins. Lettre d'Ogerius à Marcus et Marchetus, porteurs des lettres papales, dans Raynaldi, *Annal.*, an. 1278, n. 13-14. Cette lettre dut parvenir à Rome après la mort du pape qui arriva le 22 août 1280.

4° *Sous Martin IV. Rupture entre Rome et le basileus.* — Après une vacance qui dura six mois, l'élection porta au trône pontifical un français, Simon de Brie, qui prit le nom de Martin IV (22 février 1281).

Les liens de reconnaissance et d'amitié qui l'attachaient à Charles d'Anjou l'engageaient à favoriser les projets de ce prince et, d'autre part, la désobéissance formelle du Paléologue privait ce dernier de tout droit à la protection du Saint-Siège. La défaite subie par les troupes angevines à Bérat, en Albanie, avril 1281, activa les pourparlers de l'alliance projetée sous Nicolas, et le 3 juillet 1281, à Orvieto, le notaire pontifical Jean de Capoue dressait un acte authentique de la convention passée entre Philippe de Courtenay, Charles d'Anjou et autres princes latins d'une part, et Jean Dandolo et la commune de Venise d'autre part, *ad exaltationem fidei orthodoxe, redintegrationem potestatis apostolice, que de subtractione Imperii Romanie, quod se ab ipsius obedientia scismate jam antiquato subtraxit, gravem in corpore mistico ecclesiastice unitatis tam nobilis membri mutilacionem sensisse dinoscitur... ad recuperationem ejusdem Imperii Romanie.* L'expédition prenait figure de croisade. Voir ce document dans Tafel et Thomas, *Urkunden zur älteren Handels und Staatsgeschichte*, t. III, p. 287-295.

A l'annonce de l'élection de Martin IV, Michel s'était hâté d'envoyer deux hauts prélats, Léon d'Héraclée et Théophane de Nicée, l'en féliciter et célébrer le zèle de l'empereur à réprimer l'opposition schismatique. Au lieu de la faveur qu'ils attendaient, ils furent reçus avec froideur et dédain. L'historien grec Pachymère, loin de s'en indigner, trouve la chose toute naturelle. Les Romains, déclare-t-il, ont enfin vu que cette union n'était qu'une comédie, et reconnu que tous les châtiments infligés aux réfractaires n'étaient qu'ostentation et tromperie. Le résultat de l'ambassade, selon ce même auteur, fut l'anathème jeté contre Michel et ses sujets, et les députés grecs furent renvoyés sans honneur. Léon étant mort en chemin, Théophane revint seul rapporter à l'empereur ce qui s'était passé. Michel en fut extrêmement irrité et se plaignit, après avoir tant fait pour les latins, d'en être ainsi récompensé. Il songea sérieusement à rompre tout à fait avec le Saint-Siège, à chasser Veccos de son trône et à y replacer Joseph. S'il ne le fit pas, c'est afin de ne point condamner sa conduite antérieure, et de garder un contact avec Rome pour le jour où une occasion nouvelle se présenterait de solliciter et d'obtenir son appui. En attendant, il marquait assez son ressentiment en défendant de nommer dans la liturgie le pape qui se montrait ainsi l'ennemi des Grecs. Pachymère, *Michel Paléol.*, l. VI, n. 30, *P. G.*, t. CXLIII, col. 968, 969.

L'excommunication fut lancée contre Michel le 18 octobre 1281. Elle avait principalement pour but d'empêcher les princes latins, et surtout Pierre d'Aragon, de mettre obstacle à la coalition qui menaçait l'existence de l'empire grec. Comme ce prince ne paraissait pas en tenir compte et continuait ses préparatifs de guerre, elle fut renouvelée le jeudi saint 26 mars 1282, et promulguée le jour de l'Ascension de la même année, portant défense expresse à tous les princes d'accorder aucune aide ouverte ou secrète à l'empereur schismatique. Elle fut renouvelée une troisième fois le 18 octobre 1282. De plus Michel se trouvait nommément impliqué dans la sentence lancée le même jour contre Pierre d'Aragon, qui avait tenté d'usurper le royaume de Sicile, domaine du Saint-Siège, et un

délai lui était fixé ainsi qu'à Pierre, au terme duquel, s'il n'a obéi au Saint-Siège, il serait déchu et privé de ses biens, et ses sujets déliés du serment de fidélité. Cette dernière sentence, que Michel avait méritée par sa participation aux événements sanglants de Sicile (Vêpres siciliennes, 30 mars 1282), ne fut sans doute pas connue de lui. Il mourut le 11 décembre de la même année, au début d'une nouvelle expédition entreprise contre le duc de Thessalie, à Rhaedesto, en Thrace. Son fils Andronic fit transporter son corps à la hâte durant la nuit auprès d'un monastère voisin où on l'enterra sans aucune cérémonie. On n'en fit point non plus à Constantinople où, au retour d'Andronic, les moines proclamaient hautement que l'empereur défunt n'était pas digne de la sépulture ecclésiastique. Ainsi finit Michel Paléologue. « Il emportait avec lui les derniers lambeaux de l'union en offrant au monde l'étrange spectacle d'un homme sur qui pesait l'anathème des deux Églises qu'il avait tenté d'unir. » M. Viller, *La question de l'union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence* (*1274-1438*), dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, avril-juillet 1921, t. XVII, p. 267. Si parmi les grecs, quelques-uns, parce qu'ils étaient eux-mêmes sincères, ont cru à sa sincérité, l'ensemble, et ce sentiment est traduit par leurs historiens, n'a vu dans sa conduite qu'un jeu d'habile politique, destiné à faciliter la pleine restauration de l'ancien empire byzantin.

II. La ruine de l'union sous Andronic (1282 et suiv.). — 1° *Violente réaction antiunioniste.* — La réaction ne se fit pas attendre. Après la mort de son père, Andronic abandonne l'expédition entreprise et rentre en hâte dans la capitale. Froissé des mesures de la cour romaine, débarrassé en outre par les Vêpres siciliennes du péril angevin, il n'a pas comme Michel tout un passé d'efforts unionistes qui l'engage. Aussi cède-t-il volontiers à l'influence de l'ardente Eulogie et du grand logothète Muzalon qui tous deux avaient souffert sous Michel à cause de leur opposition à l'union. Il néglige d'abord de faire célébrer un service pour Michel. De plus, le jour de Noël, il s'abstient, sous prétexte de maladie, de paraître à l'église, pour ne point entendre nommer dans la liturgie le patriarche de l'union. Le lendemain, Veccos est forcé de quitter sa charge et est conduit sous escorte au monastère de la Panachrantos. Le 31 décembre au soir, Joseph, malade et à demi mort, est porté au palais patriarcal pour lui succéder. Le 1er janvier 1283, on réconcilie la grande église. C'est Galaction, un de ceux que Michel avait fait aveugler, qui, conduit par la main, répand l'eau bénite. La même scène se renouvelle au milieu d'un grand concours de peuple à la vigile de l'Épiphanie. Puis on s'occupe de réconcilier les personnes. Un édit, extorqué à Joseph, « cadavre vivant », comme l'appelle Métochite, suspend pour trois mois les évêques et les prêtres et prononce la déchéance de Veccos, Théophane de Nicée, Constantin Méliténiote et Georges Métochite, le premier pour hérésie, les trois autres pour avoir assisté, dans leur ambassade, à la messe des latins. Le saint chrême confectionné par Veccos fut jeté et le vase qui le contenait rendu aux usages profanes. La sainte Réserve elle-même fut profanée, comme si les mystères divins célébrés par le patriarche catholique étaient dépourvus de toute valeur et efficacité. Cf. Georges Métochite, *op. cit.*, l. I, n. 81, dans Maï, *Nova Patrum Bibliotheca*, t. VIII, p. 108, 109.

Bientôt, un synode est convoqué pour juger Veccos et se célèbre au milieu d'un concours menaçant de peuple. Joseph, trop malade, n'y est représenté que par les insignes de sa dignité étalés sur un trône, auprès duquel des moines fanatiques prétendent parler en son nom. C'est le patriarche d'Alexandrie, Athanase, présent dans la capitale, qui préside en fait. Le grand logothète Muzalon, qui avait succédé dans cette charge à Georges Acropolite, commence par jeter au feu la profession de foi qu'il avait dû présenter à Michel à cette occasion. On condamne ensuite les écrits de Veccos. Puis Veccos lui-même, à qui il a fallu donner un sauf-conduit à cause de l'agitation populaire, est traduit devant l'assemblée où il reçoit la dernière place. Après une noble résistance, il cède enfin aux menaces et à la pression de ses juges et signe une profession de foi qui leur donne satisfaction. (Ce document est reproduit dans le tome de Georges de Chypre, *P. G.*, t. CXLII, col. 237, 238). Il s'y reconnaît coupable d'avoir employé des expressions dangereuses dans l'exposition du dogme de la procession du Saint-Esprit. Ces expressions concernent l'attribution du terme αἴτιος à la deuxième personne de la sainte Trinité. Le synode fait ensuite promettre à Andronic de ne jamais faire célébrer de service funèbre pour l'âme de son père. La faiblesse de Veccos ne lui servit de rien : il fut presque aussitôt relégué à Brousse où l'exil devait retremper son courage.

Au début de mars 1283, Joseph acheva de mourir. Georges de Chypre, qui, dès l'avènement d'Andronic, avait quitté le parti de l'union et avait déjà dirigé contre elle un *Antirrhétique*, fut choisi pour le remplacer. Simple clerc séculier jusqu'alors, il embrassa la vie monastique sous le nom de Grégoire, fut ordonné coup sur coup diacre et prêtre et reçut la consécration épiscopale le dimanche des Rameaux, 11 avril 1283. Tout cela se fit sans élection, parce qu'aucun des évêques présents dans la capitale n'était pur, à cause de l'union dans laquelle ils avaient vécu. Le lundi de Pâques s'ouvrit un synode qui dura toute la semaine. Ce fut un vrai brigandage. La troupe armée était présente. L'officier de l'empereur commença par lire un décret déclarant coupable de lèse-majesté quiconque n'approuverait pas les décisions du concile. Puis les évêques qui avaient adhéré à l'union sont introduits un à un et ne paraissent que pour entendre prononcer leur condamnation. Après quoi ils sont aussitôt liés et entraînés par les soldats, puis insultés, bafoués, frappés par la foule des moines fanatiques qui assistent à ce simulacre de concile. L'archimandrite de Saint-Auxence, que ce spectacle écœure, essaie de protester, mais subit les mêmes avanies. La *basilissa* elle-même, la mère d'Andronic, dut comparaître à son tour, produire une profession de foi où elle promettait de ne jamais donner la sépulture ecclésiastique à son mari et de ne jamais faire célébrer de service pour le repos de son âme : en échange de cela, son nom était joint à celui de son fils dans les prières de la liturgie. Après la clôture du synode, le nouveau patriarche publia un tome qui fut lu dans les églises. Cet acte suspendait et chassait de leurs sièges tous les évêques ordonnés au temps de l'union, à moins d'exceptions agréées par le synode. Quant aux prêtres et aux diacres, ils pouvaient garder leurs charges, sauf ceux qui avaient été ordonnés par Veccos et dans la capitale. De plus, le Chypriote se proclamait seul légitime pasteur et invitait tous les dissidents à le reconnaître. Il faisait en outre l'apologie de sa propre conduite au temps de l'union, à laquelle il prétendait s'être toujours opposé. Les deux patriarches d'Antioche et d'Alexandrie refusèrent d'approuver un concile aussi irrégulier et de souscrire au tome. Ils furent pour ce fait rayés des diptyques, et le premier même donna sa démission.

Le texte grec de la profession de foi de l'impératrice a été éditée par Yriarte dans *Codd. mss. Gr. Matrit.*, p. 283 et reproduite en note par Migne au IIe livre des *Observations* du P. Poussines sur l'*Andronic* de Pachymère, *P. G.*, t. CXLIV, col. 792, 793. Il a été publié également,

avec traduction française par S. Pétridès, sauf les quelques lignes de la fin, illisibles sur le manuscrit utilisé, *Chrysobulle de l'impératrice Théodora* (*1283*), dans *Échos d'Orient*, t. XIV, p. 26-28. S. Pétridès a publié de même avec traduction française, le texte grec jusqu'alors inédit, du tome de Georges de Chypre, *ibid.*, p. 133-136, mais il est à remarquer que l'apologie personnelle de Georges qui y était contenue, selon le témoignage de Métochite, en est absente. Peut-être formait-elle une pièce annexe au document proprement dit.

L'invitation du Chypriote à l'obéissance s'adressait moins au petit troupeau fidèle à Veccos qu'à la puissante faction des arsénistes (c'est-à-dire les tenants d'Arsène, l'ancien patriarche déposé en 1267 par Michel Paléologue), très répandue parmi le peuple. Tant qu'il s'était agi de détruire l'union, joséphistes et arsénistes avaient plus ou moins marché d'accord. Maintenant, la division renaissait. Pour la réduire, Georges essaya tour à tour menaces et largesses. Celles-ci parvinrent à lui faire une cour d'évêques, mais la masse des opposants résistait toujours. Ni les nombreuses conférences que l'empereur tint au synode d'Adramyte (carême 1284), ni l'épreuve du feu qui y eut lieu le samedi saint et dont le résultat désenchanta les arsénistes, ni le retour triomphal du patriarche à Sainte-Sophie à la suite de cet événement, ni le transfert solennel dans la capitale des restes d'Arsène ne mirent fin à la discorde. Georges déposa alors tous les évêques, prêtres et diacres arsénistes, sauf deux ou trois qu'il gagna à sa cause et les moines des monts voisins.

2° *Le synode antiunioniste et la condamnation de Jean Veccos.* — Cependant Veccos, de son exil de Brousse, avait publié une lettre encyclique où il se faisait fort de mettre au jour devant un synode sa propre innocence, et l'hétérodoxie de Georges ainsi que sa violation des canons. L'écrit fit beaucoup de sensation dans la ville, où la tyrannie du patriarche créait bien des mécontents. Celui-ci ne pouvait éviter d'y répondre. Il fit ramener Veccos à Byzance, et garder dans le monastère des Anargyres sous une étroite surveillance et dans le plus grand isolement. Le Chypriote affichait l'attitude du juge et cherchait de toutes manières à intimider et à déprimer son adversaire. Des démarches tentées par son ordre vinrent aussi plusieurs fois éprouver, sans l'affaiblir, la constance du fidèle Métochite. On refusa à Veccos les deux évêques qu'il réclamait pour l'assister au jugement, celui de Cyzique et celui de Nicomédie, par la raison qu'ils n'étaient pas présents dans la ville. Beau prétexte : ils étaient en exil.

Le synode s'ouvrit à la fin de 1284 ou dans le cours de 1285 dans le Triclinium Alexiacum du palais des Blachernes, avec la plus grande solennité. L'empereur était présent, les deux patriarches, Grégoire et Athanase, celui-ci malade et étendu sur un lit, tous les évêques, un grand nombre de clercs et de moines, les principaux du sénat et les notables de la ville. Des comptes rendus de ce synode nous sont livrés par Pachymère, *Andronic*, l. I, n. 35, *P. G.*, t. CXLIV, col. 102 sq., et Mansi, *Concil.*, t. XXIV, col. 596 sq., et par Georges Métochite, *op. cit.*, l. I, n. 95 sq., dans Maï, *loc. cit.*, p. 132 sq. Celui-ci malheureusement y mêle trop la polémique et il est parfois difficile de la distinguer du texte officiel. La discussion roula tout entière sur le dogme de la procession du Saint-Esprit. On s'occupa d'abord du fameux texte de saint Jean Damascène : διὰ Λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος, que les deux archidiacres de Veccos, mis en cause les premiers, avançaient pour soutenir leur croyance en la procession du Saint-Esprit du Père par le Fils. Ils soutenaient que le terme προβολεύς avait le sens de principe actif, αἴτιος, source d'existence. Georges Moschampar, chartophylax, essaya d'abord de contester l'authenticité du texte, mais il ne fut point suivi, parce que le texte se trouvait dans l'*Hoplotheca* de Camétérus qui jouissait d'une grande autorité. On accusa alors les deux diacres d'en inférer que le Fils était lui aussi αἴτιος. Ils s'en défendirent et rappelèrent les anathèmes que Veccos avait portés à ce sujet. Et comme on leur opposait que leur manière d'entendre προβολεύς entraînait cette conséquence, ils se retranchèrent derrière l'ineffabilité du mystère, et s'abritèrent sous l'autorité du Damascène à qui appartenait ce langage et à qui, par suite, s'adressait l'objection. Puis, à leur tour, ils mirent leurs adversaires en demeure de donner du texte en question une autre interprétation convenable. Ceux-ci répliquèrent que les paroles du symbole *ex Patre procedit* suffisaient à l'expliquer et à exprimer la foi, et qu'il ne fallait point en ajouter d'autres. Cette explication était nécessaire à la paix des Églises, répartirent les diacres. Veccos intervint alors, et montra par les comparaisons classiques (la source, l'eau, le fleuve; le soleil, le rayon, la lumière) le sens de la parole du Damascène qu'il appuya encore de cette sentence de Grégoire de Nysse : « Entre les deux qui sont produits [par le Père], il y a cette différence que l'un émane immédiatement du Premier, et l'autre par celui qui en émane immédiatement : τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου. » Le patriarche d'Alexandrie, du lit où il était étendu, s'éleva contre cette curiosité de l'esprit nuisible à la simplicité de la foi, et proclama qu'il était hérétique d'introduire quoi que ce fût de nouveau, quelque assurée qu'en fût la vérité. On reprocha ensuite à Veccos l'emploi l'une pour l'autre des propositions διὰ et ἐκ pour expliquer la procession du Saint-Esprit, qui pouvait donner lieu à de sérieuses difficultés pour l'exposition du dogme. Veccos avoua sa témérité, mais la déclara excusable par le désir qu'il avait eu de faire la paix avec les latins, chez qui il avait reconnu, sous une terminologie différente, la même foi orthodoxe.

On produisit aussi au cours de la discussion un passage des ouvrages de Veccos où il était affirmé que le Saint-Esprit reçoit l'existence par le Fils. Georges de Chypre et les siens réprouvaient ce langage parce qu'aucun des Pères ne l'avait employé : ils réclamaient une citation littérale. L'existence du Saint-Esprit, déclaraient-ils, est du Père, et c'est ce qui est signifié quand il est dit dans le symbole que le Saint-Esprit procède du Père. Quant à l'expression que l'on rencontre chez certains docteurs que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, elle n'a point pour objet l'existence du Saint-Esprit, mais sa manifestation et son resplendissement. Georges Métochite, à qui nous empruntons ce détail, *op. cit.*, l. I, n. 96, 97, dans Maï, p. 134-136, semble abandonner aussitôt son récit pour réfuter cette opinion. Finalement, Veccos déclara qu'il ne pouvait repousser « la procession du Saint-Esprit par le Fils », appuyée qu'elle était par l'autorité des Pères et du VIIe concile œcuménique. Pour l'y obliger, il fallait que le synode osât condamner lui-même les paroles des Pères et prêchât d'exemple. A ce coup droit, le Chypriote ne répondit que par des injures. Veccos, irrité, se tourna vers l'empereur : « Jamais de tranquillité, lui dit-il, tant que celui-ci n'aura pas quitté le patriarcat. » Le monarque, impatienté, reprocha durement à Veccos de rendre vains ses travaux pour la paix religieuse, et la discussion prit ainsi fin. Cette séance est la seule dont on ait des comptes rendus précis.

Le lendemain, il y en eut une autre où, pas plus que la veille, les schismatiques n'eurent l'avantage. L'opinion commençait à se tourner contre le Chypriote et beaucoup trouvaient injustes les traitements infligés

aux accusés. Après la quatrième séance, on suspendit le concile et on en remit la suite à six mois plus tard. En attendant, Veccos et ses compagnons étaient enfermés sous bonne garde au monastère des Anargyres où des envoyés de l'empereur venaient souvent assaillir leur constance. Le synode, rassemblé de nouveau, n'eut qu'une séance. On avait parlé d'y appeler les évêques exilés à cause de l'union. En fait, un seul y prit part, Théoctiste, évêque d'Andrinople. Son langage énergique et hardi inspira la crainte que d'autres ne vinssent grossir le petit groupe des vaillants confesseurs de la foi et de l'unité religieuse.

3° *La polémique par écrit. Le tome de Georges le Chypriote et la réfutation de Veccos.* — Le synode impuissant avait confié à son chef le soin de répondre au défi de Veccos et de ses diacres, de trouver à la parole de saint Jean Damascène, διὰ Λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος un sens orthodoxe en dehors du leur.

Le Chypriote se mit à la tâche et produisit un tome où il jetait l'anathème sur Veccos, Méliténiote et Métochite, et présentait du texte en question l'explication déjà avancée à la première séance du synode, à savoir que le terme προβολεύς se rapporte non à l'émanation du Saint-Esprit d'un principe actif (αἴτιος), mais à sa manifestation éternelle (ἔκφανσις ἀΐδιος), manifestation distincte de l'émanation. Voir ce document dans *P. G.*, t. CXLII, col. 233-246. Le tome fut lu dans les églises, puis au palais eurent lieu les souscriptions. L'empereur, le patriarche, les évêques apposèrent leurs signatures, mais le clergé du second ordre, à part de rares exceptions, s'y refusa obstinément. Ils ne voulaient pas, déclaraient-ils, s'exposer, au cas d'un revirement de fortune, aux châtiments et aux outrages subis pour avoir souscrit à des documents du même ordre au temps de l'empereur Michel. Rigueurs et faveurs n'y firent rien. Poussés à bout, ils déclarèrent enfin ne pouvoir souscrire à une profession de foi où il y avait des choses qu'ils n'entendaient pas, et ils indiquaient cette manifestation éternelle de l'Esprit-Saint distincte de sa production. Quelques-uns cédèrent, sur l'assurance donnée par le patriarche et les évêques que cette nouvelle expression ne renfermait aucun péril. Pachymère, *Andronic*, l. II, n. 1, *P. G.*, t. CXLIV, col. 121-127.

Une copie du tome étant venue entre les mains de Veccos, il en fit une réfutation vive et serrée que des amis répandirent dans la ville. On a une autre réfutation de ce tome par Georges Métochite, *Historia dogmatica*, l. II, dans Maï, *ibid.*, p. 179-227. L'écrit de Veccos causa une grande impression, d'autant que beaucoup de ceux qui avaient souscrit ne l'avaient fait que par contrainte. L'opinion commençait à prévaloir que Veccos n'avait point péché contre la foi, mais seulement contre la discipline. La réponse de Georges aux champions de la foi fut un nouvel exil : Veccos et ses deux compagnons étaient de nouveau relégués à la forteresse de Saint-Grégoire, au fond du golfe de Nicomédie.

Le tome fut encore attaqué par Pentéclésiote et Moschampar (ce dernier n'était plus chartophylax), qui toutefois se gardèrent d'utiliser les arguments de Veccos, pour ne point paraître de son parti. Ils se bornaient à reprocher au patriarche d'ôter au Père la production active du Saint-Esprit. Sur ces entrefaites, parut un libelle d'un moine obscur du nom de Marc, qui présentait plus ouvertement la nouveauté du Chypriote. Celui-ci du reste l'avait revu et corrigé avant qu'il fût jeté dans le public. L'un des opposants, Théolepte, évêque de Philadelphie, très en faveur auprès du grand logothète, fit connaître à celui-ci l'erreur que contenait l'ouvrage de Marc et montra la même erreur dans le tome du patriarche. Le bruit s'en répandit vite et vint aux oreilles de l'empereur que certains rapports avaient déjà mis au courant des attaques dirigées contre l'orthodoxie du tome. Les amis de Georges le pressèrent en conséquence de retoucher ce document. Il s'y refusa, prétendant qu'aucune faute ne s'y trouvait, et écrivit même plusieurs opuscules pour défendre son orthodoxie en sacrifiant allègrement son disciple Marc.

Les attaques devenant toujours plus vives et des évêques influents, entre autres celui d'Éphèse, ayant pris parti contre le patriarche, Andronic fit entendre à celui-ci que le bien de la paix réclamait qu'il abdiquât sa dignité. Il obéit, mais à demi seulement, en déclarant dans un discours au peuple que, si son départ ne mettait pas fin aux discordes, il reviendrait la vengeance à la main. Il se retira au monastère de l'Hodégitria d'où il continua à conduire les affaires de l'Église et à répondre aux accusations élevées contre son tome. Il ne voulait consentir à signer son abdication qu'en échange d'un certificat d'orthodoxie entouré de toutes les garanties. La chose se fit au grand palais dans un synode solennel où se trouvaient l'empereur, tout le sénat, presque tout le clergé et un très grand nombre de moines. On mit toute la faute au compte de Marc, on déclara que le patriarche n'avait rien à se reprocher sur la foi et qu'il était orthodoxe, puisqu'il avait repoussé le libelle de Marc; mais on ne lui demanda aucune rétractation, aucune explication. Georges signa alors son abdication (vers juin 1289) et se retira au petit monastère d'Aristine, contigu à celui de Saint-André in Crisi.

L'opinion générale persistait toutefois à réclamer la correction du tome : le basileus réunit à cet effet les personnages les plus sages et les plus instruits. De nombreuses séances ne parvinrent pas à les mettre d'accord. A la fin, ils décidèrent de supprimer complètement la citation importune, estimant préférable de laisser sans explication le passage du Damascène que d'en fournir une qui mît la foi en péril. (Le texte du tome nous est parvenu dans son intégrité, sans la suppression.) Au fond, on voulait éviter de donner raison à Veccos. Tandis que les arsénistes réclamaient la condamnation pure et simple de la « procession par le Fils », d'autres, combattus par Georges de Chypre dans son *Apologia pro tomo*, présentaient du texte litigieux une interprétation qui faisait de διὰ Λόγου, δι' Υἱοῦ, l'équivalent de σὺν Λόγῳ, μετὰ τοῦ Υἱοῦ, ἅμα τῷ Υἱῷ : tant il était difficile de trouver aux paroles du Damascène un sens naturel autre que celui de Veccos. Celui-ci sortait victorieux du débat, mais personne ne voulait en convenir. On fit le silence sur cette question, puisque satisfaction était donnée aux orthodoxes par l'éloignement de Georges et la condamnation de Marc, et que le péril d'erreur paraissait écarté par la suppression du texte dont on discutait et de son exégèse dans le tome incriminé. Veccos, dont l'intervention avait causé la chute du Chypriote, n'exerça dès lors plus d'influence sur l'opinion. Il resta inébranlable jusqu'au bout, et mourut en prison en mars 1297. Il laissait un témoignage de sa foi dans son testament, qu'il signait ainsi : « Jean, humble archevêque de Constantinople par la miséricorde de Dieu, mais condamné, pour avoir soutenu le vrai dogme des Pères, la procession du Saint-Esprit du Père par le Fils, à l'exil et à la prison jusqu'à la mort. » *P. G.*, t. CXLI, col. 1032 *b*. Ainsi finit l'homme qui eût pu sauver l'union, si l'union eût pu être sauvée. Constantin Méliténiote et Georges Métochite survécurent quelque temps à leur patriarche, et, quand à leur tour, la mort vint les prendre, les derniers vestiges de l'union de Lyon disparurent. Sur la date de la mort de ces trois personnages, voir V. Laurent, *Note sur la date de la mort de Jean Veccos*, dans *Échos d'Orient*, juillet-

septembre 1926. Se reporter aussi à l'art. Jean Beccos, t. viii, col. 656 sq.

Conclusion. — L'œuvre du XIVe concile œcuménique était morte. La politique l'avait inaugurée; elle succomba quand la politique cessa de la soutenir. Les papes qui y travaillèrent se firent illusion sur les vrais sentiments des grecs. Ils ne soupçonnaient pas jusqu'où allait l'hostilité de ceux-ci contre les latins, leur fierté nationale, leur attachement à la moindre de leurs traditions. Ils se fièrent à la parole du Paléologue qui affirmait tenir toute l'affaire entre ses mains, et quand il s'excusa sur son impuissance, ils conclurent à sa duplicité. Ils ne virent point que les blessures faites par un schisme deux fois séculaire réclamaient, pour guérir, plus de douceur que de sévérité et, en usant de toute la rigueur de leur droit, ils provoquèrent des froissements on ne peut plus regrettables, tandis que Michel, de son côté, rendait l'union odieuse par la violence de ses répressions. Sans cette attitude exigeante du Saint-Siège et sans cette cruauté du basileus, l'union eût-elle réussi? La chose est bien douteuse. L'union venait trop tard, ou trop tôt. Trop tard, car les croisades avaient exaspéré l'hostilité réciproque des latins et des grecs; trop tôt, car le temps n'avait pas encore affaibli les ressentiments qui en étaient résultés. Il manquait à l'union une atmosphère morale pour la recevoir et l'assurer. Elle était et restait une union officielle et de commande à laquelle la nation n'avait point part. Elle revêtait, par suite, un caractère factice et faux sur lequel les historiens grecs ont insisté et que les religieux latins de Péra ne se faisaient pas faute de dénoncer au Saint-Siège, sans autre résultat que d'augmenter sa méfiance et d'accroître ses exigences. Avant de proclamer l'union, il fallait la faire, la faire par le rapprochement intellectuel et moral des deux mondes. A coudre au vieux vêtement du schisme le manteau neuf de l'union, on obtint l'effet marqué par l'Évangile : les deux pièces ne purent tenir ensemble, et la déchirure se fit plus grande : *aufert supplementum novum a veteri et major scissura fit* (Marc., ii, 21).

Les Sources ont été indiquées au cours de l'article avec indications des recueils où les trouver.

L. Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis et orientalis perpetua consensione libri tres*, l. II, c. xv, Cologne, 1648, col. 727-782; Dosithée, Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, in-fol., Bucarest, 1715, l. IX, c. i-iv, p. 839-855; Laurentius Cozza, *Historia polemica de Græcorum schismate*, pars IV, c. xxxi-xxxiii et pars V, c. i-iii, Rome, 1720, t. ii et iii; Bern.-M. de Rubeis, *Georgii seu Gregorii Cyprii patriarchæ CP. vita.., accedunt dissertationes duæ historicæ et dogmaticæ* (dissertations très précieuses), Venise, 1753, reproduction dans *P. G.*, t. cxlii, col. 17-228; Léopold Delisle, *Notice sur cinq manuscrits de la Bibliothèque nationale et sur un manuscrit de la bibliothèque de Bordeaux* (seule la partie qui traite de ce dernier manuscrit concerne le sujet de notre article), dans *Notices et extraits des manuscrits de la Biblioth. nat.*, t. xxvii *b*, 1879, p. 126-140, documents en appendice, p. 150-167; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. vi *a*, Paris, 1914; *Vie du bienheureux Innocent V, premier pape de l'ordre des Frères prêcheurs*, par un religieux du même ordre [P. Mothon], cet ouvrage contient en appendice tout le bullaire d'Innocent V; Richard Stapfer, *Papst Johannes XXI*, Munster, 1898; R. Souarn, *Tentatives d'union avec Rome : un patriarche grec catholique au XIIIe siècle*, dans *Échos d'Orient*, t. iii, p. 229-237, 351-360; Norden, *Papsthum und Byzanz*, Berlin, 1903; A.-P. Lebedev, *Esquisse historique de la situation de l'Église byzantino-orientale de la fin du XIe siècle au milieu du XVe siècle* (en russe), 2e édit., Moscou, 1902; A.-D. Zotos, Ἰωάννης ὁ Βέκκος πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως καὶ Ῥώμης ὁ Λατινόφρων, Munich, 1920; sur cet ouvrage, voir V. Grumel, *Un ouvrage récent sur Jean Beccos, patriarche de Constantinople*, dans *Échos d'Orient*, 1925, t. xxiv, p. 26-32; M. Viller, *La question de l'union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence, 1274-1438*, dans *Revue d'hist. eccl.*, t. xvii, p. 260 sq.; V. Grumel, *Les ambassades pontificales à Byzance après le IIe concile de Lyon, 1274-1280*, dans *Échos d'Orient*, 1924, t. xxiii, p. 437-447; du même, *En Orient après le IIe concile de Lyon : brèves notes d'histoire et de chronologie*, *ibid.*, 1925, t. xxiv, p. 321-325.

V. Grumel.

LYRE (Nicolas de), théologien et commentateur de l'Écriture (première moitié du xive siècle). — I. Vie. II. Œuvre (col. 1411). III. Les *Postilles* (col. 1413). IV. Influence (col. 1418).

I. Vie. — La plupart des écrivains qui se sont occupés de Nicolas de Lyre le disent d'origine juive. Raphael de Volterre, *De institutione christiana*, l. V, c. xxviii, Rome, 1518, f° 81 *b*, le cite parmi les juifs convertis qui ont écrit contre les erreurs de leurs anciens coreligionnaires. Basnage, *Histoire des juifs*, l. VII, c. xviii, Rotterdam, 1707, t. v, p. 1819, 1820, le range parmi les juifs devenus chrétiens pour échapper à l'édit de bannissement porté par Philippe le Bel (1306). L'unique preuve qu'il en donne c'est la connaissance que Nicolas eut de l'hébreu et de la littérature rabbinique. Cette raison ne vaut rien. Le juif converti, Paul de Burgos, qui combattit Nicolas et lui reprocha d'être trop favorable aux commentateurs juifs de la Bible, loin de laisser entendre qu'il ait été juif, suppose le contraire quand il le dit insuffisamment instruit de la langue hébraïque : *sed de illa videtur habuisse notitiam quasi ab aliis in ætate adulta mendicativo suffragio acquisitam.* Prologue de ses *Additiones* aux *Postillæ*, Nuremberg, 1497, t. i, f° 18 *a*; cf. f° 19 *a*, 20 *b*, 21 *b*.

Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Paris, 1512, f° 121 *a*, fait de Nicolas de Lyre un anglais. D'autres, tel Sixte de Sienne, *Bibl. sancta*, l. IV, Lyon, 1592, p. 276, le font anglais ou originaire de Lyre en Brabant. On l'a dit également batave. Jusqu'à ces derniers temps, ces opinions avaient paru atteintes par un texte qui fixe le lieu de sa naissance en même temps que la date de sa mort. Cf. R. Simon (sous le pseudonyme de Sainjore), *Bibliothèque critique*, Amsterdam, 1710, t. iv, p. 251-254. Il s'agit de l'épitaphe en vers de Nicolas de Lyre, au grand couvent des cordeliers de Paris. On y lisait que Nicolas était né à Lyre en Normandie (aujourd'hui dans l'Eure), qu'il avait pris l'habit au couvent voisin de Verneuil et qu'il était mort le 23 octobre 1340. Voir le texte dans Wadding, *Annal. minorum*, t. iii, p. 469. Une autre épitaphe en prose, faite seulement en 1631, et placée sur la tombe, alors que la première avait été fixée au mur à une date inconnue, reproduisait cette date et l'indication relative à Verneuil, appelant Nicolas *provinciæ Franciæ alumnus;* elle lui donnait 48 ans de vie religieuse, ce qui mettait en 1292 son entrée chez les frères mineurs. Nicolas était donc bien de Lyre en France (orthographiée aussi : Lire). Il y a plus : comme deux villages existent à côté l'un de l'autre, la Vieille-Lyre et la Neuve-Lyre, on prétendit que c'est la Neuve-Lyre qui a le droit de se glorifier de Nicolas. Cf. P. Feret, *La Faculté de théologie de Paris. Moyen Age*, Paris, 1896, t. iii, p. 331.

Un document, publié par J. Viard, *Bibliothèque de l'École des chartes*, Paris, 1895, t. lvi, p. 142, ne permet pas de maintenir la date de 1340 que fournissent les deux épitaphes : il nous apprend que, le 6 juillet 1349, la reine de France fit don d'un tonneau de vin à frère Nicolas de Lyre, de l'ordre des frères mineurs, maître en théologie. Par ailleurs, dom Félibien, *Histoire de la ville de Paris*, Paris, 1725, t. i, p. 286, et, avant lui, les franciscains Pierre Ridolfi (1586) et Willot (1598), cités par Wadding, t. iii, p. 469, avaient donné, mais sans références, la date du 14 octobre 1349 pour celle de la mort de Nicolas.

Ce n'est pas tout. J. Viard, p. 143, pense qu'on ne lui

assigna « qu'assez tard » comme lieu d'origine Lyre près d'Évreux, et cela en se fondant sur l'épitaphe en vers. Mais, si la date de la mort inscrite dans l'épitaphe est erronée, pourquoi la mention du pays d'origine ne le serait-elle pas? On accordera volontiers que l'autorité de l'épitaphe est désormais compromise; mais il ne semble pas qu'il faille renoncer à croire Nicolas de Lyre, de nationalité française. La France lui tient à cœur. Il voit dans la nuée blanche de l'Apoc., XIV, 14, le royaume de France, *candidatum præ cæteris moribus et fide*. A trois reprises, In ps. XVIII; Mat., XXIV, 14; Rom., X, 18, pour montrer que, du vivant de saint Pierre, la foi chrétienne fut prêchée jusqu'aux extrémités de la terre, il parle surtout de saint Savinien envoyé, dit-il, par saint Pierre à Sens qui était la métropole de la Gaule, et de l'église de Saint-Pierre-le-Vif de Sens, *in qua pluries ego fui*, t. IV, f° 173 *a*. Tout ce que nous savons de sa vie le rattache à la France. En 1325, il était provincial de Bourgogne quand la reine Jeanne, veuve de Philippe le Long, le nomma un de ses exécuteurs testamentaires. En décembre 1333, il fut de l'assemblée convoquée par Philippe VI pour examiner l'opinion de Jean XXII sur le délai de la vision béatique; le 2 janvier 1334, il signa le jugement rendu par les docteurs en théologie parisiens. Voir BENOÎT XII, t. II, col. 666. En 1349, nous l'avons vu, la reine le gratifiait d'un tonneau de vin. Même si l'épitaphe est tardive, il n'est pas douteux que son tombeau fût au couvent des frères mineurs de Paris.

En résumé, Nicolas de Lyre, né presque certainement à Lyre en Normandie, est mort peut être en 1349, sûrement pas avant 1349. S'il est mort en 1349 et s'il a passé 48 ans dans l'ordre de Saint-François, comme le dit l'épitaphe en prose, il y est entré en 1301. Paris fut le centre de son activité religieuse. Ce maître en théologie, l'un de ceux qui eurent à se prononcer sur une opinion de Jean XXII, enseigna sans doute à l'Université de Paris. Il laissa un renom de vertu autant que de science. Cf. les témoignages cités par Wadding, *Annales minorum*, t. II, p. 597.

II. ŒUVRES. — 1° *Sur l'Écriture*. — 1. *Postilla*, ou *Postillæ perpetuæ in Vetus et Novum Testamentum*. C'est le titre même de l'auteur, d'après Döring : *hoc ipsum opus suum Postillam nuncupare decrevit*, t. I, f° 21 *a*. Nicolas de Lyre marque la date de la composition de diverses parties. Il commenta la Genèse en 1322, In Gen., I, 27, t. I, f° 24 *a* (ponctuation défectueuse dans l'édit. de la *Biblia sacra*, Anvers, 1634, t. I, col. 34); les psaumes et Isaïe en 1326, In ps. XXXII, prol.; Is. II, où Nicolas dit écrire en l'an 1293 après la mort du Christ, donc en 1326. La postille In Dan., IX, 3-27, fut *ultimate correcta* en 1328. Celle qu'il rédigea sur l'Apoc., XIII, 18, est de 1329. Une belle formule d'actions de grâces et de demande de prières composée par Nicolas quand il eut achevé ses commentaires est datée de 1330. Dans Baluze, *Vitæ paparum avenionensium*, Paris, 1693, t. I, col. 808. Nous y lisons qu'il a commenté d'abord les livres canoniques, de la Genèse à l'Apocalypse, puis les livres deutérocanoniques, en commençant par Tobie et en finissant par le IIe livre d'Esdras (notre IIIe livre d'Esdras, car il appelle livre de Néhémie le IIe livre d'Esdras actuel). Cf. In Tob., I, 1. Ces commentaires sur les deutérocanoniques, plus brefs que les autres, sont donc des années 1329 et 1330. De même qu'il avait repris la postille sur les 70 semaines de Daniel et lui avait donné sa dernière forme en 1328, il compléta, en 1332, la postille sur Ézéchiel, XL-XLVIII. Cf. t. III, f° 187 *b*, 188 *a*. Notons enfin que Nicolas déclare qu'il ne commentera pas les prologues de saint Jérôme sur les livres de la Bible, mais qu'il a exposé ceux de quelques livres *super quos scripsi antequam a libro Genesis inchoarem*, t. I, f° 3 *a*. Or, nous avons des postilles de lui sur les prologues hiéronymiens de saint Luc, de la lettre aux Romains, et même des trois autres évangélistes, si l'édition de la *Biblia sacra*, t. V, col. 25, 29, 475, 1001, mérite confiance : en ce qui regarde saint Marc, elle est confirmée par les dires de Paul de Burgos et de Döring, col. 479, 480. Il s'était donc occupé de ces écrits avant 1322, où il aborda la Genèse. — 2. Les *Moralitates*, ou *Moralia*, sont un commentaire mystique, allégorique, tropologique et anagogique, de l'Écriture, plus court que le précédent. Il fut écrit après l'achèvement du premier, en faveur des *lectores Bibliorum ac prædicatores verbi Dei*. — 3. *Tractatus de differentia nostræ translationis ab hebraica littera in Veteri Testamento*. Nicolas dit, prol., que la plupart de ces remarques se trouvent dans les *Postilles*, mais que, les étudiants n'ayant guère les moyens d'acheter cet ouvrage considérable, il a composé pour eux ce petit traité, qu'il a terminé en octobre 1333. Cf., sur la valeur de cet écrit, R. Simon, *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques par E. Dupin*, Paris, 1730, t. I, p. 353-357. — 4. *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*.

2° *Apologétique antijuive*. — 5. Le traité *Contra Judæos*, mentionné par Trithème, *De script. eccles.*, f° 122 *a*, fut publié sous des titres divers. Voir JUIFS (*Controverses avec les*), t. VIII, col. 1890. Nicolas de Lyre semble l'avoir intitulé : *Quæstio de divinitate Christi*. Cf. t. I, f° 2 *b*. Il y renvoie encore à propos du Christ prophétisé. In Joan., V, 39. Il l'écrivit en 1309. En appendice aux *Postillæ*, Nuremberg, 1497, t. IV, f° 350 *b*. La date de 1239, donnée dans l'édition qui est en appendice à la *Biblia sacra* d'Anvers, t. VI, col. 1711, est une faute d'impression; la date de 1309 est garantie par ce qui précède, col. 1710, où il est dit que 1235 années se sont écoulées depuis la destruction du temple, c'est-à-dire depuis l'an 74. Cf. In Dan., IX, 23. *Sed postea*, raconte Nicolas, f° 346 *b*-347 *a*, là où il termine son exposé du sens du mot *Elohim* dans la Genèse, *venit ad manus meas quidam libellus hebraice scriptus ubi prædicta ratio aliter solvitur*. Il ajouta au traité une réfutation du *libellus* sur ce point, et dit qu'il omettait *ad præsens* d'autres objections du *libellus*, *quia intendo libellum istum improbare per omnia discurrendo;* en attendant, il renvoyait sur un autre point à son commentaire de la lettre aux Hébreux, bien postérieur à 1309. C'est donc longtemps après 1309 qu'il reprit son traité. L'écrit annoncé contre le *libellus* est sans doute le suivant : — 6. *Tractatulus contra quemnam judæum ex verbis Evangelii Christum et ejus doctrinam impugnantem*. Écrit *postquam scripseram super utrumque Testamentum*, dit-il, en appendice à la *Biblia sacra* d'Anvers, t. VI, col. 1716. Il analyse et réfute un *libellus* d'un juif.

3° *Œuvres inédites*. — 7. *Quodlibeta theologica*. Dans la partie de la postille sur Ézéchiel qui est de 1332, t. III, f° 187 *b*-188 *a*, Nicolas renvoie à sa *Quæstio de quolibet* pour la réfutation des juifs disant que le Christ annoncé dans l'Ancien Testament ne serait point Dieu et qu'il n'est pas encore venu. — 8. *Tractatulus de animæ claustro*. — 9. *Tractatus de visione beatifica* (à l'occasion sans doute du débat suscité par Jean XXII). — 10. *Commentarii in quatuor libros Sententiarum*.

4° *Œuvres douteuses*. — 11. *Contemplatio de vita et gestis sancti Francisci*. — 12. *Præceptorium*, ou *De decem præceptis*. Est plutôt d'Henri de Friemar. Cf. *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-B., t. V, 1888, p. 1703. — 13. *De idoneo ministrante et suscipiente sacramentum eucharistiæ*. — 14. *Prærogativæ gloriosæ Virginis Mariæ*. — 15. *De cura clericali*. — 16. *De arte bene vivendi et bene moriendi*. — 17. *Expositio in hymnos ecclesiasticos*. — 18. Plusieurs inédits : *De tribus statibus ad perfectionem*; *Libellus de naturis rerum*; *Libellus de quibusdam nominibus per alphabetum*

distinctis; une concordance des Évangiles; des lettres, etc. Les *Sermones de tempore, de sanctis,* dont parle Trithème, *De script. eccles.*, f° 122 *a*, se confondent vraisemblablement avec les *Postillæ in evangelia et epistolas de tempore et sanctis* qui furent extraites du grand ouvrage.

III. Les Postilles. — 1° *Le canon des Écritures.* — Nicolas est de ceux qui n'accordent pas encore la même autorité aux livres deutérocanoniques et aux protocanoniques. Les livres canoniques sont la parole de Dieu, partant exempts d'erreur. In II Tim., iii, 6; II Pet., i, 22; Apoc., prol. Nicolas semble même confondre l'inspiration avec la révélation : cf. prol. I, *De commendatione Scripturæ sacræ in generali,* t. i, f° 2 *a*; in Tob., prol. Les deutérocanoniques ont une valeur moindre; toutefois ils ont été reçus par l'Église *ut ad morum reformationem in ea legantur.* In Tob., prol. Dans sa formule d'actions de grâces de 1330, il note qu'il a commenté d'abord les livres *qui sunt de canone* puis ceux *qui non sunt de canone,* afin que par cette distinction *appareat simplicibus qui libri sunt canonici et qui non, et qui majoris auctoritatis et qui minoris.* Des deutérocanoniques moraux : la Sagesse et l'Ecclésiastique, il estime que la Sagesse a plus d'autorité en raison de l'auteur principal, qui est Salomon, car si la Sagesse, pense-t-il, a été écrite en grec par Philon, c'est une compilation des sentences salomoniennes; l'Ecclésiastique n'a été écrite que ar pJésus, fils de Sirach, *sub Deo tamen.* In Sap., i, 1; Eccli., i, 1. Quant aux deutérocanoniques historiques, Tobie et Judith sont « plus réputés » que les histoires de Susanne et de Bel, In Sap., i, 1; Jerem., xxix, 29; Dan., xiii, 1, xiv, 1, plus que les parties deutérocanoniqnes d'Esther, x, 4-16, qui *non sunt in hebræo nec de Scriptura canonica sed magis videntur a Josepho et aliis scriptoribus conficta,* In Est., x, 2, plus surtout que le IIe livre d'Esdras (notre IIIe), que Nicolas joint aux deutérocanoniques, In II Esd., i, 1; Tob., i, 1, ainsi que la prière de Manassé, t. i, f° 124 *a*. Les deux livres des Macchabées, reçus par l'Église *ad legendum,* ont par là « plus d'autorité que Josèphe ». In I Macch., i, 1. Sur la question de savoir s'il y a, dans le IIe des Macchabées, des erreurs et un véritable désaccord avec d'autres passages de l'Écriture, le postillateur ne se prononce pas : *istud tamen majorum judicio derelinquo.* In II Macch., ii, 8.

L'ordre selon lequel Nicolas de Lyre dispose les livres de l'Écriture est celui de notre Vulgate, sauf les points suivants : il intercale la prière de Manassé entre le IIe Par. et Ier Esdr., et notre IIIe Esdr. entre Néhémie (notre IIe Esdr.) et Tobie; les Actes des apôtres sont placés entre Hebr. et I Petr. Cf. son préambule sur l'Apoc., t. iv, f° 320 *a*.

2° *Le dessein de Nicolas de Lyre.* — Dans un 1er prologue, *De commendatione Scripturæ sacræ in generali,* Nicolas de Lyre dit la sublimité de l'Écriture, sa supériorité sur les livres des philosophes, et que l'Écriture *proprie theologia dicitur cum ipsa sola sit textus hujus scientiæ.* Un 2e prologue, *De intentione auctoris et modo procedendi,* est plus personnel et important. Le grand principe est que toute exposition mystique ou spirituelle de l'Écriture doit s'appuyer sur le sens littéral. *Omnes præsupponunt sensum litteralem tanquam fundamentum... : sic expositio mystica discrepans a sensu litterali reputanda est indecens et inepta, vel saltem minus decens, cæteris paribus, et apta.* Quiconque veut profiter dans l'étude de l'Écriture doit donc commencer par comprendre le sens littéral; lui seul, et non le sens mystique, peut fournir un argument *ad probationem vel declarationem alicujus dubii.*

Or, le sens littéral de l'Écriture a été beaucoup obscurci de nos jours, dit-il, en partie par le vice des copistes et l'impéritie de certains correcteurs, en partie à cause du désaccord de la version latine avec l'original hébreu. Il importe, à la suite de saint Jérôme, de recourir aux mss. hébreux pour l'Ancien Testament, quitte à prendre garde que des passages relatifs au Christ ont été altérés par les juifs. En outre, le sens littéral a souffert des interprètes qui s'en sont communément peu préoccupés et l'ont étouffé, en quelque sorte, sous leurs expositions mystiques innombrables. Voulant remédier à ces abus, Nicolas se propose d'insister sur le sens littéral; les explications mystiques seront brèves et rares. Il utilisera non seulement les docteurs catholiques, mais encore les hébreux, surtout Rabbi Salomon Isaki († 1105, communément appelé Raschi) qui, mieux que les autres, a contribué à éclaircir le sens littéral; pour qu'on sache ce qu'est devenu l'aveuglement des juifs, il citera quelques-unes des absurdités de leurs écrivains. Nicolas n'oublie point qu'il peut se tromper. Aussi déclare-t-il ne rien avancer en termes absolus qu'autant que la chose aura été manifestement décidée par l'Écriture elle-même ou par l'autorité de l'Église; tout le reste, il le dit *tanquam scholastice et per modum exercitii,* le soumettant à la correction de l'Église et des sages. Suivent les sept règles ou « clefs » de l'interprétation de l'Écriture d'après Isidore de Séville, *Sentent.*, l. I, c. xix, *P. L.*, t. lxxxiii, col. 581-586, avec des changements. A propos de la iiie, il accorde pour certains passages un double sens littéral. Ainsi I Par., xvii, 13, s'applique, dans le sens littéral, imparfaitement à Salomon, parfaitement au Christ; bien que l'un et l'autre sens soient littéraux, le second, en tant que Salomon est la figure du Christ, peut être dit spirituel et mystique.

3° *Les sources.* — 1. *Les juifs.* — Le choix de R. Salomon Raschi fut une vraie réussite, quoi qu'en ait dit Paul de Burgos qui préférait R. Moïse l'Égyptien (Maïmonide), R. Moïse de Girone (Nahmanide), R. Abenhazra, etc., t. i, f° 18, cf. 20 *b*. C'est Nicolas de Lyre qui avait raison. Raschi, « le premier et le plus utile commentateur du Talmud, au jugement de L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique,* Paris, 1881, p. 251, fut aussi le plus aimé des interprètes de l'Écriture. Son commentaire sur la Bible, et notamment celui du Pentateuque, est encore aujourd'hui, presque partout, la base des études sacrées en Israël. » On a prétendu que Nicolas connaissait médiocrement l'hébreu et l'interprétation rabbinique de la Bible. Un aussi bon juge que Neumann, *Revue des études juives,* Paris, 1893, t. xxvi, p. 179, n'a pas craint de dire, au contraire, que Nicolas « était non seulement capable d'utiliser avec indépendance le targum, le midrasch et les ouvrages hébreux postérieurs, mais qu'il était familiarisé jusqu'à un certain point avec la littérature midraschique ». Le postillateur cite Maïmonide, R. Moïse Hadarsan (Darschan), R. Joden, etc. Il consulte les mss. hébreux : pour savoir si le ps. xxxii, qui n'a pas de titre, est distinct du ps. xxxi, il interroge trois Bibles hébraïques et trois livres hébreux publiés sur les psaumes, t. ii, f° 130 *b*. Il ne s'occupe pas beaucoup de grammaire hébraïque, étant donné son but qui est d'expliquer en latin la Bible pour ceux qui savent le latin; mais, à l'occasion, il présente des observations grammaticales qui lui servent à améliorer le texte. Cf. Neumann, p. 174-176.

2. *Les latins.* — Nicolas de Lyre cite fréquemment les auteurs latins ecclésiastiques, surtout les saints Jérôme, Augustin, Grégoire. Jérôme a ses préférences, In ps. i, 1. L'allégorisme de saint Augustin ne lui plaît guère; il jette carrément par-dessus bord l'interprétation idéaliste des six jours de la création, parce que *nimis longinqua a litterali sensu.* In Gen., i, 1.

Du haut Moyen Age il cite saint Isidore de Séville, Bède, Raban Maur, Haymon, la glose de Walafrid Strabon; évidemment, c'est à travers elle et des recueils ou *Deflorationes Patrum,* qu'il a connu certains Pères

Des temps plus rapprochés, il utilise Pierre Lombard, Guillaume de Paris, Richard de Saint-Victor, Albert le Grand, Hugues de Saint-Cher et ce *Hugo commentator*, In S. Joa., proœm., qui n'est pas Hugues de Saint-Cher, comme on pourrait le croire, mais Hugues de Saint-Victor, *Comment. in Hierarch. cœlest. S. Dyonisii*, l. VI, *P. L.*, t. CLXXV, col. 1038, saint Bonaventure, Raymond Martin, etc. Il mentionne des écrivains restés obscurs : tels Girard de Prunio, In Ezech., XL, 1, et cet autre frère mineur, son contemporain, qui a exposé *valde sufficienter, quod opus habetur communiter*, les prologues de saint Jérôme sur les livres de la Bible, IIe prol., t. I, f° 3 *a* : il s'agit d'un Guillaume (ou Guibert, si c'est le même qui est l'auteur du commentaire sur le prologue de l'Apocalypse, t. IV, f° 320 *b*) Brito († 1356), dont le commentaire sur les prologues hiéronymiens a été inséré dans certaines éditions des *Postilles*, comme celle de Nuremberg (1497).

Nicolas de Lyre doit beaucoup à saint Thomas d'Aquin, surtout dans ses commentaires de Job, d'Isaïe, de saint Jean, de saint Paul. Paul de Burgos lui reprocha de combattre à tort saint Thomas, quelquefois expressément, quelquefois tacitement. Intéressante serait l'étude des critiques et des emprunts du postillateur. On y constaterait que, s'il nomme peu saint Thomas conformément aux habitudes de son temps, en règle générale il ne s'écarte de lui que pour se rapprocher davantage du sens littéral — que saint Thomas avait du reste en haute estime — et qu'il le fait sans parti pris, avec un vrai respect pour le Docteur angélique : ainsi, In Job, proœm., où il dit que Thomas *hunc librum exposuit eleganter*, et propose une manière de voir différente de la sienne, mais *salvo meliori judicio*.

Avec les théologiens et les commentateurs de l'Écriture, Nicolas cite les chroniqueurs, surtout dans la postille sur l'Apocalypse : Guillaume le Breton, Pierre Comestor, Hugues de Fleury, Sigebert de Gembloux, Hélinand, Vincent de Beauvais, Guillaume de Tyr, Jacques de Vitry, etc., et un certain nombre d'apocryphes. Ou encore, il se réclame du témoignage oral d'un compagnon de saint Louis à la croisade et d'un évêque franciscain qui a séjourné plusieurs années parmi les Tartares. In Matth., XXVII, 29; Ap., XIII, 18.

3. *Les sources chaldéennes, arabes et grecques.* — Des sources chaldéennes et arabes, Nicolas semble n'avoir d'autre connaissance que celle qu'il doit au *Pugio fidei* de Raymond Martin, qu'il nomme quelquefois et qu'il utilise plus souvent sans le dire. Inutile d'ajouter qu'il cite Averroès d'après la traduction latine.

Il ne paraît pas avoir connu le grec. *Non sum ita peritus in lingua hebraica vel latina quin in multis possim deficere*, dit-il modestement, t. I, f° 3 *a*; le silence qu'il garde sur le grec équivaut à un aveu d'ignorance de cette langue. L'usage qu'il fait et, plus encore, celui qu'il ne fait pas du texte grec du Nouveau Testament confirment cette conclusion. Nombre de ses étymologies grecques sont défectueuses. Il fait venir *phylacteria* de *philare quod est servare et tora quod est lex*, Matth., XXIII, 5; *aporiamur* de *poros græce quod est pauper latine*, II Cor., IV, 8; *sobrii* de *bria, bria enim græce mensura dicitur latine*, II Cor., V, 13; *scenopegia* de *scenos quod est umbraculum et phagin quod est comedere*, Joan., VII, 2, etc. Ses interprétations grecques, heureuses ou inexactes, sont des emprunts; ces deux dernières étymologies se lisent dans saint Thomas. Il connaît par des traductions les auteurs païens et les Pères grecs. Parmi ces derniers, il allègue volontiers saint Jean Chrysostome. Parmi les païens, Aristote est « le philosophe » par excellence, In ps. XVIII, 15; mais l'admiration qu'il lui voue n'est pas sans réserves. *In pluribus deviavit a veritate, sicut patet de mundi æternitate, de intelligentiarum numero et earum felicitate, quorum prosecutionem causa brevitatis omitto*, dit-il. In Joan., I, 8, cf. In Tit., I, 1, écho des condamnations d'Aristote par l'Université de Paris. Cf. Paul de Burgos et Döring, t. IV, f° 116, 242 *b*.

4° *L'exécution.* — « On peut lui donner cette louange que, depuis saint Jérôme, aucun auteur ne peut lui être comparé pour ce qui est du sens littéral de l'Ancien Testament; j'excepte néanmoins certains endroits où il a trop suivi les fausses idées de son R. Salomon. On peut encore dire à sa louange que ceux qui sont venus après lui l'ont copié et qu'ils n'ont parlé rabbin qu'après lui. » Ainsi s'exprime R. Simon, *Critique de... Dupin*, t. I, p. 353; cf. son *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, p. 415.

Nicolas de Lyre excelle, en effet, par la détermination du sens littéral. Il s'y attache; à peine quelques rapides expositions mystiques, pas ou peu de questions vaines et inconsistantes. Il le pénètre, souvent du moins. En même temps que littéral, son commentaire est net et bref. Là où le sens littéral est clair il passe vite, quelle que soit l'importance, dogmatique ou morale, de la matière, par exemple quand il s'agit du décalogue; pour cette raison, il s'attarde, moins qu'aux autres, aux écrits historiques. La critique textuelle se borne, là où l'hébreu et le latin diffèrent, à éclaircir celui-ci par celui-là. Quand le sens littéral est obscur, contestable, quand les juifs l'ont dénaturé, le commentaire est plus long; c'est le cas pour les textes qui prophétisent le Christ : Genèse, Isaïe, psaumes, etc. Sur les 70 semaines de Daniel et les derniers chapitres d'Ézéchiel, il se déroule avec une ampleur exceptionnelle.

Dans quelle mesure Nicolas est-il débiteur des rabbins juifs? « Raschi et les tosaphistes firent Nicolas de Lire, » dit Renan, *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1877, t. XXVII, p. 434. Et Grätz, *Histoire des juifs*, trad. Bloch, Paris, 1897, t. V, p. 14 : « Si, dans les écrits de Nicolas de Lyre, le meilleur commentateur chrétien de la Bible, on défalque les emprunts faits à Raschi, on peut réduire toute son œuvre personnelle à quelques pages. » L'exagération est criante. Nicolas ne doit rien à Raschi pour le Nouveau Testament. Pour l'Ancien, il ne le suit pas en aveugle. Il le discute, il le corrige, il y ajoute, profitant des progrès réalisés durant les deux siècles qui l'en séparent. C'est ce qui ressort de la comparaison établie par Neumann entre le commentaire des psaumes de Raschi et celui de Nicolas. « Nicolas de Lyre, dit-il, fait preuve d'esprit critique, et il montre qu'il possède les qualités nécessaires pour la saine interprétation d'un texte. » Il utilise « avec indépendance » Raschi et la littérature rabbinique postérieure; « il a su se servir avec intelligence et habileté des éléments agadiques fournis par cette littérature. » S'il est, « en quelque sorte, imprégné de l'esprit du commentateur juif, son travail présente certains avantages sur celui de Raschi » : il n'a pas son obscurité, il est plus complet et témoigne d' « un sens historique à un degré élevé ». *Revue des études juives* Paris, 1893, t. XXVI, p. 176, 178; t. XXVII, p. 261, 262.

Avec cela, il lui arrive de faire trop confiance aux juifs et, bien qu'il soit résolu à supprimer ce qu'ils mêlent de frivole à leurs expositions, cf. In Gen., XVIII, 1, il leur emprunte des choses inutiles ou inacceptables, par exemple quand il fait d'Agar la fille du roi d'Égypte, Gen., XVI, 1, ou qu'il voit dans les trois *viri stantes* de Gen., XVIII, 2, 4, les archanges Gabriel, Raphael et Michel, celui-ci au milieu de ceux-là parce que supérieur à eux. Il serait aisé de signaler d'autres imperfections dans les *Postilles*. L'auteur n'a pas réussi à débrouiller la notion du sens littéral et du sens spirituel ou typique. Quand il commente l'Apocalypse, s'il échappe à la contagion de la croyance à la fin prochaine du monde, il découvre dans les seize premiers

LISTE DES COLLABORATEURS

DU TOME NEUVIÈME (1re PARTIE)

MM.

ADLOFF, professeur de morale au grand séminaire de Strasbourg.

ANASTASE DE SAINT-PAUL (le R. P.), des carmes déchaussés à Courtrai (Belgique).

AUTORE (le R. P. dom), chartreux († février 1920).

BARDY, professeur aux Facultés catholiques de Lille.

BATIFFOL (Mgr), à Paris.

BAUCHER (le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye de Farnborough (Angleterre).

BAUDOT (le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye de Farnborough (Angleterre).

BERNARD, à Paris.

BŒHM, professeur de philosophie à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

CABROL (le Rme P. dom), abbé de Farnborough (Angleterre).

CARREYRE, professeur au séminaire Saint-Sulpice, à Paris.

CHENU (le R. P.), des frères prêcheurs, au Saulchoir (Belgique).

CLAMER, professeur au grand séminaire de Nancy, à Bosserville (Meurthe-et-Moselle).

CONSTANTIN, aumônier du lycée de Nancy.

COSTE, secrétaire général de la congrégation de la Mission, à Paris.

COULON (le R. P.), des frères prêcheurs, à Rome.

ÉDOUARD D'ALENÇON (le R. P.), des frères mineurs capucins, à Rome.

ÉMEREAU (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Rome.

FAHRNER, professeur de morale à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

MM.

GARDEIL (le R. P.), des frères prêcheurs, à Paris.

GAUDEL, professeur de dogme à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

GODEFROY, supérieur du grand séminaire de Nancy à Bosserville (Meurthe-et-Moselle).

GOYAU, de l'Académie française, à Paris.

GRUMEL (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Cadi-Keuï.

HEDDE (le R. P.), des frères prêcheurs, à Angers.

JUGIE (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Rome.

LAVOCAT, à Amiens.

LEVESQUE, professeur au séminaire de Saint-Sulpice, Paris.

LONGPRÉ (le R. P.), des frères mineurs, au collège Saint-Bonaventure, Quaracchi (Italie).

MALVY (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, ancien professeur de théologie.

MARCHAL, professeur au grand séminaire de Nancy, à Bosserville (Meurthe-et-Moselle).

MERLIN, curé de Saint-Épain (Indre-et-Loire).

MIQUELEZ (le R. P.), augustin, bibliothécaire de l'Escurial (Espagne).

MOLIEN, à Amiens.

MOLLAT, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

PALMIERI (le R. P.), à Zagreb (Yougoslavie).

PAQUIER, administrateur de Saint-Pierre de Chaillot, à Paris.

PETIT (S. G. Mgr), des augustins de l'Assomption, archevêque latin d'Athènes (Grèce).

LISTE DES COLLABORATEURS

MM.

Rivière, professeur d'apologétique à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Salaville (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Cadi-Keuï (Constantinople).

Schalck, professeur au séminaire de philosophie de Strasbourg.

Sznuro, prêtre du diocèse de Sandomir (Pologne).

MM.

Thouvenin, ancien professeur de théologie au grand séminaire de Nancy, aumônier de l'hospice de Ludres (Meurthe-et-Moselle).

Venard, professeur à l'Institution Robin, à Vienne (Isère).

Vernet, professeur au grand séminaire de Saint-Paul-Trois-Châteaux (Drôme) et à l'Institut catholique de Lyon.

chapitres toute l'histoire de l'Église jusqu'aux croisades; tout en finissant par reconnaître, *salvo meliori judicio*, que l'exposition d'après laquelle les événements annoncés, c. XVII-XX sont, dès à présent, accomplis *impropria videtur in pluribus et extorta*, il ne dit pas rejeter cette exposition, et, à l'admettre, il appliquerait le verset sur l'ange descendant du ciel, XX, 1, au pape Innocent III approuvant frères mineurs et frères prêcheurs, *per quorum doctrinam et prædicationem Ecclesia est quodam modo renovata.* « Enfant de son temps, » comme l'appelle R. Schmid, *Protest. Realenc.*, t. XII, p. 30, il divise et subdivise à l'excès, parfois est bien subtil, propose des étymologies fantaisistes, non seulement grecques mais encore latines. Ses connaissances en astronomie, en physique, en géographie sont celles de ses contemporains : il ne manque pas de placer Jérusalem au centre de la terre habitable. Ps. XVIII; Matth., XXIV, 14; Rom., X, 18. Sur l'histoire des livres de la Bible, il a quelques clartés et passablement d'ignorance. Il soutient justement que tous les psaumes ne sont pas de David et sa discussion de l'origine paulinienne de l'Épître aux Hébreux, t. IV, f° 246 *b*, est intéressante, bien que non irréprochable : d'après lui, la différence de style entre cette lettre et les autres de saint Paul vient de ce qu'elle est la seule que Paul ait rédigée en hébreu, *et ideo loquitur magis ornate.*

5° *La théologie.* — Les *Postilles* ne sont pas un ouvrage de théologie biblique. Mais la théologie ne peut que bénéficier des progrès du sens littéral. Tous les détails de l'argument théologique, tel que Nicolas de Lyre l'esquisse un peu partout, ne seraient pas acceptés par le théologien et l'exégète modernes; incontestablement il l'a perfectionné, dans les *Postilles* plus encore que dans les deux traités antijuifs. On sait les textes de l'Ancien Testament, employés par une multitude de théologiens et de controversistes, pour établir le dogme de la Trinité. Nicolas lui-même en a fait quelque usage dans les traités contre les juifs; il a notamment insisté sur le mot *Elohim.* Dans les *Postilles,* aucune allusion à la Trinité quand il rencontre le mot *Elohim* et ces autres textes devenus classiques dans la matière : Gen., I, 1, 2; XI, 7; XVIII, 2; Num., VI, 23-26; Ps., XXXII, 6; CIII, 29-30; Eccli., IV, 13; mais il retient, comme désignant la Trinité, Gen., I, 26; Is., VI, 1-9.

Les *Postilles* contiennent d'utiles contributions à l'histoire des dogmes. Sur l'eucharistie, le seul commentaire de Joan., VI, renferme ce qui suit : la présence réelle, *realiter et non figurative*, et non *tantummodo sicut in signo ut dixerunt aliqui hæretici*; la messe, ses effets pour le célébrant, le communiant, tous les fidèles, le purgatoire; la nécessité de la communion, mais non pour les enfants comme le prétendent les grecs; la condamnation de l'utraquisme. Dans le commentaire de I Cor., XI, nous trouvons la transsubstantiation, sans le mot mais avec les formules : *species remanentes, solis accidentibus remanentibus;* l'affirmation que ce sacrement est fait *subito in fine prolationis verborum, in consecratione materiæ non in usu ipsius;* que les consécrations du pain et du vin ne s'attendent pas mutuellement, *ut dixerunt aliqui*, mais que dès la consécration du pain le Christ est dans l'hostie; que la consécration a lieu *solis verbis quibus utitur Ecclesia ex traditione apostolorum instructa* et non, comme l'ont dit certains, par n'importe quelles paroles données dans le récit de saint Paul et des évangélistes et insérées dans le canon; que les pécheurs, quoique certains disent le contraire, ne doivent pas communier; que la communion fréquente, meilleure en soi, doit être recommandée si elle augmente la ferveur et la résistance au mal, sinon non, etc. A signaler encore, entre autres, divers textes sur : la science expérimentale du Christ, Luc., II, 52; les frères du Seigneur Joa., II, 12; le jour de la cène, Matth., XXVI, 17; Joa., XIII, 38; la sueur de sang, Luc., XXII, 44; l'immaculée conception de Marie, Luc., I, 35; son assomption et, d'après certains, celle de saint Jean, Is., XXVI, 2; Joa., XIV, 3; XXI, 22; le *super hanc petram* entendu du Christ, Matth., XVI, 18; la notion du péché originel, Rom., V, 21; la vision béatifique non retardée après le jugement dernier comme l'ont dit « quelques hérétiques », In Joa., XIV, 3, etc. La phrase de la postille sur Eccli., XLII, 14, citée par T. Kolde, *P. Denifle, seine Beschimpfung Luthers und der evangelischen Kirche*, 1904, pour prouver la thèse du mépris de la femme au Moyen Age, n'a pas le sens que Kolde lui prête. Cf. H. Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. J. Paquier, Paris, 1910, t. I, p. XLVIII, XLIX.

IV. Influence. — 1° *La controverse Paul de Burgos-Döring-Deza.* — Paul de Sainte-Marie, auparavant R. Salomon Lévi ou Hallévi, né vers 1350 à Burgos, baptisé en 1390 ou 1391, évêque de Carthagène (1403), puis de Burgos (1415) d'où le nom de *Burgensis* sous lequel il est désigné, écrivit, à l'intention de son fils Alphonse, doyen de Compostelle, des *Additiones ad Postillam magistri Nicolai de Lyra*, qu'il avait lue deux fois et qu'il jugeait *solemnissima et miranda copiositate scriptam*, mais imparfaite comme tout ce qui est humain. A son avis, l'auteur avait tort d'abandonner parfois les expositions des saints, celles en particulier de saint Thomas, et de leur substituer les siennes ou celles des docteurs juifs, notamment de Raschi, préféré indûment à d'autres juifs plus autorisés. Du reste, il proposait ses observations avec modestie et les soumettait *determinationi sacrosanctæ matris Ecclesiæ et cujusque melius sentientis*, t. I, f° 16-18. En réponse à la lettre d'un frère mineur qui défendit Nicolas de Lyre, f° 19 *a*, Paul maintint ses critiques : il louait Nicolas pour son style *plano et suavi*, son intention droite, son vaste travail poursuivi *pro majori parte recte*, mais il continuait d'y voir des insuffisances inévitables, et il déclarait ne pas le suivre toujours mais suivre plutôt les anciens, f° 19, 20.

Les *Additiones* furent publiées au moins en deux parties, la première en 1429, la seconde en 1431, t. I, f° 16 *a*; t. IV, f° 336 *b*. Les *Additiones* sont au nombre d'environ 1100. Il y en a peu sur certains livres : Esdras, Tobie, Esther, les livres sapientiaux, etc.; beaucoup sur d'autres : Genèse, Psaumes, etc., et parfois très longues. Paul de Burgos présente certaines remarques utiles, vu sa connaissance de l'Écriture, de l'hébreu, des livres rabbiniques, bien qu'il ne soit pas toujours exact en ce qu'il rapporte de ces derniers. Il s'attache aux anciens docteurs, mais connaît aussi les récents. Il insère presque tout entier, par exemple sur les Thrènes, le commentaire du franciscain Pierre Auriol (*Aureolus*, † 1322), *in quodam compendio sacræ Scripturæ* qui, dit-il, n'était pas commun, t. III, f° 127 *b*-129; c'est le *Breviarium Bibliorum seu Epitome S. Scripturæ juxta sensum litteralem.*

Mais, dans l'ensemble, Paul de Burgos retarde sur Nicolas de Lyre. Il rabbinise par trop. Il s'attache à un littéralisme verbal qui s'éloigne du sens littéral véritable : par exemple, In Gen., III, 14, il veut qu'on garde comme littérale l'explication d'après laquelle *serpens antea cum pedibus altis incedebat sicut et alia animalia, et, post hujusmodi sententiam, pedes sunt ei amoti sic ut non posset incedere nisi replando.* Il maintient le plus souvent des opinions justement abandonnées par Nicolas : que David est l'auteur de tous les psaumes, In ps. I; que Gen., I, 1; XVIII, 2, prouve la pluralité des personnes en Dieu; que Zacharie était grand prêtre, Luc., I, 9, etc. Puis on dirait que Paul n'a pas saisi le point de vue de Nicolas de Lyre, qui était de commenter l'Écriture littéralement et brièvement.

Là où Nicolas annonçait tout simplement des postilles, il lui sait mauvais gré de ne pas offrir des traités théologiques, *cum tamen propositum postillatoris*, répliquait fort bien Döring, In Ex., xx, *non fuerit summas neque tractatus scribere sed plane litteralem sensum inquirere.*

Un frère mineur, Matthias Döring († 1469, son nom est encore écrit : Döring, Döringk, Thoring, et même Dornic), ministre de la province de Saxe, opposa aux *Additiones* de Paul de Burgos, qu'il appelait *non additiones sed corruptiones, corruptorium, calumniæ corruptoriæ*, des *Replicæ*, qu'il qualifia de *correctorium corruptorii*, t. I, f° 21 *a*. Les *Replicæ* sont au nombre de 400 environ; Döring ne répond pas toujours aux *Additiones*, parce qu'il les juge souvent futiles ou en dehors de la question. Il prend la défense de Nicolas de Lyre sur toute la ligne, d'ordinaire à bon droit, et il a raison de maintenir le vrai sens littéral contre le rabbinisme de Paul de Burgos. Mais ses arguments ne sont pas toujours solides trop de théologie antithomiste se mêle à sa polémique scripturaire, il ignore l'hébreu, cf. t. III, f° 80 *b*, 85 *a*; t. IV, f° 199 *a*, etc., il se livre à des violences de langage qui contrastent fâcheusement avec le ton de Nicolas de Lyre et de Paul de Burgos : *replica contra Burgensem vanum, fictorem, cavillantem, fabulosum, mendacem, rabulam, calumniatorem, judaizantem, hussitam, semihereticum, delirum, videtur Burgensis præ senecta delirare*, etc., t. I, f° 38 *b*, 39 *b*, 43 *a*, 44 *a*, 47 *b*, 53 *a*, 62 *a*, 76 *b*, etc.

Le dominicain Diego Deza, archevêque de Séville († 1523), écrivit le *Defensorium doctoris angelici S. Thomæ contra invectivas Matthiæ Dorinck*, Séville, 1491. Cf. *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-B., t. III, 1884, col. 1660. Avec lui, de scripturaire la controverse devient principalement théologique.

2° *Le succès de Nicolas de Lyre.* — Il fut vif. Paul de Burgos le constatait déjà; il prévoyait le mécontentement qu'exciteraient les *Additiones* et signalait la diffusion des *Postilles* : *hæc enim Postilla, saltem in his partibus Hispaniæ et, ut credo, Galliæ, communior est cæteris citra glosam ordinariam, ad istam enim recurrunt non solum theologi sed etiam juristæ et alii intellecum Sacræ Scripturæ planum habere desiderantes.* Addit. sup. utrumque prol., t. I, f° 18 *a*. Les infidèles même, ajoute-t-il, recourent parfois à cette *Postille, et multoties non ut discant sed potius ut reprehendant.* Le grand nombre des mss. des *Postilles* et des éditions qui se suivirent dès les premiers temps de l'imprimerie prouve que la vogue ne baissa point.

Il y eut çà, et là, des réserves en dehors de celles que nous avons dites. L'*Index in omnia opera* d'Alphonse Tostat († 1455), Venise, 1595, t. II, p. 95-100, relève 230 passages des Œuvres où l'évêque d'Avila contredit Nicolas de Lyre. Denys le Chartreux († 1471) utilise souvent le postillateur et, en général, le nomme quand il est d'accord avec lui et le désigne par le mot : *quidam*, quand il le combat. Il cite aussi Paul de Burgos, qu'il appelle assez bizarrement R. Paulus, et, s'il est d'habitude plutôt avec Nicolas qu'avec Paul, il lui arrive cependant de donner à Paul la préférence. Voir les tables de ses commentaires sur l'Écriture dans les *Opera omnia*, Montreuil-sur-Mer, 1896-1906, t. I-XIII; celles du *Dialogion de fide catholica*, t. XVIII, etc.

Les critiques furent exceptionnelles. Biblistes, théologiens, controversistes, sermonnaires, auteurs pieux vantèrent à l'envi celui que N. Glassberger, *Chron.*, prol., dans les *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1887, t. II, p. 3, 146, appelait *celeberrimus sacræ theologiæ doctor* et inscrivait parmi les *magni clerici* de l'ordre franciscain. Trithème, *De script. eccles.*, f° 12 1 *a*, blâmait vigoureusement ceux qui méprisaient la simplicité de son langage, et disait de ses écrits sur la Bible, que personne ne savait mieux que ceux qui s'étaient exercés à leur lecture *quam utilia quamque necessaria sint omnibus Sacram Scripturam discere cupientibus.* Eysengrein, *Catalogus testium veritatis*, Dillingen, 1565, f° 130 *b*, disait : *ita vixit ut usque ad tempora nostra vix parem habuerit, nedum superiorem, vel sanctitate vitæ vel doctrina et scriptis.* Reisch, *Margarita philosophica*, Strasbourg, 1508, citait comme ayant cours ce *proverbium inter theologos : Nisi Lyra non lyrasset nemo doctorum in Bibliam saltasset*, devenu dans la suite : *Si Lyra non lyrasset totus mundus delirasset*, ou même : *Si Lyra non lyrasset Ecclesia Dei non saltasset*, ou en allemand : *Hätte Lyra nicht über die Bibel geschrieben, wäre mancher Doctor ein Esel geblieben.* Cf. P. Feret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen Age*, t. I, p. 338; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 457. H. Grisar, *Luther*, Fribourg-en-B., 1912, t. III, p. 454. Enfin Nicolas de Lyre recevait de ses admirateurs non pas le titre de *doctor planus et utilis*, comme on le répète, mais ceux de *doctor planus* ou de *doctor utilis : doctor planus alias utilis vocitatus*, dit H. Villot, *Athenæ orthodoxorum sodalitii franciscani*, Liége, 1598, cité par Wadding, *Annales minorum*, t. II, p. 597.

3° *Nicolas de Lyre et Luther.* — Renan, dont nous avons reproduit le mot sur Raschi et Nicolas de Lyre, ajoute, *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, p. 434 : « Nicolas de Lire fit Luther. » Souvent on allègue le dicton : *Si Lyra non lyrasset Lutherus non saltasset*, pour qualifier le postillateur d'ancêtre de Luther et de précurseur du protestantisme. Or, le *Si Lyra non lyrasset Lutherus non saltasset*, venu après le *Nisi Lyra lyrasset nemo doctorum in Bibliam saltasset* usuel parmi les théologiens, signifiait seulement que Luther, à l'instar de tous les doctes en Écriture, devait pour une bonne part à Nicolas de Lyre ses connaissances scripturaires. Entendu de la sorte le dicton était exact. Cf. E. Nestle, *Protest. Realenc.*, 3e édit., t. III, 1897, p. 72. Mais il est faux que Luther, en tant qu'initiateur de la Réforme, s'inspire de Nicolas de Lyre. Aucune doctrine spécifiquement luthérienne chez l'auteur des *Postilles*. La manière de voir sur les livres deutérocanoniques par où ils se rapprochent était celle de nombre d'écrivains du Moyen Age. Nicolas de Lyre est un pur scolastique. Il est étranger au subjectivisme de Luther dans l'interprétation du texte sacré; rien de sa doctrine de la foi et de la justification, mais bien le contraire. Aussi quand Luther, dès 1516, affirmait que « la fallacieuse métaphysique d'Aristote et la philosophie selon la tradition humaine ont trompé nos théologiens », il avait pris soin au préalable d'indiquer quels étaient ces théologiens et il avait dit simplement: « Lyre et les autres. » Avec lui il visait toute l'école scolastique. Cf. H. Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. J. Paquier, Paris, 1912, t. II, p. 102, 103.

Non, Luther et Nicolas de Lyre ne sont point de la même famille. S'il est un maître des sciences bibliques auquel Nicolas de Lyre fasse songer, c'est Richard Simon; il fut, autant qu'on pouvait l'être de son temps, un Richard Simon, mais un Richard Simon théologiquement plus sûr que l'autre.

I. Œuvres. — Sur les nombreuses éditions de Nicolas de Lyre, voir J. Le Long, *Bibliotheca sacra*, édit. A.-G. Masch, Hale, 1785, t. III, p. 358-392; L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, 1826-1838, t. I, n. 3163-3172, t. III, n. 10 363-10 408 ; Copinger, *Supplement to Hain*, Londres, 1895, t. I, n. 10 363-10 408, t. II *a*, n. 3710-3727.

1° *Travaux sur l'Écriture.* — 1. Éditions, sans le texte de la Bible, des *Postillæ* seules et des *Moralitates* seules, s. l. n. d., Cologne, 1478, etc.; des *Postillæ* et des *Moralitates* réunies, Rome, 1471-1472, 5 vol., in-fol., etc. — 2. Éditions, avec le texte latin de la Bible : *a*) des *Postillæ*, sans les *Additiones* et les *Replicæ*, Venise, 1482, etc., *b*) avec les *Additiones* et les *Replicæ*, Nuremberg, 1481, 1485, 1487, 1493, 1497 (c'est l'édition que nous citons), etc.; *c*) avec, en plus, la glose ordi-

naire, Venise, 1485, 1489, Nuremberg, 1487, etc.; *d*) avec, en plus, les *Moralitates*, Bâle, 1498, etc.; *e*) avec, en plus, la glose interlinéaire, Venise, 1588, Paris, 1588, etc. L'édition que Hoberg, *Kirchenlexikon*, t. IX, col. 327, dit la meilleure est celle des théologiens de Douai (1617), revue et complétée par le bénédictin Léandre de Saint-Martin, intitulée : *Biblia sacra cum glossa ordinaria... et Postilla Nicolai Lirani necnon Additionibus Pauli Burgensis et Matthiæ Thoringi Replicis*, Anvers, 1634, 6 vol. in-fol. Elle contient aussi la glose interlinéaire non mentionnée dans le titre. Il y a des fautes d'impression et des suppressions : le passage de l'édition de Nuremberg, t. I, f° 3*a*, où Nicolas dit que les prologues de saint Jérôme ont été commentés par un religieux de son ordre, les injures de Döring à l'adresse de Paul de Burgos, etc.; *f*) des *Additiones* seules avec les *Replicæ*, Venise, 1483; *g*) on peut ajouter P. Mollenbecke, *Repertorium zum Nachschlagen in der Postille*, Cologne, 1480; le *Repertorium in Postillas Nicolai de Lyra super Vetus et Novum Testamentum*, Nuremberg, 1494. — 3. Éditions partielles des *Postillæ :* Ancien Testament seul, Mayence, 1484; Nouveau Testament seul, Mantoue, 1477; les psaumes, Lyon, 1500; les épîtres et les évangiles du carême, Venise, 1494; les épîtres et les évangiles du temps et des saints, s. l., 1481; saint Paul, Mantoue, 1478; l'Apocalypse, s. l. n. d., etc. — 4. Traductions des *Postillæ* : *a*) en français, de l'exposition du psautier, Paris, vers 1490; des épîtres et évangiles du dimanche et des fêtes solennelles, Paris, 1490; des épîtres et des évangiles de toute l'année, Paris, 1511-1512, 5 vol. in-fol.; — *b*) en allemand, des psaumes; Neumann, *Revue des études juives*, 1893, t. XXVI, p. 173, n. 1, signale, entre autres, une traduction de 1456; — *c*) en italien, de l'Apocalypse, Rome, vers 1468-1470, etc. — 5. Éditions du *Tractatus de differentia*, Rouen, s. d. (sous Sixte IV); des *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*, Rouen, s. d.

2° *Traités d'apologétique antijuive*. — Nombreuses éditions, sous des titres divers, surtout du premier traité, en appendice aux *Postillæ* : par exemple, le premier dans l'édition de Nuremberg, 1497, t. IV, fol. 346-351, et dans la *Biblia sacra* d'Anvers, 1634, t. VI, col. 1695-1716; le second, *ibid.*, col. 1716-1736.

3° *Œuvres douteuses*. — La *Contemplatio de vita et gestis S. Francisci*, édit. Wadding, Anvers, 1623; le *Præceptorium*, Cologne, 1505, et dans la *Biblia sacra*, t. VI, col. 1737-1787; le *De idoneo ministrante*, s. l. n. d.; Cologne, s. d., et, sous le titre *De corpore Christi*, Paris, 1513; les *Prærogativæ gloriosæ Virginis Mariæ*, Lyon, 1500, en appendice aux *Postillæ super psalterium*; le *De cura clericali*, Paris, 1513; le *De arte bene vivendi*, Paris, 1517; l'*Expositio in hymnos*, Lyon, 1520, en appendice aux *Postillæ super psalterium*.

II. TRAVAUX. — Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Paris, 1512, f° 121, 122 ; L. Wadding, *Annales minorum*, Lyon, 1628-1636, t. II, p. 596, 597; t. III, p. 468, 469; *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1650, p. 265-267; J.-A. Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, Hambourg, 1736, t. V, p. 348-362; J.-H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad Scriptores ord. S. Francisci a Waddingo aliisve descriptos*, Rome, 1806, p. 557-559, 731; *Nicolaus von Lyra und seine Stellung in der mittelalterlichen Schrifterklärung*, dans *Der Katholik*, Mayence, 1859, t. II, p. 934-954; Siegfrid, *Raschi's Einfluss auf Nicolaus von Lyra und Luther*, dans l'*Archiv für wissensch. Erforschung des A. T.*, 1870, t. I, p. 428-456, t. II, p. 39-65; M. Fischer, *Des Nicolaus de Lyra's Postillæ perpetuæ in V. et N. Test. in ihrem eigenthümlichen Unterschiede von der gleichzeitigen Schriftauslegung*, dans la *Zeitschrift für protestantische Theologie*, 1889, t. XV, p. 432 sq.; Maschkowski, *Raschi's Einfluss auf Nicolaus von Lyra in der Auslegung des Exodus*, dans la *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 1891, t. XI, p. 268-316; Neumann, *Influence de Raschi et d'autres commentateurs juifs sur les Postillæ perpetuæ de Nicolas de Lyre*, dans la *Revue des études juives*, Paris, 1893, t. XXVI, p. 172-182; t. XXVII, p. 250-262; R. Cornély, *Introductio in utriusque Testamenti libros sacros*, Paris, 1894, t. I, p. 684-686; Hoberg, dans *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-B., t. IX, 1895, col. 321-329; J. Viard, *Date de la mort de Nicolas de Lire*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, Paris, 1895, t. LVI, p. 141-143; P. Feret, *La Faculté de théologie de Paris. Moyen Age*, Paris, 1896, t. III, p. 331-338; R. Schmid, *Protest. Realencyklopädie*, 3e édit., t. XII, 1903, p. 30-32.

F. VERNET.

